Abhinavagupta

LUCE DEI TANTRA

TANTRĀLOKA

A cura di

Raniero Gnoli

Adelphi

Non c'è area del pensiero indiano che susciti tanta curiosità e al tempo stesso tanti equivoci quanto il tantrismo. Ciò innanzitutto per le componenti scandalose ed estreme della dottrina – in particolare le pratiche sessuali. Ma forse ancor più per una inadeguata conoscenza dei testi. Di fatto, solo negli ultimi decenni sono apparse edizioni e traduzioni dei grandi testi tantrici: primo fra tutti, il *Tantrāloka* di Abhinavagupta (X-XI secolo), maestro principe del tantrismo. L'opera si presenta come una gigantesca summa del sapere esoterico, in cui si tratta diffusamente di ogni possibile aspetto della via tantrica alla liberazione: dalla natura onnicomprensiva della coscienza, perfettamente autonoma e indivisa dal suo aspetto dinamico che si esprime sotto forma di pensiero e di linguaggio, alle pratiche yoghiche connesse con il respiro e il «divoramento del tempo»; dal risveglio della *kuṇḍalinī* alla natura e all'uso dei *mantra*, stati di coscienza piuttosto che semplici parole; dalla preparazione dei *maṇḍala* alle varie specie di iniziazione; dalle «cadute di potenza» con cui la grazia divina si manifesta nell'adepto ai modi per vagliare le caratteristiche di un guru; dai riti sessuali ai metodi che consentono al meditante di attingere, tramite le emozioni, l'universale pulsazione della coscienza, che di queste è il fondamento.
La versione dal sanscrito di Raniero Gnoli – tuttora l'unica esistente del *Tantrāloka* –, uscita originariamente nel 1972 e salutata come una delle imprese più ardue dell'indologia contemporanea, viene qui ripresentata in una forma totalmente rifusa.

Raniero Gnoli, ordinario di Indologia all'Università di Roma, ha dedicato al tantrismo importanti studi e traduzioni (Abhinavagupta, *L'essenza dei Tantra*, 1960; *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā*, 1985); si è anche occupato di buddhismo, curando testi critici (*The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*, 1960), traduzioni (Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo*, 1961) e antologie (*Testi Buddhisti in sanscrito*, 1983).

«Nella casa divina del corpo, v'adoro, mio Dio e mia Dea, giorno e notte! V'adoro lavando di continuo il fondamento terrestre con gli spruzzi dell'essenza del mio stupirsi! V'adoro con gli spontanei fiori spirituali che esalano innato profumo! V'adoro con la preziosa urna del cuore, colma d'ambrosia, beatifica, giorno e notte!».

Biblioteca Orientale

4

Abhinavagupta

LUCE DEI TANTRA

TANTRĀLOKA

A cura di Raniero Gnoli

ADELPHI EDIZIONI

INDICE

LUCE DEI TANTRA
TANTRĀLOKA

INDICE DELLE TAVOLE

PREFAZIONE

La traduzione della *Luce dei Tantra*, cui diedi inizio verso la metà degli anni '60 e già pubblicata nel 1972 per i tipi dell'UTET col nome di *Luce delle Sacre Scritture*, è stata da me completamente rivista e corretta. In questo lavoro di rilettura ho avuto modo di eliminare numerose improprietà e anche errori. Quando, più di quarant'anni or sono, cominciai a occuparmi delle scuole kashmire śivaite, l'unico studio comprensivo sull'argomento era quello di Pandey. Adesso la situazione è completamente diversa e vari aspetti di queste correnti di pensiero e di religione sono stati sufficientemente studiati e chiariti. Di tutta questa letteratura ho tenuto conto nella revisione del testo. Ma, debbo aggiungere, questa non è stata solo opera mia. Ad essa ha grandemente contribuito uno dei nostri migliori conoscitori della lingua sanscrita, Roberto Donatoni, che ha avuto la pazienza di leggere la mia traduzione comparandola col testo originale, segnalandomi numerose sviste, suggerendomi di alleggerire qua e là il periodare, in alcuni punti un po' involuto e pesante. Né Roberto Donatoni è stato il solo. Tutta l'opera è stata letta anche dal mio allievo Francesco Sferra, che si è addossato l'onere di rivedere non solo la traduzione, ma anche le note (ahimè sempre troppo poche!), suggerendomene di nuove e aggiornandole dove possibile. Non c'è bisogno che io dica qui quanto sia grato ad ambedue.

Castel Giuliano, 1999

RANIERO GNOLI

INTRODUZIONE
DI RANIERO GNOLI

Gli anni intorno al Mille rappresentano un momento cruciale per la storia dell'India. La presenza dell'Islam, prima limitata a piccoli regni di là dall'Indo, si fa sentire in tutta la sua incombenza nei primi anni del Mille con le quasi trentennali scorrerie e predazioni di Maḥmūd di Ghazni, il «distruttore degli idoli», che giunse coi suoi eserciti fino a Kanauj e Lucknow. L'India, per la prima volta, si trovò di fronte, in modo improvviso e violento, a un mondo diverso, che, inconciliabile coi suoi costumi e le sue idealità, non aveva né la capacità né la possibilità di assimilare. Le invasioni di Maḥmūd, secondo Alberuni, «sono la ragione per cui le scienze indù sono emigrate lontano dalle parti del paese da noi conquistato e si sono rifugiate in posti per noi ancora inaccessibili, come il Kashmir, Vārāṇasī e altri ... Vārāṇasī e il Kashmir sono le sedi principali delle scienze indù».[1] In quest'epoca di confusione e massacri, videro la luce – per una di quelle coincidenze temporali non rare nella storia – tre opere fondamentali per la cultura e la religione dell'India: la *Luce dei Tantra*, di Abhinavagupta – uno dei massimi pensatori dell'India –, gli scritti dei favolosi re Kalkin, Mañjuśrīyaśas e Puṇḍarīka, fondatori della dottrina della «Ruota del Tempo» (Kālacakra) – l'ultima grande scuola del buddhismo indiano, nella sua fase ormai tantrica –, e, dalla parte islamica, l'*India* di Alberuni, che, al seguito di Maḥmūd di Ghazni, fu uno degli studiosi più straordinari che vanti l'umanità. Mentre nel Kālacakra la preoccupazione per l'invasione islamica è un sentimento costante, che ne

1. Sachau, 1910, vol. I, pp. 22 e 173.

traversa tutta l'opera – pensiamo alla parte dedicata alle macchine ossidionali e alla stessa concezione messianica del Buddha, che, nella forma di Kalkin, sconfiggerà alla fine gli infedeli –, nulla di ciò troviamo in Abhinavagupta. Il Kashmir – mi riferisco alla valle di Śrīnagar e ai territori circostanti – rimase, per l'inaccessibilità delle montagne da cui è circondato, un regno indù indipendente per tre secoli ancora e i tentativi di Maḥmūd di invaderlo si infransero contro le asperità del territorio.

Chi legga le ultime stanze della *Luce dei Tantra* sarebbe portato a immaginare che, ai tempi di Abhinavagupta, la valle di Śrīnagar fosse una sorta di paradiso terrestre, «the happy valley», appunto. «Ogni uomo qui è poeta, sapiente, valoroso o eloquente; molle è l'incedere delle donne lucenti come la luna. Pure come l'etere, risiedono qui le *yoginī*, che hanno divorato il sole e la luna...».[1] Ma le cose non stavano esattamente così. L'epoca che va dal X all'XI secolo fu tra le più travagliate del paese. Le cronache kashmire (al contrario di altre regioni dell'India, il Kashmir è ricco di cronache) ci parlano di complicate vicende di successione, di intrighi di corte, della rapacità degli esattori fiscali, della tracotanza dei brahmani, dell'astuzia delle cortigiane, della prepotenza dei grandi signori. Se il X secolo fu dominato dalla figura inquietante della regina Diddā (morta nel 1003), devota, intrigante e crudele, il secolo successivo non fu meno agitato, turbato da disordini interni, e, di fuori, dalla minaccia dell'invasione islamica. Di tutto ciò nell'opera di Abhinavagupta non v'è traccia. Come sovente accade in India, le turbolenze esterne non rompevano la quiete degli *āśrama*: i filosofi e gli *yogin* poco si curavano delle vicende del mondo. Il *saṃsāra*, la storia, è quello che è, un sogno di *māyā*. I suoi mali sono immedicabili per natura, ripetitivi sempre e, in fondo, poco interessanti. La condizione umana non è suscettibile di cambiamento nella sua generalità, ma solo di una trasfigurazione e di un superamento individuali. Al santo, il *saṃsāra* si presenta come *nirvāṇa*.

Nonostante la situazione del paese, Abhinavagupta, rispetto ai suoi contemporanei dell'India settentrionale, fu un privilegiato che, sull'esempio dei suoi predecessori, poté attendere tranquillamente ai suoi studi e ai suoi riti fino alla morte, avvenuta forse nella seconda decade del Mille. L'ultimo suo scritto datato, il commento all'*Īśvarapratyabhijñāṭīkā* di Utpaladeva,[2] porta la data del 1014-1015.

L'opera religiosa più importante di Abhinavagupta è questa che qui presentiamo, per la prima volta tradotta dall'originale: la *Luce dei*

1. Si veda sotto, XXXVII, 46.
2. Si veda sotto, p. XXXVI.

Tantra (*Tantrāloka*). Lo scopo di questo suo lavoro (come dice Abhinavagupta stesso) è quellò di esporre «la verità sui Tantra, secondo la logica e la tradizione. Guidati dalla luce che essa emana, i devoti potranno con facilità orientarsi nei riti».[1] Orientarsi nei Tantra e nei riti in essi predicati è, in effetto, cosa tutt'altro che facile. Il nome di Tantra, nell'accezione comune del termine, abbraccia molteplici testi sacri, per lo più di ritualistica, estranei o anche in contrasto all'ortodossia brahmanica, elaborati in un arco di tempo che va dai primi secoli dell'èra volgare fin quasi ai giorni nostri.[2] Tutti i Tantra, a qualunque genere appartengano, sono anonimi, nel senso che sono considerati come testi rivelati direttamente dalla divinità.

Tutta questa letteratura era riservata a pochissimi. I maestri confidavano questa o quell'opera (sovente una parte sola di essa) ai pochi discepoli che ritenevano degni, e sempre dopo l'iniziazione. Questi discepoli, come vedremo, erano essenzialmente di due specie, quelli che ricercavano la liberazione e quelli che tendevano al godimento di poteri sopranormali o «perfezioni». Quest'ultima era, in un certo senso, la via più ardua. L'adepto (*sādhaka*) difficilmente partecipava alla vita del secolo, il più delle volte viveva ritirato in una foresta o girovagava pellegrino per gli innumerevoli luoghi sacri dell'India, studiandosi di perfezionare i *mantra* che gli aveva confidato il maestro, strumento essenziale dei poteri desiderati. La prima categoria, quella degli aspiranti alla liberazione (*mumukṣu*), non era incompatibile con la vita di famiglia. La ricerca della conoscenza, anch'essa lunga e difficile, era per sua natura più sciolta, né soffriva dei voti e digiuni cui si sottoponevano gli adepti, con una ostinazione e perseveranza che a stento riusciamo a immaginare. Inoltre raramente si pretendeva di raggiungere la liberazione in questa vita; essa era il più delle volte differita, nell'immaginazione, alla morte del corpo o anche a nascite future. La *Luce dei Tantra*, essenzialmente dedicata agli aspiranti alla liberazione, si configura come una guida, un *vade mecum* ad uso dei maestri.

I Tantra non appartengono a un'unica scuola, né rappresentano un solo indirizzo di pensiero. Culti diversi e per certi aspetti inconciliabili, come quello śivaita, quello buddhista e quello viṣṇuita, vantano i loro Tantra. L'unico denominatore comune che troviamo in tali scritture è offerto dal loro scopo dichiarato, che è senza eccezione uno soltanto, cioè quello di offrire agli uomini di questa età

1. Si veda sotto, XXXVII, 83.

2. Il termine *tantra* è fatto tradizionalmente derivare dai due temi *tan-*, «stendere» e *trā-*, «salvare». «Il nome di *tantra* si deve a questo, che esso è ciò che stende elaborati argomenti intorno ai princìpi e ai *mantra* e produce la salvezza» (*Kāmikāgama*, ed. di Kumbhakoṇam, p. 6, citato da Filliozat, 1961, p. VII e nota 2).

un mezzo più adeguato e diretto per arrivare a conseguire quei poteri sopranormali o «perfezioni» (*siddhi*), che gli indiani hanno sempre con tanta ansia ricercato, o, per chi così volesse, la liberazione definitiva dai mali dell'esistenza fenomenica, della trasmigrazione, della storia. I Tantra di qualsivoglia scuola possono già da questo punto di vista dividersi in due categorie: quelli che danno maggiore importanza ai suaccennati poteri sopranormali – veri e propri rituali magici, diretti non alla soppressione, ma all'esaudimento dei desideri individuali – e quelli che trattano principalmente della liberazione finale. I riti magici connessi con i nostri interessi pratici e minuti non sono, come vedremo, presi in considerazione da Abhinavagupta.[1]

I Tantra che qui ci interessano sono quelli promanati da una delle divinità più importanti dell'India, cioè Śiva – il Signore di coloro che praticano lo yoga, il consorte di Pārvatī –, e possiamo grosso modo dividerli in due gruppi, uno di carattere più ritualistico e disciplinare e l'altro decisamente mistico ed esoterico. Le scritture che fanno parte del primo gruppo sono i cosiddetti Āgama (i termini Āgama e Tantra sono in realtà intercambiabili), un insieme di testi elaborati probabilmente nei primi secoli d.C., di carattere eminentemente ritualistico.[2] Teoricamente (ma non sempre, di fatto) gli Āgama – così come i Tantra – sono divisi in quattro parti chiamate *pāda*, rispettivamente dedicate alla conoscenza (*vidyā*), allo yoga, ai riti (*kriyā*) e alle regole disciplinari (*caryā*). La parte più diffusa è generalmente la terza, cioè la ritualistica, e la più ristretta (ma talvolta anche assente) è la prima. Gli Āgama, diffusi un tempo anche nell'India settentrionale, si sono conservati soltanto nell'India del Sud – in paesi cioè di lingua dravidica – dove formano tuttora la base dei complicati rituali eseguiti nei templi śivaiti. Questa loro sopravvivenza nel Sud dell'India è d'ordine puramente contingente e non ci autorizza affatto a vedere negli Āgama (come sovente è stato fatto) l'espressione delle ansie e concezioni delle genti di lingua tamil, in contrasto con la tradizione brahmanica dell'India settentrionale.

Nonostante la varietà delle pratiche e dei riti esposti, troviamo in tutti gli Āgama un certo numero di concezioni comuni. Il Dio – Śiva –, unico autore e responsabile delle tre operazioni di emissione o creazione, mantenimento e riassorbimento o distruzione dei mondi

1. Si veda sotto, XXVI, 11.

2. L'etimologia proposta da Abhinavagupta per *āgama* è *ā samantād arthaṃ gamayatīty āgamaḥ*. «*Āgama* è ciò che fa conoscere in ogni sua parte quanto è da conoscere» (ĪPV, II, 3, 2). Si veda per altra etimologia di questo termine, che significa in realtà tradizione, ecc., Filliozat, 1961, p. VII e nota 1.

e delle due, concernenti le anime limitate, individue o minimali, di grazia e oscurazione, possiede sei qualità, onniscienza, soddisfazione o sazietà, conoscenza senza principio, libertà, potenza inostacolata e potenza infinita.[1] Il fine supremo delle anime è la liberazione dalla trasmigrazione, grazie alla quale esse, pur senza confondersi con lo Śiva senza principio, diventano simili a lui. Una credenza comune a tutti gli Āgama è inoltre l'onnipotenza di certe formule rituali o sillabe, chiamate col nome di *mantra*. Esse hanno un'importanza determinante non solo nella meditazione, ecc., ma anche nell'iniziazione o consacrazione (*dīkṣā*), la quale si basa sulla purificazione e quindi eliminazione di uno dei sei «cammini» (*adhvan*) in cui, come vedremo, ai fini rituali si divide il creato.[2] L'insegnamento degli Āgama non è ristretto a una casta, ma, almeno in teoria, si rivolge ugualmente a tutti. Śiva, l'essere supremamente libero, non tiene in alcun conto le divisioni castali. Āgama importanti menzionati da Abhinavagupta nel corso della sua opera sono il *Kāmika*, il *Kiraṇa*, il *Niḥśvāsa*, il *Pauṣkara*, il *Raurava*, lo *Svāyambhuva*, il *Pārameśvara* e altri ancora. La letteratura āgamica, in parte ancora manoscritta o pubblicata in edizioni locali nell'India meridionale, è ancora insufficientemente studiata.[3] All'edizione critica di queste opere si è dato inizio dall'Institut Français d'Indologie di Pondichéry.[4]

Secondo una divisione tradizionale, accettata da Abhinavagupta, gli Āgama o Tantra śivaiti sono ripartiti in tre grandi gruppi di dieci, diciotto e sessantaquattro correnti, promanate dai cinque volti di Śiva: Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa, Īśāna. Questi tre gruppi di scritture, dualistico il primo, dualistico-non dualistico il secondo, non dualistico il terzo, sono rispettivamente presieduti da tre ipostasi di Śiva: Śiva, Rudra e Bhairava. Tale ripartizione è in gran parte teorica e corrisponde scarsamente alla realtà dei fatti. Mentre nel primo e nel secondo gruppo troviamo molti degli Āgama citati, di contenuto essenzialmente ritualistico, il terzo gruppo, quello presieduto da Bhairava (Śiva nella sua ipostasi di «Tremendo»), abbraccia i Tantra non dualistici. Dei nomi elencati, solo pochi sono di fatto quelli citati da Abhinavagupta, che ne menziona invece molti altri che non figurano nelle liste tradizionali. A questo terzo gruppo appartengono comunque di diritto tutti i Tantra che sottolineano specialmente la conoscenza e lo yoga, a preferenza della ritualistica,

1. Si veda sotto, p. 582, nota 6.
2. Sul *mantra*, si veda sotto, pp. XLV e XLVI, nota 2.
3. Tutti i testi editi sono citati in Appendice.
4. Il primo Āgama edito criticamente è stato il *Rauravāgama*, per opera di N.R. Bhatt, con un'importante introduzione di J. Filliozat (1961).

beninteso sempre presente e talora incombente. Molti di questi testi sono essenzialmente non dualisti o, per lo meno, si prestano, più degli altri, a essere interpretati in tale prospettiva. Quest'uno cui tutte le cose si riducono è qui l'essenza stessa di Śiva, così come per altre scuole sarà l'essenza del Buddha, il «detentore del *vajra*», la vacuità, la coscienza di per sé luminosa, di là da ogni macchia avventizia, l'essenza di Viṣṇu o, come vogliono i seguaci del Vedānta, il *brahman*, essere coscienza e beatitudine.

LE SCUOLE IDEALISTICHE INDIANE

Già da tempo pensatori buddhisti e induisti avevano in effetto proclamato che tutto quello che vediamo intorno a noi è solamente pensiero, coscienza, e che di là da esso pensiero nulla esiste.

Le scuole dell'idealismo indiano si possono dividere in due grandi gruppi, induistiche e buddhistiche. Se le radici delle prime vanno cercate in certe pagine delle Upaniṣad, in certi loro spunti o intuizioni, per cui l'interesse si sposta dal mondo esteriore all'uomo, dalla storia umana e divina verso il sé, che è lo stesso Assoluto, il *brahman*, questa realtà misteriosa che scaturisce improvvisa nel cuore e trasforma, agli occhi di chi la sperimenta, la realtà tutta; la fonte delle seconde sta invece nell'atteggiamento di talune scuole buddhiste, che proprio mentre predicavano l'ineffabilità e insostanzialità di tutto quello che ci circonda, preparavano intanto la strada a coloro che tutto ciò definiranno ineffabile, vuoto e insostanziale perché non esiste come cosa esteriore, reale, individuata, ma è solo un sogno, una costruzione mentale nostra e quindi solo coscienza, mente. Tanto per le une che per le altre, il mondo esteriore, quello che a noi appare come un percepibile che si oppone al percettore, è un mistero inesplicabile, fonte di sofferenza, che si intrude in questa realtà assoluta, e che, davanti agli occhi del santo, del «risvegliato», misteriosamente si dilegua, così come la paura che nell'oscurità aveva destato una corda erroneamente presa per un serpente, per lasciare soltanto questa non effabile esperienza, variamente chiamata dagli induisti e dai buddhisti *brahman* o *nirvāṇa*, mente o coscienza, riposo o *summum bonum*, consustanziale con l'eterna natura del Buddha o di Śiva.

Una delle espressioni più interessanti di queste correnti è il cosiddetto idealismo buddhistico, la scuola del «soltanto-coscienza», che trovò in due maestri del V secolo, i fratelli Asaṅga e Vasubandhu, i suoi più famosi interpreti: «Tutto quello che vediamo» dice quest'ultimo nella sua *Ventina* «non è altro che coscienza. Gli oggetti

sono infatti apparenze e in realtà non esistono, così come i capelli che vede un malato d'occhi. Ma – alcuno dirà – se la coscienza si sviluppa senza che ci sia una realtà oggettiva, come si spiegano allora le determinazioni di spazio e di tempo? Com'è che la realtà appare nello stesso modo a tutti? Com'è che con essa [a differenza di quanto accade per i capelli visti da un malato d'occhi] si può agire e ottenere dei risultati? Le determinazioni di spazio e di tempo si giustificano – noi replichiamo – come nel sogno. L'apparire la realtà a tutti nello stesso modo trova un esempio in quello che avviene tra i dannati, i quali vedono collettivamente fiumi di pus, ecc., e il produrre essa determinati effetti, nelle polluzioni notturne. Tutto insomma come nell'inferno, dove i dannati vedono collettivamente guardiani infernali, ecc. e sono da essi collettivamente torturati».[1] Questo sogno, questa magia, a un certo punto scompare e quello che resta è una coscienza immacolata, priva delle distinzioni di percettore, percezione e percepibile. Tale stato di coscienza, tale esperienza, è l'esperienza propria dei *buddha*, dei «risvegliati», dei liberati viventi, la realtà stessa di là da ogni immagine discorsiva. «Le cose» osserva Vasubandhu nel suo commento «sono senza dubbio prive di sé, se con questo sé si intende la natura propria che arbitrariamente attribuiscono ad esse gli ignoranti, costituita dal soggetto percettore, dal percepibile, ecc., ma non il sé ineffabile che è di dominio dei risvegliati».[2] Questa visione della realtà vera, precisano più tardi altri maestri (della scuola della logica buddhistica) si ha nel momento della percezione diretta, prima dell'intervento del pensiero discorsivo. La cosa così com'è, indipendentemente dai miei interessi pratici, dall'io e dal mio, da ogni concetto di unificazione e distinzione, appare allora soltanto. Il momento successivo, quello dell'immagine soggettiva o rappresentazione discorsiva, è una falsificazione della cosa, della quale – mentre crediamo di vederla così com'è, nella sua interezza – vediamo in realtà solo quell'aspetto che nel momento più ci interessa, vincolato e alterato dai nostri affetti e dal nostro pratico desiderare. La forza da cui scaturisce questo errore è una maculazione, ignoranza, insufficienza o impotenza innata e connaturata col nostro conoscere. Se erroneo per natura sua, il conoscere discorsivo non è tuttavia inutile e, sebbene irreale e illusorio preso come fine a se stesso, esso è l'unico strumento che abbiamo a nostra disposizione per un giorno superarlo e lasciarlo, né di esso possiamo intanto fare a meno. «La legge» diceva uno dei massimi pensatori dell'India, Nāgārjuna «è insegnata dai Buddha in base a due verità: la verità relativa del mondo e la verità in senso

1. Vasubandhu, *Viṃśatikā*, 1-4.
2. Vasubandhu, *Viṃśatikā*, commento alla st. 10.

assoluto».[1] Se la realtà assoluta trascende ogni immagine che ce ne possiamo fare e può essere oggetto di esperienza solo da parte dei santi, non per questo dobbiamo però rinunciare al pensiero, alla verità relativa, che è, paradossalmente, l'unico strumento a nostra disposizione per indicare, sia pure metaforicamente, e quindi fare un giorno raggiungere la realtà assoluta. «Senza basarsi sull'attività mondana» continua Nāgārjuna «la realtà suprema non può essere insegnata e, se la realtà suprema non è compresa, il *nirvāṇa* non può essere raggiunto».[2] Il nostro conoscere discorsivo, che, in sé e per sé, è un errore, non è dunque sempre negativo, ma anche positivo, almeno nella misura in cui possiamo farne uno strumento per distruggerlo. Rinunciare ad esso, col pretesto che tanto è erroneo, sarebbe rassegnarsi al nostro destino di sofferenza, presi dalla ruota eterna delle nascite e delle morti, senza spiraglio di salvezza.

Tale, in breve, l'atteggiamento di queste scuole, che, si badi bene, non limitavano il loro agire a queste speculazioni, ma lo integravano con quelle pratiche fisiche e psichiche comuni a tutta l'India e note col nome di yoga. Yoga è un termine difficile da tradurre, che, nella sua pregnanza, indica ogni sforzo, tensione e disciplina diretti al superamento della nostra condizione e insieme il nostro congiungimento con la meta desiderata, l'assorbimento in essa. Anch'esso, come il pensiero, come il linguaggio, è un mezzo relativo, irreale, ma, se bene usato, strumento di realtà, di quello stato dove non c'è più bisogno di parole o di segni, ma che attraverso parole e segni è raggiunto.

L'influsso esercitato da queste scuole buddhiste sul successivo pensiero idealistico dell'India è stato grandissimo, e anche quando gli avversari dottori induistici cercano con più accanimento di confutarle, essi restano pur sempre ad esse debitori di un'esperienza di pensiero che non solo costituisce il fondamento di buona parte delle loro concezioni, ma è spunto fecondo di sempre nuovi problemi e idee.

I Tantra ispirati, in modo più o meno mediato, più o meno colto, a queste concezioni idealistiche sono moltissimi. Tutto quello che vediamo intorno a noi è, per essi, solamente pensiero, coscienza. Di là da esso pensiero nulla esiste. Tutti i riti e le cerimonie sono, da questo punto di vista, insostanziali, forme di pensiero anch'essi, puramente strumentali e provvisori, utili sì per alcuni, ma del tutto superflui per altri dotati di maggior elevatezza di spirito, i cosiddetti «eroi». Quelle stesse cose che per i seguaci del Veda sono fonte di

1. MK, XXIV, 8.
2. MK, XXIV, 10.

maculazione e peccato, per chi possiede o presume di possedere la vera conoscenza sono origine di infiniti meriti spirituali e fungono, anzi, da mezzi efficaci per penetrare e confondersi nell'intimo essere della realtà, concepito sovente come un nucleo di energia inesauribile, il cosiddetto *kula* o «famiglia» delle potenze divine. Grandissima importanza assume in effetto in questi testi l'idea di una divinità femminile, concepita come il potere, l'energia, l'infinita potenza (*śakti*) del Dio, che, grazie ad essa, vuole, conosce e agisce.[1] Sebbene il Dio, il soggetto che possiede la potenza (*śaktimat*), e la sua potenza siano concepiti come due aspetti di un'unica realtà, divisa solo per necessità espositive (così come il fuoco è inconcepibile indipendentemente dai suoi poteri di scaldare, di ardere, di cuocere e via dicendo), essi nel momento devozionale si scindono tuttavia in due figure diverse, egualmente adorate dal devoto, che si studia di propiziarsele. In certe scuole l'immagine femminile della potenza predomina addirittura su quella del Dio, immaginato, senza di essa, come un corpo senza vita, un cadavere (*śava*). I seguaci di questa tendenza (che prevale, per esempio, nella scuola del Krama, cui accenneremo tra poco) prendono il nome di *śākta*, devoti alla Śakti, in contrasto con gli *śaiva*, che battono di più l'accento sull'immagine virile di Śiva. I testi di queste correnti menzionati da Abhinavagupta sono moltissimi, tra cui ricordo la *Parātriṃśikā*, il *Nirmaryādatantra*, il *Kālīkulatantra*, l'*Ūrmimahātantra*, il *Ratnamālātantra*, il *Vijñānabhairavatantra*, ecc.

I TANTRA BUDDHISTI E I «SIDDHA»

Questo principio e, sul piano devozionale, figura femminile è egualmente presente nei Tantra buddhisti, con la differenza che qui essa personifica la perfezione della saggezza (*prajñāpāramitā*), la vacuità, la verità assoluta, riposata in se stessa, «estinta», mentre il principio maschile rappresenta la verità relativa, il mezzo (*upāya*), la compassione sempre attiva e operante, cioè tutta la varietà, il gran «teatro», dei mezzi salvifici messi in opera dai Buddha e dai Bodhisattva per favorire la realizzazione della saggezza. La via che conduce allo stato di Buddha richiede la cooperazione, l'unione indivisibile di entrambi questi momenti, che si riflettono, in forma diversa, in tutti i piani dell'essere.

L'unione di saggezza e mezzo, nei Tantra buddhisti, è rappresentata e concretamente vissuta nell'unione sessuale. Le infinite imma-

1. Si veda sotto, pp. XLVII sgg.

gini del Dio che abbraccia la Dea (tib. *yab yum*) nei vari *maṇḍala* e nelle *tanka* tibetane (ma prima indiane) ripetono, con variazioni innumerevoli, questo stesso concetto. Il seme, nell'atto amoroso, non deve essere emesso, ma trattenuto, arrestato, e fatto risalire attraverso il canale centrale (*avadhūtī*) fino a raggiungere la cima della testa, donde è via via calato, nell'eccitazione erotica, dovuta alla presenza della donna, reale o immaginata che sia. Queste pratiche, che non sono patrimonio dei soli buddhisti, ma sono diffuse anche nel tantrismo induista, benché descritte qui in termini meno evidenti ed espliciti, affondano le loro radici nella tradizione religiosa dell'India. L'idea, apparentemente paradossale, dell'asceta itifallico e quella del seme non emesso che ritorna verso l'alto sono ben note nella mitologia e nei racconti religiosi dell'India. Nel buddhismo tantrico, il sommo piacere o piacere «non mosso», non defluente – che non ha esito, cioè, nell'emissione – è personificato nella figura dell'Essere adamantino (*vajrasattva*) – che rappresenta, a sua volta, la vacuità, il *nirvāṇa*.

L'influsso delle scuole tantriche buddhiste su queste correnti, diciamo così, estremiste è, a mio avviso, determinante. Il tantrismo buddhista, come insieme di tecniche soteriche, almeno nella sua formulazione scritta, precede quello induista,[1] anche se ambedue hanno le loro radici in un fondo comune.

L'eco lontana dei grandi pensatori buddhisti, della scuola di mezzo e del Vijñānavāda, alla cui luce le meditazioni e i rituali yoghici sono stati interpretati, giunge fino alle scuole śivaite. Dietro il velo delle diverse parole – talvolta a bella posta variate per dissimulare l'identità di fondo – i concetti essenziali sono gli stessi. Tali, per esempio, la struttura fisica del nostro corpo solcato da infiniti canali, di cui tre principali, due laterali e uno centrale, l'arresto della respirazione e quindi il superamento del tempo, l'uso di sostanze «trasgressive», l'impiego di *maṇḍala*, *mudrā* e *mantra*, la stessa divisione del tutto in trentasei princìpi o realtà, che ritroviamo, diversamente nominati, come vedremo, sia nelle scuole buddhiste sia negli Āgama śivaiti e viṣṇuiti. Molti testi soprattutto della corrente del Kula, con poche varianti, potrebbero essere letti in chiave buddhista.

Questi Tantra a sfondo, diciamo così, idealistico, elaborati nell'India settentrionale dall'VIII al XII secolo, sono connessi per lo più col movimento dei cosiddetti «perfetti» (*siddha*). I Siddha sono

1. Si veda anche sotto, p. LXV. Si tenga comunque presente che, secondo alcuni studiosi, i più antichi testi tantrici viṣṇuiti, la *Jayākhyasaṃhitā*, la *Pauṣkarasaṃhitā* e la *Sātvatasaṃhitā*, risalgono probabilmente al V secolo d.C. Secondo il Sanderson (1994), il tantrismo indù, e segnatamente quello śivaita, è precedente a quello buddhista. Gli argomenti da lui addotti non mi sembrano tuttavia convincenti.

figure a metà storiche e a metà leggendarie dell'India medioevale, che, a cavallo del buddhismo e dell'induismo, predicavano una via più facile per riscattarsi dalla trasmigrazione, dove, più che la meditazione o la speculazione, giovava l'applicazione di speciali esercizi psicofisici, noti col nome di yoga violento o *haṭhayoga*.

Molti di questi Siddha sono rivendicati ugualmente da buddhisti e induisti, anche se la maggior parte di essi ci appare più connessa col buddhismo che con l'induismo. I loro insegnamenti non sono, di norma, espressi in sanscrito, ma nelle lingue popolari dell'epoca (*apabhraṃśa*) in brevi stanze che dovevano essere cantate in occasione di feste e raduni religiosi (*gaṇacakra*). L'affiorare delle lingue parlate (di cui troviamo traccia anche in talune opere di Abhinavagupta, dov'egli condensa l'insegnamento scritto in sanscrito in stanze in *apabhraṃśa*) dimostra come queste esperienze religiose non erano patrimonio di pochi dotti – per lo più brahmani – ma riflettevano ansie e aspettazioni di un più largo strato di gente, non necessariamente di casta elevata, ma anche di gruppi sociali inferiori o infimi. La consistenza e il valore dell'insegnameto dei Siddha, gente non sempre colta e che anzi dell'incoltura menava talora vanto, non sta ovviamente nell'originalità e sistematicità filosofica, ma nella spontaneità e ricchezza delle immagini e dei simboli che pervade le loro stanze. Teoricamente, fa da sfondo la dottrina nāgārjuniana della vacuità (*śūnyatā*), la quale in pratica si traduce in varie forme di yoga – specialmente, come vedremo, quello sessuale – intese tutte a superare su diversi piani le dicotomie del *saṃsāra* e del *nirvāṇa*, il sole e la luna, il *prāṇa* e l'*apāna*, la luce e le tenebre, le vocali e le consonanti, *lalanā* e *rasanā* (equivalenti buddhisti di *iḍā* e *piṅgalā*, cioè i due canali di sinistra e destra) e via dicendo.

Molte di queste stanze sono scritte in un linguaggio volutamente criptico, chiamato, dai commentatori buddhisti, *saṃdhābhāṣā* o linguaggio intenzionale (*abhisaṃdhāya-bhāṣā*).[1] Questo linguaggio, simbolico e ambiguo (proprio non solo dei Siddha, ma della maggior parte dei Tantra di carattere più esoterico) serviva probabilmente a due scopi: nascondere il vero senso della dottrina ai non iniziati e suggerire, con la mobilità e convertibilità delle immagini, l'inadeguatezza del linguaggio logico e convenzionale a esprimere una realtà trascendente per definizione il linguaggio stesso.

1. Si veda Gnoli-Orofino, 1994, p. 51.

Questa divisione degli Āgama da noi fatta in due categorie è, come spesso accade, una divisione di comodo e, come tale, non deve essere presa in un senso troppo stretto. In moltissimi testi la ritualistica e i complicati schemi cosmogonici degli Āgama convivono pacificamente insieme con le più ardite affermazioni e concezioni di queste ultime scuole. Tale, per esempio, il caso della scrittura considerata da Abhinavagupta come la principale di tutte, il *Mālinīvijayottaratantra* (d'ora innanzi *Mālinīvijaya*, che vedremo spesso citato), il *Triśirobhairavatantra*, lo *Svacchandatantra*, il *Niśisaṃcāratantra*, il *Devyāyāmalatantra*, il *Siddhayogīśvarīmata* e numerosissimi altri. La maggior parte di queste scritture ci sono note soltanto attraverso citazioni e quindi interpretazioni di Abhinavagupta, né, stando così le cose, è sempre facile indovinarne il carattere e le tendenze precisi.

La *Luce dei Tantra* è principalmente un'illustrazione e commento del *Mālinīvijaya*, dov'è condensato – come dice Abhinavagupta – quanto vi è di più essenziale delle dottrine tantriche śivaite. Quanto dell'interpretazione di Abhinavagupta, in chiave rigidamente non dualista (*advaita*), corrisponda alla reale intenzione degli anonimi autori di quest'opera non è facile dire. Certo è che la concezione della Dea come Kālī o Kālasaṃkarṣiṇī (la «Dissolvitrice del tempo»), la quarta potenza o, meglio, la potenza di cui la triade Parā (la «Suprema»), Parāparā (la «Suprema-Infima») e Aparā (l'«Infima») è la concreta espressione, e che attraverso la loro attività si afferma e realizza, non è apertamente dichiarata nel Tantra. Secondo Alexis Sanderson, cui siamo debitori dei più informati studi sul Trika, il *Mālinīvijaya* è essenzialmente un Tantra dualistico.[1] Anche ammesso che sia vero, c'è tuttavia da osservare che per molti Tantra l'etichetta di dualistico o non dualistico non ha gran senso, vista la struttura composita di questi testi. Gli ignoti autori di essi attingevano dalle fonti più diverse, sì che troviamo spesso, in più Tantra, le medesime stanze, senza che sia possibile risalire alla fonte originale.

La venerazione da cui questi testi erano circondati, l'oscurità di certe parti e l'ambiguità di altre determinarono ben presto una vasta letteratura esegetica per opera di vari maestri, che non disdegnarono di condensare anche in opere originali e riassunti quello che secondo loro era il vero senso delle scritture. I più antichi maestri śivaiti di cui ci sia giunta, sia pure frammentariamente, qualche opera sono Bṛhaspati, autore di un trattato intitolato *Śivatanuśāstra*

1. Sanderson, 1992.

(«Il trattato del corpo di Śiva»)[1] e Sadyojyotis, alias Kheṭapāla, autore di numerose operette dottrinarie e speculative, di un commento versificato al *Rauravāgama* e di uno in prosa allo *Svāyambhuvāgama*.[2]

L'ordinamento delle dottrine e concezioni degli Āgama in un sistema coerente e omogeneo si deve in gran parte all'opera di questi due pensatori, vissuti probabilmente fra l'VIII e il IX secolo. Sia per Bṛhaspati sia per Sadyojyotis le anime individuali, limitate o minimali (*aṇu*) rimanevano, anche se liberate, per sempre diverse da Śiva. La scuola da loro promossa è nota col nome di Śaivasiddhānta che tanto significa quanto la «Vera dottrina śivaita». Ambedue sono frequentemente menzionati, e, come vedremo, anche confutati da Abhinavagupta.

I Tantra non sono le uniche opere śivaite avute per rivelazione. Due testi śivaiti di grande importanza non si presentano in veste di Tantra o di Āgama, ma di raccolte di aforismi o *sūtra*. La prima di queste, i *Pāśupatasūtra*, dettati da Lakulīśa, è l'opera più antica fino a noi pervenuta di una scuola religiosa śivaita.[3] La scuola cui questo testo appartiene, estintasi da parecchi secoli, era in altre epoche assai diffusa e fiorente nell'India. Il centro del suo culto, come indica il nome, era Śiva o Rudra nel suo aspetto di Paśupati, o Signore degli animali, identificati con le anime imprigionate nei legami della trasmigrazione. Uno degli aspetti più interessanti di questa scuola è costituito dal metodo che i devoti di Paśupati seguivano per arrivare all'unione (*yoga*) con Śiva e por fine al dolore. Insieme con certe usanze ascetiche comuni anche ad altre scuole – immersione nella cenere, recitazione di formule sacre, inni di lode, ecc. – ci troviamo qui davanti a diversi modi di agire atti a suscitare disprezzo e ludibrio negli altri. Lo *yogin*, il devoto, dev'essere privo di orgoglio, di sentimento dell'ego, e strumento essenziale per raggiungere questo fine era ritenuto il disprezzo altrui. Tale disprezzo, da parte sua, era raggiunto per mezzo della condotta intenzionalmente incoerente del devoto, che doveva aggirarsi nel secolo come un pazzo o un ubriaco, mostrare di dormire e russare, dimenarsi come scosso dal vento, zoppicare, simulare d'amare questa o quella, agire e parlare scriteriatamente. Altre regole da osservare – queste in onore di Śiva – erano un riso violento, canti, danze e una sorta di muggiti particolari. Le uniche pratiche yoghiche menzionate nel testo sono il controllo della respirazione e la concentrazione sul cuore, identificato con il centro

1. Le opere di Bṛhaspati non ci sono pervenute.

2. Una parte del commento allo *Svāyambhuvāgama* è stata recentemente edita da P.-S. Filliozat (1991).

3. I *Pāśupatasūtra* sono stati da me tradotti, si veda Gnoli, 1962, pp. 25-33. Si veda anche Hara, 1975.

stesso della personalità, il sé o *ātman*. La scuola dei seguaci di Paśupati non ebbe uno sviluppo particolare e, nonostante occupi un posto importante nella storia dello śivaismo, rimane pressoché estranea agli interessi di Abhinavagupta e dei suoi seguaci.

La seconda raccolta di aforismi, gli *Śivasūtra*,[1] è assai posteriore e ci introduce in una temperie religiosa e spirituale completamente diversa, quella stessa dove circa due secoli dopo vivrà e opererà Abhinavagupta. Gli *Śivasūtra*, secondo la tradizione, furono trovati incisi su d'una roccia, che in Kashmir ancora si mostra al viaggiatore, da un savio o asceta, Vasugupta, il quale visse tra la fine dell'VIII e i primi del IX secolo. Questi, oltre che trascrittore dei detti aforismi, estremamente concisi ed enigmatici e difficilmente intelligibili senza un commento, fu anche autore di un'importante operetta, cui accenneremo fra poco, la *Spandakārikā*.[2] Negli *Śivasūtra* la preoccupazione teoretica è del tutto subordinata alla pratica, nel senso che essi non vogliono essere nulla più che brevi accenni ai momenti essenziali della meditazione e teosofia śivaita, che il discepolo mandava a memoria, dopo averne udito la spiegazione dal maestro. Alcuni di questi aforismi sono specialmente importanti e ricchi di eco, soprattutto per gli sviluppi che hanno, in progresso di tempo, subìto i concetti in essi così brevemente e cripticamente accennati. Tra questi ricordo qui i due *sūtra* I, 5: «Il tremendo [Śiva nella sua ipostasi terrifica di Bhairava] è sforzo» e I, 12: «Gli stadi della meditazione yoghica sono stupore». Il primo contiene già in embrione il concetto dell'Io, del pensiero pensante come sforzo, tensione, movimento, ricerca, elaborato dalla posteriore scuola del Riconoscimento. Nel secondo troviamo adombrato il concetto di *camatkāra* o dell'esperienza religiosa ed estetica come una gustazione meravigliosa, stupefacente – meraviglia e stupore davanti alla rottura del mondo empirico e alla intrusione improvvisa di un'altra dimensione della realtà – che fa il suo definitivo ingresso nel pensiero dell'India con Utpaladeva e Abhinavagupta. La seconda opera di Vasugupta, la *Spandakārikā*, è scritta in uno stile assai meno criptico e volutamente difficile. *Spanda* significa in sanscrito movimento, vibrazione, energia. La *Spandakārikā* è, in questo senso, l'insieme delle «stanze (*kārikā*) del movimento». Secondo Vasugupta e il suo discepolo (o discepolo d'un suo discepolo) Kallaṭa, vissuto anche lui in Kashmir verso la metà del IX secolo,[3] la realtà ultima delle cose non è immo-

1. Gli *Śivasūtra*, insieme col commento di Kṣemarāja, sono stati tradotti in italiano da Torella (1979b).

2. Da me tradotta, insieme con la *vṛtti* di Kallaṭa (Gnoli, 1962, pp. 51-82). Si vedano anche Dyczkowski, 1992, e Singh, 1980.

3. Secondo alcune fonti, l'autore della *Spandakārikā* non sarebbe Vasugupta ma Kallaṭa.

ta e cristallina coscienza – essere intelligenza beatitudine – come volevano le scuole del Vedānta, ma movimento, energia, forza incessante, non segregata dal mondo ma piuttosto principio attivo, fonte delle innumerevoli creazioni e dissoluzioni, cosmiche e individuali. Movimento e vibrazione nel momento teoretico e meditativo, lo *spanda*, nel momento religioso e devozionale, si identifica con Śiva, l'autore, come vedremo, delle cinque operazioni,[1] benefico e tremendo insieme. Questi due momenti – quello teoretico e quello religioso –, come di solito accade nel pensiero dell'India, non sono in contrasto vicendevole né rappresentano l'uno il superamento dell'altro, ma si alternano in modo equanime nella mente del devoto. Questo movimento si identifica con la coscienza, con il sé, è la stessa forza del sé, da cui tutto dipende e su cui tutto riposa. Non identificabile in nessun pensiero – esso sarebbe automaticamente pensato, dunque morto, limitato –, lo *spanda* è piuttosto il principio dove nasce e dove insieme si spegne questo o quel pensiero, il punto di connessione ideale, mai pensato, ma pensante, che collega due pensieri, due immagini tra loro. «Quella realtà» dice Kallaṭa «dalla quale, mentre uno è mentalmente tutto occupato su di un dato oggetto, nasce improvvisamente un altro pensiero, è, secondo noi, lo schiudersi, la causa del pensiero stesso. Tale realtà, sennonché, deve essere scorta dallo *yogin* da se stesso, sperimentata come quella che pervade interiormente due pensieri».[2] Ma se questa realtà è piena e perfetta, libera e autosufficiente, come mai da essa nascono i vari pensieri limitati, le cosiddette rappresentazioni mentali, che stanno all'origine della trasmigrazione stessa e quindi del dolore? La manifestazione del pensiero pensato non è dovuta – risponde questa scuola – a nessuna causa estrinseca, ma alla volontà stessa di Śiva, della coscienza, del movimento, che liberamente, di per se stessa, si offusca, come liberamente di per se stessa si illumina. Questa sua attività gratuita è, com'è noto, chiamata, con un termine famoso nel pensiero dell'India, la sua magia, la sua *māyā*.

Questa realtà del movimento o dell'energia – la quale è la stessa forza dell'Io, che tutto brucia e dissolve – ci si dà nei momenti di più forte sentimento ed emozione, nella paura, nella gioia, nell'amore, nell'incertezza, e lì possiamo sorprenderla nella sua forma più pura: inquinata però sempre, qui nel piano del relativo e del māyico, dal contatto coi sensi, con la mente, col respiro, col corpo. Questa realtà, in altre parole, non la cogliamo nella sua forma originale, ma attraverso lo schermo del sensibile e delle potenze offuscatrici dell'Io puro, che creano e sorreggono il mondo sensibile. Lo *yogin* che

1. Si veda sotto, p. XLIII.
2. *Ad* SpK, III, 9.

vuole raggiungere, sorprendere questa realtà nella sua purezza, deve quindi riuscire a tacitare la scossa o perturbazione (*kṣobha*) «egoica» – dell'io limitato, individuato nel corpo, ecc. – presente in questi momenti, i quali, colti nella loro immediatezza sensibile, non hanno naturalmente valore alcuno, ma precipitano sempre di più chi li prova nella ruota eterna della trasmigrazione.

Secondo Kṣemarāja, discepolo di Abhinavagupta, lo *yogin* deve in questi momenti riuscire a «bloccare», a riassumere dentro di sé, improvvisamente, così come una tartaruga le sue membra, lo spiegamento della sua energia psichica, le sue operazioni mentali. In tal modo, soppresso il flusso del pensiero discorsivo e fattosi nello *yogin* una specie di vuoto mentale, la realtà gli si dà in tutta la sua purezza.[1] Non più il «movimento» nelle sue manifestazioni particolari, ma il «movimento» nella sua totalità, che, in base al principio fondamentale che «l'ignoranza è il mezzo della conoscenza», brilla e si afferma proprio mediante i vari movimenti, sentimenti, emozioni, ecc., particolari, di per se stessi offuscatori. La realtà psichica, la realtà in generale, ha sempre due facce e gli stessi sentimenti o potenze dell'anima che ci offuscano e legano maggiormente al sensibile sono anche strumento di illuminazione e liberazione.

MAESTRI E PENSATORI KASHMIRI DEL IX E DEL X SECOLO

Sia Vasugupta sia Kallaṭa erano kashmiri. Il Kashmir, dal IX al XII secolo, fu in effetti una delle regioni dell'India di maggiore cultura e sapere. I templi e le fondazioni religiose che si elevavano sulle rive della Vitastā (la odierna Jhelum) erano frequentati da dotti e *yogin* venuti da ogni parte dell'India. Oltre ai maestri della scuola del Movimento (*spanda*) cui abbiamo accennato, i discenti e gli *yogin* potevano frequentare quelli della scuola della Triade (*trika*), che divideva il tutto in tre piani, quello Supremo, quello Supremo-Infimo e quello Infimo, quelli della tradizione del Kula o famiglia delle potenze divine, quelli della corrente del Krama, con le sue meditazioni sulle ruote delle dee, quelli a metà śivaiti a metà viṣṇuiti, di cui il più insigne rappresentante era Vāmanadatta, quelli che parteggiavano per una rivelazione o folgorazione improvvisa, com'è quella esposta nelle stanze d'un altro famoso Tantra kashmiro, il *Vijñānabhairava*.[2]

Yogin e devoti si vantavano del numero di maestri che avevano

1. PH, 18.
2. Si veda Sironi, 1989.

ascoltato e arricchito il loro sapere. Abhinavagupta, al principio del *Tantrāloka* e, più ancora, nelle stanze finali, menziona parecchi dei suoi maestri, taluni dei quali sono per noi soltanto un nome. Nella tradizione del Kula il maestro più importante che ebbe Abhinavagupta fu Śambhunātha insieme con la sua concelebrante o partner (*dūtī*) Bhagavatī. Śambhunātha, originario di Jalandhara, discepolo di Somadeva e questi a sua volta di Sumati, a quanto pare non scrisse nulla, ma certo fu largo del suo sapere al discepolo, che lo menziona ripetutamente nel corso del *Tantrāloka*, attribuendogli numerose interpretazioni di riti o di passi specialmente ambigui o difficili. La scuola cui apparteneva Śambhunātha è quella detta Kula (lett. «famiglia»), una corrente estremista affine al Trika, che predicava la non dualità. La dottrina śivaita si divide, secondo Abhinavagupta, in due rami, quello che fa capo a Lakulīśa (l'autore, come si è visto, dei *Pāśupatasūtra*) e quello che risale a Śrīkaṇṭha – una particolare ipostasi di Śiva –, di cui furono discepoli tre leggendari maestri, Tryambaka (o Tryambakāditya), Āmarda e Śrīnātha. Negli insegnamenti di questi tre maestri predominano rispettivamente la non dualità, la dualità e la dualità-non dualità. Da Tryambaka, attraverso una sua figlia, discende una quarta linea spirituale (chiamata «Tryambaka a metà»), identificabile con la scuola Kula, la prima di cui Abhinavagupta fa menzione nel *Tantrāloka*.[1]

Il Kula è religiosamente la famiglia, l'insieme delle potenze divine che reggono il tutto. Śiva è il signore del Kula, Kuleśvara, così come le Dea è Kaulikī, la «Capofamiglia». Questo stesso nome lo troviamo anche in Tantra buddhisti, come per esempio il *Cakrasaṃvara*, dove Kaulikī si identifica con Vajravārāhī, la «Scrofa adamantina», che personifica la vacuità (*śūnyatā*). In questo testo, trentasei *yoginī* diventano, in una rotazione incessante, ciascuna a suo turno, la «Capofamiglia», nella dinamica della meditazione maṇḍalica. Un altro significato attribuito da queste scuole alla parola Kula è quello di «essenza». Il Kula è in questo senso il nucleo centrale, il cuore delle dottrine tantriche. «Un uomo» dice una stanza frequentemente citata «dev'essere *kaula* [cioè, seguace, adoratore del Kula] nel suo intimo, *śaiva* davanti ai suoi familiari e, davanti agli occhi del mondo, scrupoloso osservante del Veda». *Kaula*, dunque, oltre il suo senso letterale di seguace della scuola o metodo Kula (*kulaprakriyā*) designa anche in senso lato chi aderisce intimamente allo spirito del tantrismo. Il Kula è l'essenza, l'anima dei testi sacri. «L'aroma è l'essenza dei fiori,» leggiamo nel *Tantrāloka* «l'olio è l'essenza del sesamo e il Kula è l'anima delle scritture».[2] «Il Kula» spiega ancora A-

1. Si veda sotto, XXXVI, 11-15; XXXVII, 60-62.
2. Si veda sotto, XXXV, 34.

bhinavagupta «è, di Parameśvara, la potenza, il potere, la superiorità, la libertà, il vigore, la forza, l'ammasso (*piṇḍa*), la coscienza, il corpo».[1] Il Kula non è una scuola definita che proponga speciali dottrine filosofiche, ma piuttosto una tendenza esoterica ed estremista dove confluiscono le pratiche e i culti più disparati. Tra gli elementi discernibili in questi testi sono certe intuizioni dell'esoterismo buddhista, l'insegnamento dei Siddha o Perfetti, l'aspirazione al superamento di puro e impuro con metodi trasgressivi e contrari all'ortodossia brahmanica, quali pratiche sessuali, allucinazioni funerarie, possessioni diaboliche. Nel tempo e in determinati ambienti questi culti e queste pratiche, espressione dell'inesauribile folklore dell'India, si erano arricchite di nuove giustificazioni e interpretazioni. Abhinavagupta si situa al punto terminale di questo processo, che, con lui, raggiunge la massima sofisticazione. All'origine di questa scuola troviamo un maestro semileggendario, il Siddha Matsyendranātha (Macchandanātha, Mīnanātha), vissuto, secondo Jayaratha, nel grande *pīṭha* («luogo santo») di Kāmarūpa. Nel *Tantrāloka*, Matsyendranātha ci è presentato come il rivelatore (*avatāraka*) delle sacre scritture del Kula nel Kaliyuga. Il Kula, così come ce lo presenta Abhinavagupta, è un metodo più breve (ma, come tale, più violento) degli altri, il quale richiede da parte di quanti lo seguono (i cosiddetti eroi, *vīra*) speciale coraggio e prontezza, insomma un più alto grado di elevazione spirituale. Non solo. In alcuni Tantra, citati da Abhinavagupta, il Kula ci si configura come una società segreta. I riti collettivi, ecc. debbono essere celebrati solo tra discepoli di una medesima linea spirituale (*saṃtāna*). Le *mudrā*, i nomi, ecc. sono veri e propri segni di riconoscimento attraverso cui i discepoli di una data «corrente di conoscenza» si riconoscono l'uno con l'altro. Significativa è, a questo proposito, la conclusione di Abhinavagupta: «Chi, conoscendo questi segni convenzionali, gira desideroso di perfezioni per le varie sedi, ottiene in breve tempo dalla bocca delle *yoginī* quanto desidera».[2] Questa menzione della «bocca delle *yoginī*» merita che ci soffermiamo un istante. Come nella scuola Krama, così nella corrente del Kula grande importanza hanno le donne, chiamate *yoginī* o *dūtī*. Il maestro, durante la celebrazione dei riti, ecc., dev'essere necessariamente aiutato da una coadiutrice o *dūtī*. «Nel metodo Kula» osserva Jayaratha «senza la *dūtī* non si può celebrare con successo rito alcuno».[3] La conoscenza è trasmessa al discepolo dalla bocca della *yoginī*. Come ogni altro maestro del Kula, anche Śambhunātha aveva la

1. Si veda sotto, XXIX, 4.
2. Si veda sotto, XXIX, 40.
3. TĀV, I, 13.

sua *dūtī*, rispettosamente salutata da Abhinavagupta col nome di Bhagavatī. Numerosi erano in effetto nella scuola Kula i riti di carattere erotico. Insieme con l'unione sessuale (*maithuna*) il Kula permette l'uso della carne (*māṃsa*) e di bevande inebrianti (*madya*). «L'uso delle tre M» leggiamo nello *Yogasaṃcāratantra* «aiuta a ottenere uno stato di beatitudine perfetta, il *brahman*».[1]

La tradizione del Kula viene, in alcuni testi, divisa in quattro grandi correnti (*āmnāya*), quella dell'est, quella del sud, quella dell'ovest e quella del nord. Mentre alla prima appartengono le scritture del Trika, i testi principali della corrente del sud sono quelli afferenti alla scuola detta Śrīvidyā, dallo speciale *maṇḍala* in essa venerato. La scuola del nord (probabilmente associata con l'Uḍḍiyāna, l'attuale Swat) comprende le scritture del Krama, mentre i testi di maggior rilievo della scuola occidentale sono quelli incentrati su una speciale ipostasi della Dea, chiamata Kubjikā (la «Curva»). Come la precedente ripartizione degli Āgama in tre categorie, anche questa suddivisione della tradizione del Kula in quattro scuole è piuttosto artificiale. Uno dei testi principali della scuola occidentale, il *Kubjikāmata* (originato, probabilmente, ai bordi della catena del Himālaya occidentale o forse anche nel versante occidentale del Dekkan e pervenutoci in varie recensioni), descrive, per esempio, *mantra*, divinità e concezioni che ritroviamo, quasi identiche, nella scuola del Trika. Gli ignoti *yogin* autori di queste opere non erano generalmente sedentari, e nel loro vagare narravano delle loro rispettive linee spirituali, trovavano in alcune conferma alle proprie concezioni e identità, ne ripudiavano altre, trascrivevano stanze e interi capitoli di Tantra che li interessavano, li incorporavano nelle proprie scritture, per variamente trasmetterli ai discepoli. Nell'ambito di una stessa tradizione – per esempio il Kula – le varie scuole di fatto si intersecano l'una con l'altra, rendendo spesso difficile identificarne il nucleo o i tratti originari.

Tra le varie correnti del Kula, quella che maggiormente si affermò in Kashmir fu la corrente del Trika o «triade», che nel corso del tempo e nell'interpretazione abhinavaguptiana perse certe crudezze di carattere orgiastico e popolare (di cui fu, come vedremo, accusata dal giaina Somadeva) assumendo via via i tratti di un sistema raffinato e sofisticato di riti e meditazioni.

Il Tantra più importante di questa scuola fino a noi pervenuto è la «Trentina della Suprema» (*Parātriṃśikā* o *Parātrīśikā*), un breve testo di poco più che trenta versi, due volte commentato da Abhinavagupta.[2]

1. Si veda sotto, XXIX, 96 sgg.
2. Si veda Gnoli, 1978 e 1985.

La scuola Tryambaka (volgarmente Teramba) è menzionata da Abhinavagupta subito dopo la tradizione del Kula. Nella *Śivadṛṣṭi* Somānanda dice di essere il diciannovesimo discendente di Tryambaka. Dei primi quattordici maestri dopo Tryambaka Somānanda non menziona neppure il nome. Gli ultimi prima di Somānanda sono, in linea diretta, Saṅgamāditya, Varṣāditya, Aruṇāditya e Ānanda, maestro di Somānanda. Dopo Somānanda la sua linea spirituale continua, in ordine di successione, con Utpaladeva, Lakṣmaṇagupta e Abhinavagupta. Della scuola che fa capo ad Āmarda (Āmardaka) poco sappiamo. Abhinavagupta si limita semplicemente a menzionare, come suo maestro di questa scuola, Vāmanātha, che ebbe, a sua volta, come maestro, Eraka, chiamato anche Naverakanātha e Navera.

Maestro di Abhinavagupta nella linea iniziata da Śrīnātha fu il «figlio di Bhūtirāja», con il favore del padre (*svapitṛprasāda*), e, secondo quanto dice Jayaratha, Bhūtirāja stesso e Maheśvara, chiamato altrove, dice sempre Jayaratha, coi nomi di Parameśa e Īśa. Questo Maheśvara, secondo Jayaratha, fu maestro di Abhinavagupta anche nella scuola discendente dalla figlia di Tryambaka (cioè il Kula). Bhūtirāja insegnò ad Abhinavagupta un *mantra* assai importante, la cosiddetta Brahmavidyā. Sia Bhūtirāja sia Maheśvara sono da Abhinavagupta chiamati incarnazione di Śrīkaṇṭha, ossia di Śiva. Un passo di un'opera ignota di Bhūtirāja è citato da Maheśvarānanda nella *Mahārthamañjarī*.[1]

Gli insegnamenti di questi maestri (ma Abhinavagupta ne menziona altri ancora, che incontreremo nel corso dell'opera) erano, come s'è accennato, per lo più segreti e impartiti a pochi eletti. Quelli del Kula si rivolgevano ai cosiddetti eroi, che facevano uso di sostanze proibite (alcol, fluidi sessuali, ecc.) allo scopo di determinare uno stato di esaltazione favorevole al superamento di tutte le convenzioni umane, del puro e dell'impuro, dell'ammesso e del proibito, e realizzare così la suprema uguaglianza o equanimità (*samatā*).

Non sempre questi asceti e maestri erano, dai benpensanti contemporanei, guardati con benevolenza, e in effetto, fra tanto proliferare di sette e conventicole segrete, non dovettero mancare impostori e profittatori, maestri comunque che, per dirla con Abhinavagupta, della parola verità non sapevano neanche le sillabe che la compongono.[2] Verso la fine dell'XI secolo Śaṅkaravarman, re del Kashmir (883-902 ca) bandì (racconta il logico kashmiro Jayanta) una setta buddhista, quella dei «Vestiti d'azzurro», i cui membri si

1. Si veda MM, p. 122.
2. PTV, stanze finali, 17.

univano sessualmente sotto un manto di questo colore.[1] Il suo successore (939-948 ca) Yaśaskara dimostrò a sua volta scarsa simpatia per i culti tantrici, in cui vedeva un pericolo per l'ordine stabilito, tanto da fare imprimere sulla fronte di un loro esponente, Cakrabhānu, un famoso maestro della scuola Krama, il marchio infamante di un piede di cane.[2] I falsi maestri tantrici, poco tempo dopo, furono facile bersaglio alla satira del poeta kashmiro Kṣemendra, di poco posteriore ad Abhinavagupta. Trighaṇṭika, il protagonista di una delle sue operette, è un sedicente maestro della scuola estremista del Kula, cialtrone, avido, sozzo, ubriacone e lussurioso.[3] Sui seguaci del Trika, bevitori, mangiatori di carne e dediti al sesso, si appuntarono gli strali di Somadeva, un monaco giaina dell'India meridionale, vissuto nel X secolo, che li critica nel suo *Yaśastilaka*.[4] In una scultura buddhista del Gandhāra, studiata da Giuseppe Tucci, compare per dileggio un asceta śivaita che si masturba, probabilmente con l'intento di riempire in questo modo il vaso sacrificale.[5] In realtà i buddhisti non avevano gran che da scandalizzarsi, perché di questa pratica si fa esplicita menzione proprio in un famoso testo tantrico buddhista, il *Laghukālacakratantra*.[6]

Le scuole mistiche e religiose, śivaite o anche buddhiste, non erano tuttavia le uniche a prosperare in Kashmir: gli studi grammaticali, la logica, l'esegesi vedica, la poesia trovarono nei circoli dotti di Śrīnagar ospitalità favorevole e sicura. Speciale fortuna ebbero nell'antico Kashmir la speculazione retorica ed estetica, gli studi sulla danza e sul teatro. Alla corte del re Avantivarman (855-883 d.C.) – sotto il cui regno fiorì Kallaṭa – vissero, per esempio, il poeta Ratnākara, autore del *Haravijaya*, la «Vittoria di Śiva», il più lungo poema d'arte (*kāvya*) in sanscrito, e Ānandavardhana, grande retore, poeta e pensatore insieme, autore di un'opera giustamente celebre sulla natura del linguaggio poetico (tradotta anche in italiano),[7] lo *Dhvanyāloka* (la «Luce del senso poetico»), che sarà, più di un secolo dopo, magistralmente commentata da Abhinavagupta.

1. Si veda Ruegg, 1984, p. 377.
2. Si veda RT, VI, 108.
3. *Narmamālā, parihāsa* III.
4. Si veda Dyczkowski, 1987, pp. 14-17.
5. Si veda Tucci, 1968, pp. 289-92.
6. V, 121.
7. Si veda Mazzarino, 1982. Sulle poetiche dell'India in generale, si veda Gnoli, 1968.

Sia Vasugupta che Kallaṭa – gratificato da Kalhaṇa con l'epiteto di *siddha*, «perfetto» – furono soprattutto degli *yogin*, esclusivamente interessati alla realizzazione pratica. Tra la fine del IX e gli inizi del X secolo gli insegnamenti śivaiti furono elaborati filosoficamente da due pensatori di eccezionale importanza, Somānanda e il suo discepolo Utpaladeva, vissuti entrambi in Kashmir. L'opera principale di Somānanda, la *Śivadṛṣṭi* (il «Sistema di Śiva») fu commentata da Utpaladeva, che da parte sua scrisse il principale testo filosofico dello śivaismo kashmiro, l'*Īśvarapratyabhijñākārikā* («Stanze del riconoscimento del Signore»), da lui stesso spiegata in due commenti, uno assai breve (*vṛtti*)[1] e l'altro lungo e complesso (*ṭīkā*).[2] Quest'ultimo commento, che ci è pervenuto solo frammentariamente, fu a sua volta commentato da Abhinavagupta nelle sue *Considerazioni sul commento lungo alle Stanze del riconoscimento.* Abhinavagupta, sulle *Stanze del riconoscimento*, scrisse più tardi anche un commento indipendente, *Considerazioni sulle Stanze del riconoscimento*, che è forse la sua ultima opera. Somānanda e Utpaladeva sono rigidamente non dualisti. Il mondo, la molteplicità, non è altro che l'espressione di Śiva, il quale si attua e realizza nella pienezza della sua libertà proprio attraverso la molteplicità stessa. Tutto quello che vediamo intorno a noi, noi stessi, non è altro che Śiva, e compito del devoto è riconoscersi per tale.

Con Somānanda e Utpaladeva siamo dunque arrivati ad Abhinavagupta, che fu discepolo di Lakṣmaṇagupta, discepolo a sua volta di Utpaladeva. Abhinavagupta, nato intorno alla metà del X secolo d.C., fu insieme mistico profondo e uno dei più brillanti pensatori dell'India. Le opere da lui scritte, di cui alcune perdute, sono moltissime e si possono dividere in tre grandi gruppi, costituiti dalle opere filosofiche, da quelle di mistica e da quella di retorica ed estetica.[3] Alle opere filosofiche (i commenti alle *Stanze del riconoscimento* di Utpaladeva) abbiamo già accennato. Le sue opere religiose più importanti sono il commento lungo alla *Parātriṃśikā*[4] e il *Tantrāloka.* La linea spirituale che fa capo a Somānanda non è certo l'unica a essere seguita da Abhinavagupta, anche se, filosoficamente, la più

1. Il testo completo della *Vṛtti* è stato recentemente edito e tradotto in inglese da R. Torella (1994b).

2. Si veda sotto, I, 216 e nota.

3. Si veda sotto, pp. LXXVII sgg.

4. Si veda Gnoli, 1985. La *Parātriṃśikā* è chiamata da Abhinavagupta col nome di *Parātrīśikā*, la «Suprema signora dei tre (o delle tre)», probabilmente perché egli pensava che a trentacinque stanze mal si addicesse il nome di trentina.

rilevante. Un'altra linea importante, soprattutto religiosamente, fu quella di Śambhunātha, maestro (come si è già accennato) di Abhinavagupta nella corrente del Kula. L'esegesi abhinavaguptiana del *Mālinīvijaya* dipende strettamente dagli insegnamenti di questo maestro. Abhinavagupta fu anche il più originale e geniale rappresentante della speculazione retorica ed estetica dell'India coi suoi commenti allo *Dhvanyāloka* di Ānandavardhana e al *Nāṭyaśāstra*, una sorta di enciclopedia del teatro e della danza, attribuita a Bharata (IV-V secolo d.C.). Nel corso dell'estesissimo commento a quest'opera egli espose e giustificò brillantemente la sua teoria dell'esperienza estetica come un conoscere indipendente da ogni associazione con l'io e con il mio.[1]

LA SPECULAZIONE BUDDHISTICA E GRAMMATICALE

Ma torniamo a Somānanda e a Utpaladeva: Śiva, nei suoi due aspetti di dissolutore, riassorbitore (il tremendo, Bhairava) e di benefico, riparatore (Śiva), è, per essi, la coscienza, il pensiero, l'Io stesso, il quale nel momento religioso si condensa appunto nell'immagine terrifica o serena del Dio, che, attraverso la sua intrinseca energia o potenza, simboleggiata religiosamente dall'immagine femminile della Dea, si esprime nel vario dispiegarsi del tutto, il quale non è altro che il suo stesso corpo, egli stesso. Anche i pensatori buddhisti avevano tuttavia affermato una cosa assai simile, identificando il corpo mistico del Buddha con la parte più intima e ineffabile della realtà: in che cosa dunque si diversificano gnoseologicamente, a parte le differenti parole, tali due concezioni? Mentre l'idealismo buddhistico aveva separato i due momenti della conoscenza in percezione diretta, spettatrice della realtà, e in rappresentazione soggettiva, discorsiva, creatrice e percettrice di errori, Somānanda e Utpaladeva affermano tutto al contrario che tra questi due momenti non c'è differenza di qualità, ma solo di grado. Il momento discorsivo, il pensiero, non è altro se non il naturale svolgimento, l'irraggiamento del primo, in cui risiede già implicito e infuso, così come il pavone, con tutto il variopinto splendore delle sue penne, è tutto presente in potenza nell'uovo. Se tale concezione si afferma in tutta evidenza soltanto con questa scuola, essa non sorge dal nulla, ma mette le sue radici nell'opera di un pensatore, vissuto circa sei secoli prima, Bhartṛhari, autore di un'importantissima opera

1. Si veda Gnoli, 1968.

filosofica e grammaticale al tempo stesso, intitolata *Vākyapadīya* («Della frase e della parola»).[1] Secondo Bhartṛhari, tra il puro dato dell'osservazione, da lui chiamato, con un termine che troveremo anche in queste scuole, «luce», e il pensiero riflesso non c'è soluzione di continuità. Un mondo di sensazioni e di osservazioni pure escluse le une dalle altre, non connesse e unificate, anche se in modo ancora inevidente, dall'attività cosciente e riflessa del pensiero è, in realtà, solo un'astrazione della nostra mente e di fatto non esiste. In ogni nostro percepire, nella stessa «luce» c'è già, sia pure non ancora svolto e come in germe, un certo pensiero, un certo linguaggio (pensiero e linguaggio sono per Bhartṛhari identici), un'impressione di vocalità. Senza questo pensiero, questo movimento unificatore che dà, per così dire, vita e organico correlarsi ai dati sconnessi e discontinui della luce, questi (dice Bhartṛhari) non sarebbero che un nulla. «Non c'è a questo mondo percezione» così in due stanze famose «non accompagnata dalla parola, e ogni conoscere appare, per dir così, penetrato dalla parola; se questa vocalità, eterna com'è, s'involasse dal conoscere, la luce non lucerebbe. Questa vocalità è infatti materiata di pensiero».[2]

LA LUCE («PRAKĀŚA») E IL PENSIERO («VIMARŚA»)

L'intuizione di Bhartṛhari è ripresa più di cinque secoli dopo dalle scuole śivaite del Kashmir, le quali venerano in lui uno dei loro maggiori maestri. La luce senza il pensiero, dice il discepolo di Somānanda, Utpaladeva, e due generazioni più tardi Abhinavagupta, è come un cristallo in cui si riflettono senza vita le statiche e discontinue ombre delle cose.[3] Ripigliando la stanza citata di Bhartṛhari, Abhinavagupta dice che ciò che rende diversa la luce da tutto ciò che è insenziente è la conazione, la tensione che la anima, il pensiero, l'Io (*aham*).[4] La luce e il pensiero sono insomma due facce di una medesima realtà e, come il pensiero contiene un elemento percettivo, senza cui non sarebbe che nome inane, così la luce è sempre, sia pure in modo talvolta non ravvisabile, riflessa, e questa riflessione è appunto ciò che le dà vita e la distingue dall'inerzia della materia. La luce e il pensiero, ossia la coscienza, l'Io che in tali due aspetti davanti a noi si fenomenizza, abbraccia la realtà

1. Si vedano Biardeau, 1964 e Subramania Iyer, 1969.
2. VP, I, 115-16.
3. ĪPK, I, 5, 11 e commenti.
4. Si veda, p. es., LV, 1, 5, 13-14.

tutta. Le cose che vediamo intorno a noi, e con esse i nostri stessi moti interiori, altro non sono, dicono gli śivaiti, se non immagini (*ābhāsa*), libere manifestazioni della forza dell'Io, che attraverso di esse si esprime e afferma.

Contrariamente alla dottrina dei buddhisti, per gli śivaiti, come già per Bhartṛhari, una conoscenza assolutamente priva di rappresentazioni mentali, di pensiero, non esiste. La conoscenza priva di rappresentazioni soggettive non è altro se non una rappresentazione discorsiva in nuce, potenziale – una cosiddetta impressione discorsiva contratta –, la quale prende appunto questo nome per il fatto che, rispetto all'impressione discorsiva dispiegata, distratta, costituita da una molteplicità di idee distinte l'una dall'altra, è priva di altrettale molteplicità. Nella conoscenza sensibile, quanto appare non è dunque il particolare dei buddhisti, bensì un'oggettività, un'«occeità» (*idaṃtā*) generica che non si è ancora dipanata nelle idee discorsive contenute in nuce dentro di esse e che, per così dire, fa tutt'uno con l'io, con l'«iità». Se il conoscere va dall'io verso il molteplice, questo è già contenuto nell'io, nel primo momento della coscienza, da cui solo successivamente si svolge, diverso solo in apparenza dall'io stesso. La cosa così come noi la vediamo, limitata dal tempo e dallo spazio, nasce, dunque, soltanto da una progressiva solidificazione di questo primitivo nucleo incandescente, che a poco a poco, attraverso una serie di stati variamente immaginati dai teologi e che il discepolo mediante opportune meditazioni ed esercizi deve ripercorrere a ritroso, si condensa sempre di più. Se questo stadio di coscienza, in cui l'oggetto apparituro non si è ancora differenziato ma vibra in unità con la coscienza, è la premessa necessaria di ogni conoscere ed è come tale presente in tutti gli uomini, qualunque sia il loro grado di evoluzione spirituale, non tutti ne sono però consapevoli. La maggior parte di essi è troppo debole, impotente ad accedere fino a questa zona più profonda del proprio io e sperimentarla nella sua pienezza. Tra noi e l'esperienza di questa luce si frappone insomma una specie di schermo che ce ne vela l'apparenza. Questo schermo non è naturalmente un'entità a sé stante – in questo caso l'Io, il pensiero, non sarebbe più l'unica realtà –, ma non è altro che l'espressione della libertà stessa della coscienza, che, come magia, *māyā*, vela e offusca se stessa a se stessa. Se questa macchia, questa magia, non esistesse e ognuno potesse già sperimentare questo primo momento del conoscere in tutta la sua pienezza, noi saremmo già liberati: tutti i nostri sforzi ulteriori, i libri, la parola, il pensiero stesso sarebbero ormai inutili. L'insegnamento, l'esercizio, la contemplazione non hanno come meta altro che l'eliminazione di questa magia che ci proibisce di vivere e sentire in tutta la sua plenitudine questo momento prediscorsivo del

conoscere, in cui la realtà appare così come essa veramente è, prima dell'intervento del pensiero – del pensiero discorsivo s'intende – concepito nei termini di una specie di potenza offuscatrice e differenziatrice.[1]

LA VOLONTÀ

Questa teoria di una solidificazione progressiva e della presenza della cosa apparitura, con tutte le sue determinazioni, nell'Io stesso trova la sua giustificazione, secondo Somānanda e i suoi successori, nell'analisi psicologica della volontà, del momento cioè in cui si affaccia alla nostra coscienza il desiderio di fare alcunché. Tutto quello che esiste, prima di apparire e spiegarsi distintamente al nostro pensiero e di tradursi infine in azione, preesiste nella volontà. Ogni nostra conoscenza o attività è preceduta da una specie di sforzo, di conazione o tensione, la quale costituisce, per così dire, non solo il germe da cui questa conoscenza nasce, ma ciò in cui essa è anche contenuta in stato sottile. Questo sforzo o conazione – che forma il presupposto stesso di ogni nostro conoscere e agire e che non è, in ultima analisi, se non un conoscere e agire più profondo,[2] vale a dire l'Io stesso – non può mai essere naturalmente espresso in parole. Le parole appartengono, in effetti, al dominio della conoscenza, di ciò, dunque, che nasce dalla volontà, ma che non può mai esprimerla o circoscriverla, senza che questa non si sottragga automaticamente a chi vuole così limitarla, per diventare la forza che consente lo svolgersi di quest'espressione o definizione medesima.[3]

Nella volontà, in questa prima vibrazione creativa che solca il mare tranquillo della coscienza, preesiste, si è detto, tutta la molteplicità. Le rappresentazioni iniziali del vasaio o del tessitore che intendono fare un vaso o un panno sono fin dal principio predeterminate dall'oggetto voluto. Questa presenza dell'oggetto futuro nella volontà è, secondo Utpaladeva e Abhinavagupta, una vera e propria necessità logica. Se tutta la molteplicità futura non fosse già contenuta nella volontà, perché mai (essi osservano) quello che nasce dal momento iniziale che precede, per esempio, l'azione di fare un vaso e, prima ancora di essa, la conoscenza precisa e determinata di ciò che si è in procinto di fare, è appunto un vaso e non

1. Su tutto ciò, si veda BV, vol. I, p. 75 e sotto, I, 239.

2. Si veda, p. es., LV, I, 5, 15 sgg.

3. Sulla volontà si veda innanzitutto Gnoli 1959a e i testi quivi citati. Si veda inoltre BV, vol. II, pp. 174, 233.

qualche altra cosa? Questa volontà e conazione è, insomma, predeterminata da tutta la molteplicità futura, che sussiste in essa con tutte le sue infinite distinzioni. Secondo Somānanda, nella volontà si possono distinguere due momenti. La volontà vera e propria appare solo nel secondo di essi. Il primo consiste in una specie di onda o vibrazione impercettibile che solca appena le acque tranquille della coscienza.

Questa tensione, questo primo momento della volontà, è avvertibile, dice Somānanda, nel «luogo del cuore», durante ogni stato di emozione violenta, sia essa sorpresa, amore o terrore.[1] La volontà non è solo un concetto astratto, ma una esperienza. Un'idea analoga, due generazioni prima di Somānanda, fu espressa, come abbiamo veduto, da Kallaṭa.

LA TEORIA DELLE IMMAGINI («ĀBHĀSA»)

Questo nucleo di coscienza si rifrange, nel piano discorsivo, in innumerevoli aspetti o immagini (*ābhāsa*), capaci di essere ciascuno associato con una parola. Questi *ābhāsa* ci possono apparire isolati (nel qual caso si ha la cosiddetta generalità, come, per esempio, l'idea e parola «vaso», comune a tutti gli infiniti vasi) o aggregati con altri (il vaso rotondo, allungato, ecc.). Questa aggregazione, per cui certi *ābhāsa* possono unirsi con altri e certi no, è, in ultima analisi, voluta dalla legge di necessità, stabilita dal Signore, che, come s'è visto, si identifica con la libertà stessa dell'Io. Due *ābhāsa*, quelli di tempo e di spazio, hanno il potere, combinati con altri, di trasformare il generale in particolare. Il vaso, per tornare al nostro esempio, non è più percepito in se stesso, come vaso e nulla più, bensì come questo vaso che adesso, in questo particolare momento, sta qui, in questo particolare posto. Quanto presiede all'unificazione di certe immagini, per cui, ad esempio, quella di rosso, di rotondo, di utile e via dicendo possono coesistere insieme in uno stesso oggetto, mentre altre no, è il pensiero, l'Io stesso che attraverso questo vario gioco liberamente si esprime. Il particolare non è, in questo senso, che una combinazione di immagini che si condizionano l'una con l'altra. Gli elementi essenziali di questo processo di limitazione sono, come si è detto, lo spazio e il tempo, senza cui non c'è numero di immagini, per quante esse siano, che possa formare un particolare. Eccetto che nei rispetti del particolare, in cui il nostro

1. ŚDṛ, I, 76 sgg. Il primo capitolo è tradotto in Gnoli, 1957.

pensiero ha, come oggetto, un gruppo di immagini, l'oggetto del nostro conoscere non è altro che un'immagine per volta. «Anche nel caso di un singolo oggetto,» così Utpaladeva «il quale è il prodotto di un'unificazione, si possono avere differenti immagini, a seconda cioè del gusto, delle esigenze e della cultura [di chi osserva]. A quel modo, in effetti, che [nei riguardi di un uomo o del fumo] si possono avere differenti immagini non limitate dal tempo e dallo spazio, come quelle di lungo, di rotondo, di alto e di uomo, di fumo di legno di sandalo, ecc., così si possono avere, [nei riguardi di un vaso], le immagini di essere, di vaso, di sostanza, di oro, di splendente, ecc., le quali possiedono ognuna una particolare efficienza, e sono oggetto ognuna di una diversa rappresentazione e perciò di una diversa parola».[1] In queste stanze di Utpaladeva c'è, in nuce, tutta la teoria delle immagini. Una stessa cosa può essere veduta, nel momento discorsivo, in diverse maniere. Il vaso, che io vedo davanti a me, è un insieme di immagini, di cui, a seconda appunto dei miei gusti, delle esigenze del momento e della mia educazione, posso accentuare di più questo o quell'aspetto; e tutte queste immagini che, in unione con il tempo e con lo spazio, formano un particolare, sono, separatamente considerate, altrettanti universali e rappresentano lo svolgimento della conoscenza sensibile, in cui esse preesistevano, per così dire, in nuce. La realtà, per Utpaladeva e la sua scuola, non è dunque altro che un insieme di immagini, le quali si possono manifestare o da sole o in unione con altre. In questo caso, esse formano un'immagine composita – la quale, se in unione con il tempo e con lo spazio, diventa un particolare – oggetto di un pensiero sintetico che è unità e molteplicità allo stesso tempo. Il pensiero, il soggetto è, insomma, l'attività che connette e organizza secondo la sua propria libertà le varie immagini, che senza di essa risulterebbero discontinue e slegate. Il pensiero è l'attività, il movimento, la tensione, che dà senso al contenuto della luce.[2]

L'IO

Tale, in breve, la dottrina di Utpaladeva e di Abhinavagupta, che differisce da quella dei buddhisti in un punto importantissimo. Mentre per i buddhisti ogni forma di costruzione mentale aveva un valore negativo ed era, in ultima istanza, irreale, secondo questa cor-

1. ĪPK, II, 3, 3-5.
2. Sulla teoria degli *ābhāsa* e la scuola del Riconoscimento (*pratyabhijñā*) in generale, rimando il lettore all'opera di R. Torella (1994b).

rente di pensiero i concetti di universale, di azione, di relazione e via dicendo non sono affàtto irreali, non sono un'illusione. Le immagini delle cose che ci offre il nostro pensiero discorsivo sono altrettanto reali di quelle che ci son date nel momento prediscorsivo del pensare. Senza di esse, senza la varietà del mondo, la coscienza sarebbe immota identità soltanto, e quindi non più coscienza ma cosa. La coscienza, l'Io è appunto io e coscienza, cioè pensiero, luce, linguaggio, in quanto è tutte le altre cose, e proprio in questa molteplicità, che è movimento perenne, liberamente si realizza come unità, come Io.[1] L'Io è libertà. L'Assoluto, il *brahman* delle scuole induistiche del Vedānta, è – secondo l'interpretazione di Abhinavagupta – essere, coscienza e beatitudine, ma non libertà. Esso è quindi solo una cosa fra tante, sia pure la più elevata, ma sempre una cosa.[2] Il pensiero delle scuole śivaite è invece libero, possiede cioè la forza di negare se stesso, di diventare altro da quello che è e di affermarsi come Io, come pensiero, proprio in questa negazione stessa. «Il pensiero contiene tutte le cose, egli fa diventare se stesso l'altro e l'altro se stesso, unifica ambedue e, unificatili, li immerge in se stesso».[3] L'Io è proprio questo movimento continuo, in quanto crea e distrugge continuamente tutte le cose e appunto in quest'attività incessante si afferma come forza, non cioè come statica oggettività, ma come libera attività che mentre unifica il molteplice si differenzia, in questo medesimo processo, nel tutto.[4] La libertà dell'Io, dice in questo senso Abhinavagupta, consiste tanto nel differenziare ciò che non è differenziato, quanto in un unificare, con una sintesi interiore, ciò che è differenziato.[5] Le cinque operazioni attribuite dalla tradizione a Śiva, ossia creazione, mantenimento, riassorbimento, grazia e oscurazione, non sono più naturalisticamente considerate come stadi di una realtà che indipendentemente e fuori dalla nostra coscienza nasca, si evolva e muoia, sì piuttosto come momenti della coscienza o dell'Io che attraverso esse come Io e coscienza liberamente si esprime.[6] L'Io è a ogni momento esse tutte e a ogni momento crea, mantiene, riassorbe, grazia e oscura se stesso. Il nascere è anche dissoluzione e questa un nascere.[7]

La molteplicità non è, in altre parole, che un'espressione della potenza infinita e, dunque, della libertà della luce,[8] che, senza

1. Si veda, p. es., BV, vol. I, p. 6.
2. Si veda, p. es., PTV, p. 181.
3. LV, I, 5, 13 (vol. I, p. 205); cfr. anche MM, 35 (pp. 81-82).
4. Si veda, p. es., SpS, p. 5.
5. LV, I, 1, 2.
6. LV, I, 5, 10; I, 6, 7 (p. 262); BV, vol. II, pp. 173, 216.
7. SpS, p. 9; PH, 22-23.
8. MVV, I, 69, 70*a*.

decadere da quello che è, si manifesta come tutto, e proprio in questa sua manifestazione nella molteplicità si realizza come non dualità, come coscienza, in contrapposto a ciò che non è soggetto ma oggetto, cosa, e quindi vincolato a una data natura, concluso in se stesso. Io e tutto sono sinonimi. Questa unità-molteplicità della coscienza non è spezzata dal tempo e dallo spazio. Anch'essi non sono che due fenomenizzazioni di questa medesima coscienza, senza cui non esisterebbero. Tutto quello che vediamo intorno a noi non esiste dunque se non in quanto si riposa nel nostro pensiero, che lo fa essere. Quest'Io, questa coscienza è il principio primo da cui nascono tutte le cose, la forza che consente di andare da pensiero a pensiero, ma che in nessun pensiero può mai essere fissata, senza diventare una cosa come tutte le altre, e cessare quindi di essere forza, libertà. L'Io è di là da ogni affermazione o negazione, perché è l'energia che precede e consente lo svolgersi di quest'affermazione stessa e che non può, appunto per questo, essere mai negata, in quanto nella negazione più violenta e perentoria io non posso fare e non faccio altro in realtà che affermare l'esistenza di me come soggetto, cioè della forza che mi consente di dire «no» e che da questa negazione balza su intatta e più luminosa di prima.[1]

L'Io non può essere fissato in nessuna parola, concepito da alcun pensiero. Questo io, questa coscienza, sé o pensiero, di cui adesso sto parlando, non sono il vero Io, la vera coscienza, che è ciò che sta dietro queste immagini, e ne consente lo svolgersi. L'io che può essere meditato o insegnato non è il vero Io, ma un'immagine in cui si è liberamente fenomenizzato, «creato», il vero Io, e attraverso la quale egli vuole riconoscersi come Io, come coscienza.[2] Queste immagini non sono, insomma, l'Io increato, presupposto di ogni nostro agire e di ogni nostro conoscere, ma un io che si è volontariamente creato e si è fatto immagine. «L'Io» dice una strofa di un'opera ora perduta, il *Trikatantrasāra* «è come l'ombra del nostro capo, che quanto più uno cerca coi piedi di raggiungere, tanto più si allontana».[3] Tali immagini che noi di lui ci facciamo, quando a lui attribuiamo queste parole di coscienza, di Io, di libertà, di Signore, di Tremendo e via dicendo, sono però tutt'altro che inutili. Se, in effetto, l'Io è ineffabile e trascende il conoscere discorsivo – che se lo può porre davanti soltanto come oggetto, ma che, appunto perché oggetto, parola, non è più quell'Io,

1. Si veda sotto, I, 92-96; BV, vol. I, p. 52.

2. LV, I, 5, 15-16; ĪPK, I, 5, 15-17 e commenti; sotto, I, 73-74; X, 118*b*-21*a*; XI, 9-12*a*.

3. Si veda Gnoli, 1959b, p. 178, nota 5. Si vedano inoltre PTV, p. 171; MVV, I, 912; BV, vol. I, p. 66; ĪPK, I, 5, 15-17 e i relativi commenti; sotto, I, 113-14.

quel soggetto che consente a questa stessa parola di svolgersi –, sta di fatto che io penso, che mi sforzo, con queste stesse immagini, di cui egli è la fonte inesauribile e non oggettivabile, di avvicinarmi a lui, di chiarificarmelo. Queste immagini stanno al vero Io – osservano Abhinavagupta e Utpaladeva – così come i nomi di «azione», di «strumentale», di «congiunzione» o «disgiunzione» rispetto alla concreta funzione linguistica («cuoce», «attraverso il tale», «e», «o», ecc.) che con esse convenzionalmente esprimiamo. Questo stesso Io, che trascende tali immagini, parla, in un certo modo, attraverso di esse, attraverso questo sforzo, questa ricerca, tensione. Questo mio pensiero, questo sforzo, con cui cerco di avere una visione sempre più chiara e precisa della realtà, non è, insomma, vana e inutile fatica o orgogliosa pretesa di volere circoscrivere in concetti e in parole quello che questi concetti e queste parole trascende, ma la stessa volontà dell'Io che così vuole essere pensato e compreso.

Nell'esperienza ordinaria, l'Io non ci appare mai nella sua purezza, ma sempre in contatto con le condizioni limitanti del corpo («io sono grosso»), del soffio vitale («io sono forte»), della mente («io sono intelligente») e del vuoto («io ho dormito»). Il soggetto limitato si identifica costantemente con uno di questi piani, rappresentati per comodità dalle formulette citate. Questa identificazione dell'Io coi piani anzidetti è, come vedremo, dovuta al potere offuscante di *māyā*.

IL LINGUAGGIO E I «MANTRA»

L'Io, in quanto è pensiero, coscienza, è anche linguaggio, parola. Linguaggio e pensiero – come si è visto – sono inscindibili l'uno dall'altro e, nello stesso modo in cui l'unità dell'Io si attua e realizza in tutte le infinite immagini che popolano l'orizzonte della nostra coscienza, essa parla attraverso tutte le voci infinite in cui queste immagini si esprimono. Il linguaggio non è un fatto soltanto acustico o muscolare, ma è il pensiero stesso che parla in noi e che non può, come tale, mai essere soppresso o arrestato.[1] Il linguaggio è lo stesso Io, la nostra stessa soggettività. Le parole convenzionali e con esse il conoscere discorsivo non sono altro che il frutto di una limitazione spontanea di questa vocalità aconvenzionale, la quale attraverso appunto queste varie frasi, parole e fonemi si esprime e si

1. BV, vol. II, p. 195; ŚDṛ, II, *passim*; sotto, V, 131*b* sgg.

afferma come unità. «Il pensiero consiste in una vocalità, la quale è costituita da un discorso interiore. Questa vocalità è indipendente da convenzioni e consiste in uno stupirsi ininterrotto, essa si può paragonare come a un cenno interiore del capo e costituisce il principio vitale di tutte le parole convenzionali, māyiche, costituite dalle varie lettere, A, ecc.».[1]

L'Io come vocalità è il supremo *mantra*, la forza dei *mantra*.[2] I *mantra* sono, in queste scuole, particolari sillabe, parole e frasi rituali prive in generale di senso compiuto e, da questo lato, aconvenzionali. Mentre, dalle parole ordinarie che hanno un senso e quindi servono a qualcosa, la nostra attenzione è invariabilmente diretta verso un oggetto a noi esteriore, che si vuol prendere o lasciare, tutto il contrario accade invece al *mantra* che, non avendo, come si è detto, nessun significato comune, non porta la coscienza come fuori di se stessa, ma la lascia anzi riposare in sé, senza impigliarla in nessuna rete di interessi pratici che la distragga e decentri. La contemplazione, la recitazione dei *mantra* sono pratiche largamente diffuse in tutto il misticismo indiano. Il *mantra* è insomma, secondo queste scuole, un aspetto del linguaggio più vicino alla coscienza, che non le parole ordinarie, separate da essa dallo schermo della convenzione. I *mantra*, da questo canto, come cioè espressioni linguistiche aconvenzionali, possono essere paragonati, da un lato, ai gridi degli animali, alle interiezioni e alle intonazioni della voce, che, come essi, esprimono uno stato di coscienza indipendentemente dalle categorie logiche del pensiero, e, dall'altro lato, al linguaggio poetico, che, sebbene si basi sul linguaggio pratico e quindi convenzionale, non si esaurisce tuttavia in esso, ma si accresce di un senso, di una risonanza nuova, che, se coesiste col senso storico o letterale della parola e si esprime anzi attraverso esso, non può essere però identificata con esso. L'Io, il pensiero, il quale è aconvenzionale, è dunque il *mantra* per eccellenza, il supremo *mantra* o la forza dei *mantra*, ciò da cui nascono, in cui stanno e si risolvono tutti i *mantra*. Tutto quello che esiste nasce da esso e risiede dentro di esso.

Uno dei nomi di cui, in queste scuole, ci si serve per designarlo è, in questo senso, *śabdarāśi*, o *śabdagrāma*, cioè insieme di suoni. I suoni sono, in questo caso, tutti i diversi fonemi (limitati al numero di cinquanta, secondo l'alfabeto sanscrito),[3] che, combinandosi variamente insieme, danno origine a tutte le parole e, con esse, a

1. LV, I, 5, 13.

2. Sui *mantra*, si veda Alper, 1991. Per alcune etimologie tradizionali del termine *mantra*, si veda sotto, XI, 56; XXXVII, 19.

3. Sull'alfabeto sanscrito, si veda sotto, p. LXXXV.

tutte le idee e i concetti, e quindi a tutta la molteplicità, la quale non è, si è detto, altro che l'espressione della libertà dell'Io e quindi l'Io stesso che, proprio per mezzo di essa, si attua come forza pensante. Queste cinquanta lettere dell'alfabeto, dalle quali dipende il vario dispiegarsi del linguaggio e quindi del pensiero, sono concepite, da questo lato, come altrettante potenze della coscienza, dell'Io, che per grazia di esse si afferma non come statica unità, ma come inesauribile varietà e movimento. La stessa ambivalenza da noi veduta nel pensiero, il quale lega e scioglie a un tempo – lo stesso unico pensiero o coscienza si presenta come *nirvāṇa* o come dolore, trasmigrazione, agli occhi dell'illuminato o dell'offuscato –, spetta, naturalmente, anche alle varie lettere che ne rappresentano, come dire, il corpo: le quali, mentre precipitano sempre più in basso l'individuo offuscato, sono, per chi tale non è, concepite invece come una sorta di entità o potenze salvifiche e liberatrici che lo guidano di grado in grado sempre più in alto. Tutto il linguaggio, questo stesso linguaggio strumentale e storicamente individuato, è, in effetti, sorpreso e sentito dal santo come un *mantra*, indipendentemente dalle sollecitazioni pratiche connesse col linguaggio ordinario. Queste stesse parole, queste stesse convenzioni sono, insomma, allo stesso tempo anche *mantra*, e come per la persona esteticamente sensibile il medesimo linguaggio della vita ordinaria rivela, in poesia, un senso nuovo che, senza escludere il senso letterale, si esprime anzi attraverso di esso né può di esso fare a meno, così, per il santo, il senso storico o letterale delle parole e, con esso, tutto il nostro pensiero, tutta la storia, ricevono un senso, una dimensione nuova. La trasmigrazione, l'apparire delle cose è allo stesso tempo *nirvāṇa*.

«MĀYĀ» E LE POTENZE DIVINE

Ma se tutto quanto è coscienza, Io, se noi, di là da ogni differenziazione spaziale e temporale, siamo lo stesso Io, la stessa coscienza, libertà e beatitudine infinite, perché tuttavia non ci riconosciamo per tali? Se, a parte il pensiero, non c'è nulla, alcun ostacolo che ci attraversi il cammino verso la liberazione, perché non ci sentiamo già liberi, perché non siamo già quell'Io, che sappiamo essere noi stessi? La risposta, per gli śivaiti, non può essere che una: che, cioè, l'Io, il pensiero stesso, vela e offusca se stesso a se stesso. L'Io è libero e la sua libertà consiste appunto nel far sì che noi pensiamo di essere diversi da lui. Se questa illusoria diversità non esistesse e noi fossimo per natura già consapevoli della nostra identità con lui, saremmo già liberati: tutti questi nostri sforzi, i libri, le parole dei

maestri, il pensiero stesso nostro, con le sue limitazioni, non avrebbero ragione di essere. L'insegnamento, la contemplazione, lo yoga non hanno come meta altro che l'eliminazione di questa magia che ci impedisce di vivere, sentire in tutta la sua plenitudine la nostra vera realtà, e il conseguente riconoscimento della nostra identità con lui. La nostra condizione è paragonata da Abhinavagupta a quella in cui si trovi un indemoniato, che abbia perduto la nozione della sua reale identità. «Nel processo di liberazione» egli dice «non viene in realtà fatto nulla di nuovo né viene illuminata una cosa che prima tale veramente non fosse, bensì semplicemeente rimossa l'idea che ciò che è luminoso tale invece non sia. Il fatto di ottenere la condizione del Signore, la liberazione, non è in effetti altro che tale rimozione, e, inversamente, la trasmigrazione, la non rimozione di questa idea. L'essenza di ambedue non è infatti null'altro che una presunzione; così come ambedue non sono altro che un'espressione del Beato».[1] Questo potere per cui l'Io, il pensiero, offusca se stesso è la sua *māyā*, la sua magia o forza illusionante, la sua libertà stessa.

Questo concetto di potenza è estremamente importante. Nello stesso modo, in effetti, che la medesima coscienza è, dall'analisi del filosofo, per comodità espositiva, distinta nei due momenti di luce e di pensiero, essa davanti all'esperienza del religioso si scinde nei due aspetti di Śiva e di Śakti, il Dio e la Dea. Śiva, come la luce, concepito senza il suo infinito potere, senza la sua libertà, è un'entità passiva, priva di vita, e come tale immaginata da alcuni maestri come un cadavere (*śava*): *śiva/śava*. La Potenza è rispetto a Śiva quello che per la luce era il pensiero, ossia il principio vitale che infondeva senso e vita agli sparsi e discontinui momenti della luce, questa specie di oscillazione continua per cui, senza cessare di essere molteplicità, erano anche unità. Necessità logica e realtà religiosa allo stesso tempo, l'idea di un soggetto possessore di potenza – Śiva, l'Io, il pensiero – e di una o più potenze, che rappresentano la forza o le forze per cui questo si irraggia nel tutto, si modula diversamente, a seconda del tono più filosofico o religioso dei testi. Vediamone, nelle righe seguenti, alcuni suoi aspetti.

La realtà o coscienza è, come abbiamo veduto, unica e onnicomprensiva. Essa, come tale, non può tuttavia essere insegnata e, appena cade sotto il nostro conoscere discorsivo, noi non possiamo coglierla nella sua interezza (come, cioè, la vediamo prima di questo momento discorsivo, sebbene l'attività di *māyā* ci vietasse allora di essere, di tale visione, appieno coscienti), ma essa ci si sfaccetta innanzi, per così dire, in una molteplicità di aspetti distinti, dei

1. LV, II, 3, 17.

quali, secondo le esigenze del momento e del discorso, sceglieremo questo o quello, isolandolo necessariamente dagli altri.[1] Questi aspetti, rispetto all'entità unica e indivisibile di cui costituiscono per così dire il dispiegarsi, possono essere considerati, dice Abhinavagupta, in vario modo, come potenze, qualità, attributi o operazioni di essa, secondo, cioè, che si voglia della realtà mettere in evidenza questo o quel lato. «L'essenza della realtà è l'apparire. Tutto quello che appare è chiamato, in effetti, potenza, se ciò cui si vuol dar rilievo è il movimento; attributo, se vien visto come un aspetto di un'entità a sé stante e già realizzata; qualità, se si insiste sopra la sua dipendenza da un'altra cosa; attività, se ciò che si ha in vista è la sua possibilità di estendersi a un prima e a un poi».[2] Tutti questi aspetti sono, s'intende, distinti l'uno dall'altro solo discorsivamente e didascalicamente. Il bruciare non può, per esempio, essere considerato un'entità a sé stante, diversa dal fuoco e perciò dalle altre sue qualità, come lo scottare, il cuocere o il carbonizzare, bensì il fuoco scotta perché anche cuoce, brucia e carbonizza, si esprime, cioè, in tutta la sua molteplicità di effetti che gli sono caratteristici. La stessa cosa accade della coscienza, che – quando la vogliamo rappresentare a noi stessi o, a maggior ragione, insegnarla – si frammenta ai nostri sguardi in una molteplicità di aspetti, cioè di potenze, qualità o operazioni distinte, secondo il genere e i fini dello studio o dell'insegnamento. Quali sono questi momenti? Essi non sono limitati a un numero fisso o disposti in una serie immutabile, ma variano secondo le occasioni e l'intenzione di chi insegna.

Il tutto può essere egualmente considerato come l'espressione di una, due, tre, cinque, dodici, cinquanta potenze, e così via. Se, per esempio, una divisione assai comune e importante, specialmente nelle opere di carattere filosofico, è quella secondo cui la coscienza è ripartita in tre gradi, aspetti o potenze distinti, la volontà, la conoscenza e l'azione, vediamo che altre volte il tutto, se così opportunità o chiarezza di esposizione richiedono, è diviso in cinque momenti.

Altre volte l'Io può essere considerato sotto l'aspetto di memoria o di negazione, di libertà o di necessità, o, come accade nel momento religioso, questi vari aspetti o potenze, uniti in gruppi o ruote, possono portare nomi propri ed essere oggetto di adorazione effettiva. Altre volte, questo spiegarsi infinito dell'unica realtà può essere oggetto infine di un pensiero unico che – secondo che si voglia dar risalto alla sostanza, ossia al soggetto che attraverso questo multiforme scintillio di qualità o di poteri si realizza, oppure a questa sua stessa infinita efficienza – sarà appunto l'Io, cioè il pensiero o

1. BV, vol. I, p. 287.
2. BV, vol. II, p. 269.

coscienza, o religiosamente Śiva, il Tremendo, il Signore della Ruota, o della Famiglia (dove questa Ruota e questa Famiglia è il vario raggrupparsi e disporsi delle potenze divine); oppure, come nel secondo caso, la potenza, la libertà, mercé la quale questo Io si esprime nel tutto, e cioè, simbolicamente, la Dea. «Come in un occhio di pavone» dice con una bella immagine Abhinavagupta «appaiono e spariscono il bianco, il giallo, il rosso, ecc., senza che però nessuno di essi sia il suo vero colore, il Signore della Ruota è, allo stesso modo, tutto variopinto di movimenti che appaiono e spariscono, senza perciò lasciare di essere pieno di una coscienza sottile, che non è né quiescente né emergente; e, secondo che certi momenti spariscono o altri appaiono, si formano così le varie ruote, da quelle di un raggio a quelle di mille raggi».[1]

In tutti questi casi, ognuno di tali aspetti o potenze, come accadeva del fuoco e delle sue qualità, non è naturalmente separato dagli altri: nella vita della coscienza, non si dà parte per quanto infima di essa che non contenga anche tutte le altre e quindi l'universo tutto dentro di sé. La volontà è in realtà volontà perché è coscienza e azione, e così l'azione prende forma e consistenza, perché è anche tutte le altre cose, dall'intelligenza alla beatitudine. L'idea di una volontà che precede il momento della conoscenza, seguito a sua volta da quello dell'azione, dev'essere appunto intesa in questo senso. Ognuno di questi gradi è, in realtà, tutti gli altri e quindi la coscienza stessa, la quale non solo – benché si svolga, ai nostri occhi, in una serie di momenti distinti che vanno dal più puro al meno puro e dal meno evidente al più evidente – è presente tutta intera in ognuno di essi, ma (e implicitamente), nei riguardi di essi medesimi, quello che segue contiene dentro di sé tutti i gradi e le parti che lo precedono e, a sua volta, quello che precede è tale, cioè precedente, perché abbraccia dentro di sé tutti i momenti che vengono dopo di lui. Questi momenti distinti sono per questo irreali? Niente affatto. Questa molteplicità e queste distinzioni sono anzi reali, realissime, perché rappresentano lo stesso attuarsi della coscienza come unità e identità.[2] Se infatti la coscienza fosse priva di parti, essa, come abbiamo veduto, non sarebbe neppure coscienza, ma una cosa o anzi il nulla.

Tali in breve i presupposti filosofici delle scuole di cui ci stiamo occupando. I fondatori della scuola del Riconoscimento furono Somānanda e Utpaladeva. Abhinavagupta, discepolo di Lakṣmaṇagupta, discepolo di Utpaladeva, svolse un'opera esegetica profonda ed esauriente nei riguardi dei testi del Riconoscimento, ma, come si ricava implicita-

1. MVV, I, 944-46.
2. Si veda Gnoli, 1985, pp. 133-38.

mente da quello che abbiamo detto, non è facile sceverare i suoi apporti originali da quelli dei suoi maestri, tanto più che dell'opera più voluminosa e importante di Utpaladeva ci avanzano solo pochi frammenti. L'attività filosofica e religiosa di Abhinavagupta non gli impedì, come abbiamo accennato, di lasciare una traccia duratura anche nella poetica e nella drammaturgia teorica dell'India, di cui è incontrastatamente il maggior rappresentante e interprete. Abhinavagupta, come i suoi maestri, non è un negatore, ma un affermatore del mondo, in cui vede il corpo stesso della divinità o, che è lo stesso, della coscienza, che, senza di esso, sarebbe vuota astrazione.

L'AUTORITÀ DELLE SACRE SCRITTURE

La *Luce dei Tantra* non è un'opera di filosofia ma un manuale di mistica, in cui le concezioni più specificatamente filosofiche della scuola sono accennate solo nella misura in cui possono servire a giustificare i mezzi di realizzazione pratica, tramandati dalla tradizione, rappresentata dall'anonimo insieme dei Tantra o «libri sacri». Il processo di liberazione (liberazione dalla trasmigrazione, dal *saṃsāra*, su cui domina sovrana l'inderogabile legge di causa ed effetto, la necessità karmica) è, in realtà, un vero e proprio dramma psichico, che la conoscenza astratta e razionalizzatrice non pretende di esaurire, ma soltanto di giustificare in qualche modo davanti alla ragione. Questi stessi concetti di pensiero, di luce, di linguaggio, di potenza e via dicendo diventano, nel momento religioso, realtà salde e personificate (Śiva, nelle sue varie ipostati di Rudra, di Tremendo, di «Senza supporto», le varie potenze, la Suprema, ecc.) che il discepolo medita e adora devotamente, pur nella consapevolezza che esse non sono altro che creazioni della sua stessa coscienza. Speculazione astratta e azione rituale non sono due realtà contrastanti che vicendevolmente si escludano o si superino, ma le due facce di una medesima realtà, che, se nel momento filosofico si «crea» in concetti e relazioni, non cessa per questo di manifestarsi, nel momento religioso, sotto forma di simboli e di immagini, altrettanto reali e fededegni quanto quelli. La percezione diretta e il ragionamento su cui si basa il momento speculativo e astratto dell'Io non ne esauriscono, in effetto, l'attività, che si esprime contemporaneamente in tutte quelle forme di «credenza», intuitive (talvolta addirittura istintive) e prerazionali che stanno alla base della maggior parte delle nostre azioni.[1]

1. Sul concetto di «credenza» (*prasiddhi*) su cui si basa l'autorità delle scritture, ecc.,

Tali forme di coscienza, concepite come un pensiero più profondamente radicato nel nostro cuore che non il pensiero razionale, sono di diverse specie e vanno dalla credenza istintiva con la quale il bambino cerca e trova il seno materno, sicuro di ottenere da esso il nutrimento che lo sfamerà, alla pronta adesione con cui il devoto abbraccia spontaneamente, quasi per interiore richiamo, un credo religioso, cui conforma tutta la sua vita. L'essenza della scrittura e la sua validità stanno soltanto in questa credenza, che può indifferenziatamente essere o non essere confortata dalla ragione. Le scritture non sono, insomma, un insieme di libri o di testi sacri (o, se lo sono, sono tali solo in un senso secondo e traslato), ma appunto queste credenze extrarazionali, le quali costituiscono il sostrato sia dell'esperienza diretta, sia del ragionamento. La coscienza, l'Io, Śiva stesso si realizza come unità e coscienza appunto attraverso queste credenze infinite nelle quali egli di tempo in tempo e di luogo in luogo si individua. Tutte le scritture sono dunque, in ultima analisi, l'opera di un unico autore onnisciente.[1] Chi nasce e cresce con una data credenza è destinato forse a portarla con sé per tutta la vita? Niente affatto. La coscienza, il pensiero è libertà e, in quanto tale, può liberamente lasciarne una e prenderne un'altra. Il buddhista, con l'aiuto della grazia divina, può diventare śivaita e questi buddhista. Le scritture più alte sono naturalmente quelle consapevoli di questa libertà della coscienza nella quale promettono di reintegrarci, cioè, secondo Abhinavagupta, i Tantra śivaiti. I vari processi di evoluzione e d'involuzione cosmica immaginati nei testi sacri, i diversi princìpi, la molteplicità dei riti non sono, in questo senso, contraddetti dalla unità della coscienza, ma anzi patente prova della sua perenne dinamicità che, lungi dall'esaurirsi in una fissità senza vita, si esprime come coscienza proprio in questo vario scintillio di piani, di simboli e di mezzi, in cui, secondo i tempi, i luoghi e le propensioni degli individui, si fenomenizza ai nostri sguardi per recuperarsi attraverso queste stesse immagini in tutta la sua pienezza. I Tantra – tutta la tradizione śivaita – sono la veste scritta di questa credenza divina. Da questo lato, l'unità e la successività della coscienza, postulata e dimostrata nel momento logico, non contrasta affatto con la molteplicità degli schemi e dei riti che troviamo nel momento religioso. La coscienza stessa vuole, in realtà, essere pensata attraverso queste immagini così come, nel momento filosofico, attraverso lo sforzo teoretico del filosofo. «Ma – dirà qui alcuno –,» così Somānanda «stando così le

si veda sotto, XXXV, *passim* e, in particolare, p. 628, nota 1. Sulla preminenza della scrittura sugli altri mezzi di conoscenza, cfr. anche VP, I, 41.

1. Si veda sotto, XXXV, 11*b*-14.

cose,[1] a che pro allora la conoscenza del Dio attraverso i maestri, le scritture, ecc., a che scopo questa tua stessa opera che stai scrivendo e chi è colui che essa deve servire a illuminare? Ma – io rispondo – Egli stesso, per sua volontà, si manifesta in tal modo, e come autore delle scritture e come discepolo e come risvegliato e come seguace di queste scritture e come il frutto di questa osservanza a un tempo».[2] L'adesione alle scritture non ci dispensa naturalmente dallo sforzo teoretico con cui cerchiamo di comprendere la natura delle cose. Ma lasciamo la parola ad Abhinavagupta. «Se per un uomo – voi forse ci direte – la scrittura non è altro se non quella vocalità che, per volontà del Signore, è in lui radicata, in che consiste allora la superiorità dei loici? Buoni loici – io vi replico –, buoni loici davvero mostrate di essere! La verità è infatti questa, che cioè il Signore e non altri così si illumina, pensa e fa pensare. Ma se il Signore fa tutto lui – qualcuno potrebbe dire –, stiamocene allora in silenzio; a che pro udire, insegnare e scrivere opere su questi argomenti? Si dovrebbe – io vi risponderei –, si dovrebbe, è vero, starsene in silenzio, ma solo se così in silenzio stesse il Signore! Ché il fatto stesso di sollevar pietre o calcina non è, in effetto, altro se non un'espressione della volontà divina».[3]

I MEZZI DI REALIZZAZIONE

I mezzi di realizzazione, secondo il *Mālinīvijayatantra*, considerato da Abhinavagupta come il testo sacro più importante di questa scuola, sono di tre specie, rispettivamente basate sulle tre potenze di volontà, di conoscenza e di azione.[4] La prima categoria, quella dei cosiddetti mezzi divini, si basa sulla volontà, e si rivolge a dei discepoli che, attraverso il successivo esercizio degli altri due generi di mezzi (o per speciale favore divino), abbiano già superato la zona del pensiero discorsivo, delle rappresentazioni soggettive, collegate a un «io» e a un «mio».[5] Il linguaggio, il pensiero, per il disce-

1. Lett. «visto che Śiva è così». Il commentatore Utpaladeva, richiamandosi al verso precedente, spiega: «Visto cioè che Śiva si presenta in un modo [inscindibile dalla realtà] differenziata, non potrà più esserci liberazione, sicché che scopo avrà più mai l'osservanza dei maestri e delle scritture?».

2. ŚDṛ, III, 73-76*a*.

3. ĪPV, vol. III, p. 94. Si veda anche Gnoli, 1985, p. 72. Il significato del termine *-kandana-* (se pure la lezione è giusta), da me tradotto in questo contesto con «pietre», è in realtà incerto.

4. MV, II, 20-23.

5. Si veda sotto, III, *passim*.

polo che sia pervenuto a questo grado, non deve essere più sentito come un'oggettività che si opponga all'io, ma come il libero gioco delle «cogitazioni» o pensieri di questo, che attraverso essi si realizza come unità e libertà. Quelle stesse cinquanta lettere (quelle dell'alfabeto sanscrito) attraverso il cui vario combinarsi nasce il linguaggio, quindi il pensiero, quindi la trasmigrazione, possono in realtà essere vedute e sentite in un'altra maniera, come le varie potenze attraverso cui si articola la libertà dell'Io. Queste lettere che qui, nella condizione nostra, sono morte, «corporee», debbono essere restituite al loro stato originario di potenze, pensieri o cogitazioni divine.[1] Questa risurrezione si compie attraverso tre stadi via via più elevati, chiamati con tre nomi consacrati dalla tradizione, la voce Corporea (*vaikharī*), la voce Mediana (*madhyamā*) e la voce Veggente (*paśyantī*). Mentre la voce Corporea corrisponde al linguaggio articolato, pronunciato e udito e, con esso, alla realtà oggettiva, quasi staccatasi, per così dire, dall'attività del soggetto che la pensa, la voce Mediana, che corrisponde alla potenza di conoscenza, coincide col linguaggio interiore, con le immagini che si muovono nell'interno della conoscenza. La voce Veggente equivale alla zona prediscorsiva della volontà. Più in là di essa, c'è la voce Suprema (*parā vāc*), la quale in realtà non è un quarto stadio a sé stante, ma la stessa forza della coscienza che si afferma attraverso i tre detti stadi, l'Io stesso come vocalità aconvenzionale che, ricettacolo di tutte le parole, non può tuttavia essere circoscritto da nessuna di esse. Questa divisione della realtà in tre (o quattro) stadi è lungi dall'essere l'unica e, con diversi nomi, ci si ripropone continuamente davanti. Frequentissima, a questo proposito, quella che scorge nel tutto tre grandi stadi originati da tre omonime potenze divine, chiamati supremo, supremo-infimo e infimo (*para*, *parāpara* e *apara*), in cui la realtà si manifesta rispettivamente come non differenziata, come differenziata e non differenziata a un tempo (così come un'immagine speculare) e come differenziata. Di là da queste tre potenze, come nel caso della parola, è immaginata una quarta potenza insieme trascendente e immanente alle tre anzidette. Questa potenza suprema è chiamata, come vedremo, col nome di Mātṛsadbhāva («Essenza delle Madri o dei soggetti conoscenti») o di Kālasaṃkarṣiṇī («Dissolvitrice del tempo»).[2] Con altri nomi questi stadi possono essere chiamati, secondo i testi e gli intenti, la triade Śiva, Potenza e Uomo,[3] i tre *liṅga*,[4] le tre emissioni,[5] ecc. I mezzi

1. Si veda sotto, III, *passim*; cfr. PTV, pp. 42-45 e SpN, pp. 65-72.
2. Si veda, p. es., sotto, XV, 331*b*-52*a* e XXXIII, 30-32.
3. Si veda, p. es., sotto, V, 117-19.
4. *Loc. cit.*
5. Si veda sotto, XXIX, 96 sgg.

divini trascendono ogni forma di supporto ordinario di meditazione. Strumento della realizzazione della suprema non dualità, può dire in tal senso Abhinavagupta, è, in questo stadio, solamente il movimento, l'energia stessa del nostro proprio essere, la parte centrale e più intima di esso, il «cuore», la base ultima di tutte le cose,[1] lo stato unitivo di Śiva e della Potenza, ciò dove «appaiono a centinaia di migliaia i diversi processi di creazione, mantenimento e dissoluzione».[2]

I mezzi «potenziati» si basano sull'esercizio del nostro conoscere discorsivo. Questo stesso pensiero che ci tiene imprigionati è anche l'unico nostro strumento di liberazione. Alla presunzione di essere vincolato dallo spazio e dal tempo, di essere prigioniero della trasmigrazione, il discepolo deve opporre l'idea di essere in realtà libero, di essere uno col tutto. Tale rappresentazione discorsiva è una rappresentazione «pura», e, esercitata, scalza dalle loro radici le rappresentazioni discorsive impure che costituiscono la trasmigrazione. Dissipate queste, il discepolo si trova sulle soglie del cammino o mondo puro, ai limiti della zona di *māyā*, pronto per l'esercizio dei mezzi divini. Questa rappresentazione discorsiva «pura» è chiamata in questa scuola col nome di *tarka*, che qui vale retto ragionamento o pensiero. Tale ragionamento rappresenta il punto culminante dell'arte yoghica, che, a differenza dello yoga classico di Patañjali, è qui in generale costituita non da otto ma da sei elementi (emancipazione dei sensi dalla realtà conoscibile, controllo della respirazione, contemplazione, concentrazione, assorbimento e *tarka*), i cui primi cinque non hanno altra funzione se non quella di preparare l'avvento del sesto, ossia di questa rappresentazione pura. Una meditazione particolarmente interessante, che Abhinavagupta colloca tra i mezzi potenziati, è quella secondo la quale in ogni nostro conoscere si debbono scorgere dodici momenti diversi, originati da altrettante potenze o «coscienze» divine, che allo stesso tempo gettano fuori, conoscono, noverano, vanno e parlano il tutto.[3] Questa meditazione forma in realtà parte di una dottrina a sé stante, la scuola Krama (altrimenti detta Grande dottrina o Linea spirituale dei Perfetti e delle *yoginī*), originaria dell'Uḍḍiyāna (l'attuale Swat) a occidente del Kashmir, la quale sosteneva una liberazione, un rivolgimento di piano improvviso, indipendente dalla successiva applicazione dei mezzi di realizzazione.

I mezzi potenziati hanno solitamente anch'essi bisogno di una preparazione. Questa è costituita dai cosiddetti mezzi «minimali»

1. PTV, p. 86.
2. MVV, II, 24-25.
3. Si veda sotto, IV, 122-79.

(*āṇava*), i quali si fondano sulle facoltà proprie dell'anima limitata, chiamata in queste scuole col nome tecnico di «minimo», «[anima] minimale» (*aṇu*). Questi mezzi, oltre certe forme di meditazione (*dhyāna*), abbracciano (dice il *Mālinīvijaya*),[1] vari esercizi respiratori (*uccāra*), certe pose particolari che deve assumere il corpo (*karaṇa*), certi mezzi basati sul suono e chiamati tecnicamente col nome di *varṇa*, ossia «fonema», lettera alfabetica, e tutta la varietà dei riti esteriori (iniziazioni, ecc.) cui ci si riferisce genericamente col nome di «formazione dei luoghi» (*sthānaprakalpana*). In realtà, tali esercizi si svolgono spesso simultaneamente e coinvolgono sia date pose del corpo, sia dati esercizi respiratori, meditazioni e via dicendo.

IL SOFFIO VITALE

Il respiro o soffio vitale, che in queste scuole si identifica con la vita stessa, occupa tra i mezzi di realizzazione un posto particolarmente importante. Tutto quello che esiste non è altro, in effetto, se non il frutto della scissione della coscienza, dell'Io. Nello stesso tempo in cui la coscienza rinuncia, dice no alla sua pienezza, nascono il «questo» e l'«io», l'oggettività e la soggettività, le quali si negano, si escludono vicendevolmente. Questo stato di negazione reciproca, dove ognuno dei due termini sta concluso in se stesso, vuoto dell'altro, è il cosiddetto stato di vuoto o «etere», che nella vita ordinaria può essere per esempio sperimentato nello stato di sonno profondo. Gli stati di coscienza successivi sono caratterizzati da una relazione che si viene a stabilire tra l'«Io» e il «questo». Nella parte «Io» fino adesso priva, vuota del «questo», nasce improvvisamente una specie di desiderio, di smania di appropriarsi del «questo», su cui l'Io si precipita ora in una specie di effervescenza interiore. Questo movimento, questa ondazione o vibrazione che increspa il mare della coscienza è la vita, la forza vitale, la potenza di azione e quindi il tempo, il misuratore (*kāla*), che non è altro che il vario succedersi delle azioni (così come lo spazio è generato dal vario disporsi dei corpi), lo stesso ritmo intrinseco della coscienza, creatore e distruttore, benefico e tremendo a un tempo. La potenza in cui si incarna questo travaglio vitale senza sosta è Kālī, la Dea del tempo. Questa forza vitale, dapprima indifferenziata, si divide dopo nei cinque soffi che, secondo una tradizione panindiana, animano il nostro corpo. Il primo di essi, il *prāṇa* o soffio ascendente, è il soffio che si produce nei movimenti di espirazione e di inspirazione, durante la

1. MV, II, 21.

quale, spirando non più, come nell'espirazione, verso l'alto, ma in direzione contraria, verso il basso, muta il suo nome in quello di *apāna*, o respiro discendente. Questo respiro discendente non deve essere tuttavia confuso con l'*apāna* vero e proprio, il quale è un soffio di ordine addominale che conduce in basso gli escrementi, presiede alla regione dei genitali, ecc. L'inspirazione e l'espirazione sono, da parte loro, ambedue associate alla conoscenza, e paragonate spesso a due correnti di energia che vanno rispettivamente dal corpo all'oggetto e dall'oggetto al corpo. Il respiro ascendente e quello discendente circolano in due canali chiamati *iḍā* e *piṅgalā*, immaginati a sinistra e a destra della nostra colonna vertebrale. Questa è la sede di un altro canale, la cosiddetta *suṣumnā*. Lo scopo dello *yogin* è quello di far confluire tali due soffi opposti – il *prāṇa* e l'*apāna* – in questo canale centrale dove spira un terzo soffio, l'*udāna* o soffio verticale, immaginato nei termini di un fuoco dissolutore che brucia tutte le antinomie e polarità di cui è tessuta la trasmigrazione variamente simboleggiata dal *prāṇa* e dall'*apāna*, dal giorno e dalla notte, dai mezzi di conoscenza e dal conoscibile, dalla luce e dal pensiero, dal sole e dalla luna, dalle vocali e dalle consonanti, da Śiva e dalla Potenza, dai semi e dalle matrici e via dicendo.

Queste concezioni – i due canali laterali col loro simbolismo diadico e il canale centrale dov'essi confluiscono – ci si presentano davanti immutate, anche se espresse in diversi modi e parole, non solo nello śivaismo in genere, ma in tutte le scuole soteriche dell'India, dai più celebrati Tantra buddhisti (pensiamo al *Hevajra*) agli Āgama viṣṇuiti, dai manuali di *haṭhayoga* di grandi mistici medioevali e moderni.

Tavola delle varie coppie degli opposti e della loro sintesi

Destra	*Centro*	*Sinistra*
piṅgalā	*suṣumnā*, soggetto conoscente, soffio verticale, fuoco, crepuscolo, equinozio, emissione unitiva, ecc.	*iḍā*
mezzi di conoscenza		realtà conoscibile
soffio ascendente (*prāṇa*)		soffio discendente (*apāna*)
sole		luna
seme maschile (sperma)		seme femminile (sangue)
bindu		*nāda*
semi (vocali)		matrici (consonanti)
soggetto (possessore di potenza)		potenza
giorno		notte
luce		pensiero
alfabeto normale		alfabeto *mālinī*
emissione quiescente		emissione immanente

Lo *yogin* che è riuscito a penetrare nel canale centrale ha dissolto, «divorato», soppresso il tempo, immaginato come una potenza creatrice e dissolvitrice di tutto quello che esiste. Questa dissoluzione del tempo, che, in certi casi, si può produrre anche immediatamente, si svolge ordinariamente attraverso diversi gradi, che corrispondono al risveglio e all'ascensione della potenza (immaginata addormentata e arrotolata in guisa di serpente, la cosiddetta *kuṇḍalinī* o «serpentina», nella regione perineale) nel canale mediano della *suṣumnā* attraverso una serie di centri o ruote (*cakra*) variamente situate nella regione ombelicale, nel cuore, nella gola e nel palato, fino a che essa non esce fuori dal nostro corpo attraverso un foro immaginato al vertice del capo, il cosiddetto foro di Brahmā, sormontato, dodici dita più in su, da un'altra ruota librata nell'etere, chiamata *dvādaśānta*.[1] Lo *yogin*, la cui potenza abbia raggiunto questa ruota e ivi si sia congiunta con Śiva, è un liberato. Il suo io, fino ad allora imprigionato nel fisico, nella respirazione e nel mentale, è ormai il vero Io, il tutto, di là da ogni vincolo spaziale e temporale. L'esperienza di questo stato è tecnicamente chiamata col nome di Grande pervasione.

Il soffio equilibrante o *samāna* adempie alle funzioni di distribuire, nelle diverse parti del corpo, gli umori necessari alla sua sussistenza e, insieme, di presiedere alla digestione delle vivande, ecc.

Il soffio pervadente o *vyāna* corrisponde infine per queste scuole alla forma di vita, di respirazione, che si accompagna alla totale dissoluzione di ogni diversità, alla coscienza nella sua pienezza.

LE RUOTE

Questo termine di ruota, che in altro senso abbiamo già incontrato applicato ai gruppi di potenze attraverso le quali si immagina che si esprima la coscienza, merita particolare attenzione. Ruote non sono solo queste cinque cui s'è accennato, ma anche i vari sensi (la vista, l'udito, il tatto, ecc.), i quali sono concepiti come dei nuclei di potenza che permettono l'introdursi del mondo esterno nell'interno e viceversa. Questi nuclei di energia, immaginati, nel momento religioso, come la sede di queste o quelle particolari potenze o divinità, rappresentano, per così dire, l'irraggiamento di quello che rispetto ad essi, ruote secondarie, è la ruota principale, centrale, cioè l'Io stesso, la coscienza, identificata d'ora in ora con la ruota

1. Il termine *dvādaśānta* letteralmente significa appunto la «fine dei dodici». Si veda sotto, VII, 68*b*-70 e XVI, 110*b*-13 con le relative note.

finale, col cuore, con la regione dei genitali, ecc. La percezione di una cosa è dovuta unicamente a queste «ruote». La liberazione, l'esperienza dell'Io nella sua purezza, è, da questo lato, immaginata come una dissoluzione, una lisi di queste ruote secondarie, le cui energie particolari confluiscono nell'unica energia della coscienza, dell'Io, cioè della ruota principale. Il prodursi di questo stato psicologico, di cui nella vita ordinaria si può vedere un esempio in ogni intenso stato emotivo (ricordiamoci della volontà), può essere agevolato dal potenziamento, attraverso bevande inebrianti, pratiche erotiche, ecc., dei rispettivi sensi, che, entrati in uno stato, per dir così, di effervescenza, confluiscono a poco a poco in un unico stato emotivo. In tali stati di piacere o di emozione intensa, quando tutte le potenze sono come unite in un'unica massa compatta, si può dunque ottenere, secondo Abhinavagupta (che non fa qui altro che ripetere e ordinare quanto già prima dicevano i maestri della scuola Krama), mediante insegnamenti ed esperienze speciali tenuti rigorosamente segreti e tramandati da maestro a maestro, un rivolgimento improvviso di piano. La realtà appare allo *yogin* in tutta la sua pienezza, di là dal tempo, il quale è dispersione e non può quindi essere applicato a questo stadio del conoscere non più legato a un *hic* o a un *nunc*, ma è beatitudine, riposo, gustazione, meraviglia.

Quest'ultimo concetto di meraviglia o sorpresa, che, in queste scuole, è associato tanto allo stato di coscienza estetica (Abhinavagupta fu, si è visto, anche un retore famoso) quanto a quello religioso, è assai importante. Sia l'esperienza estetica sia quella religiosa implicano la cessazione di un mondo (che è il mondo ordinario della storia, della trasmigrazione) e l'improvviso sostituirsi ad esso di un'altra dimensione del reale. In questo senso esse sono ambedue meraviglia, sorpresa. Lo *yogin* è tutto «penetrato di meraviglia».[1] Tutto ai suoi sguardi è compatta coscienza, riposo e forza a un tempo, che rinnova ininterrottamente la realtà, che, irrorata di vita perenne, abbandona, d'istante in istante, le inutili scorie della sua vecchiezza.[2] Come una gustazione meravigliosa è concepita, si è detto, anche l'esperienza estetica. In un senso più ampio, questa meraviglia è presente, anzi, in ogni forma di vita. La mancanza totale di essa coincide con l'inerzia della materia. La sensibilità estetica (dice Abhinavagupta) «non è altro che una capacità di meravigliarsi» più elevata dell'ordinario. Un cuore opaco *non obstupescit*. La presenza del bello non suscita in lui commozione o meraviglia alcuna.[3]

1. MVV, II, 99.
2. MVV, II, 73; sotto, V, 124.
3. PTV, pp. 46-49 (Gnoli, 1985, pp. 30-32).

Queste dottrine sono, come si è accennato, strettamente connesse con la scuola Krama originaria dell'Uḍḍiyāna o Swat. In questa corrente, la ricerca tantrica di mezzi di realizzazione più rapidi e immediati che non quelli proposti dalle scuole tradizionali trova una delle sue espressioni psicologicamente più interessanti. Una delle caratteristiche di questa scuola è l'aura di segreto e di riservatezza della quale sono circondati in tutti i testi i suoi riti e i nomi dei suoi maestri, di cui di rado viene fatta esplicita menzione, citati piuttosto con il termine «perfetto» o con vari nomi iniziatici. I testi finora pervenuti di questa corrente sono assai pochi e non ancora venuti alla luce sono lo *Stotrabhaṭṭāraka* o *Kramastotra*, l'opera principale di questa scuola, scritta dal fondatore di essa, Śivānanda o Siddhanātha, e il *Kramakeli*, un commento a quest'opera scritto da Abhinavagupta. Un testo specialmente interessante di questa scuola è il *Mahānayaprakāśa*, rinvenuto mezzo secolo fa nell'India del Sud. Questa migrazione di testi non ci deve stupire. Gli antichi maestri dell'India erano tutt'altro che sedentari e, piuttosto che fissarsi in un luogo, amavano il più delle volte trascorrere la loro vita in una sorta di pellegrinaggio continuo, intramezzato soltanto da brevi soste. Questa consuetudine, come si può immaginare, rendeva assai facili e frequenti gli incontri e gli apporti vicendevoli di idee e di spunti tra scuola e scuola, onde questa specie di sincretismo che traversa tutto il pensiero religioso dell'India e che rende talvolta così difficile isolare la figura e i contributi di un singolo maestro da altri suoi contemporanei.

L'influenza esercitata da questa corrente – che, più vicina alle ansie religiose del popolo non colto (molti suoi testi erano in lingua volgare, *apabhraṃśa*, e non in sanscrito), prometteva risultati facili e immediati – sullo śivaismo kashmiro è stata più rilevante di quanto si creda. In un certo senso si può dire che le tre correnti dello Spanda, del Kula e del Krama rappresentino il nucleo più propriamente religioso e concreto dello śivaismo kashmiro, intorno al quale il genio di Somānanda, di Utpaladeva e di Abhinavagupta ha poi elevato il suo elaborato edificio dialettico.

Uno dei testi più interessanti di questa scuola è, come abbiamo detto, il *Mahānayaprakāśa*, scritto non si sa da chi (gli ultimi fogli che contenevano verosimilmente il nome dell'autore mancano) ma, comunque sia, contemporaneo o di poco posteriore ad Abhinavagupta. La tesi generale di quest'opera è che, se il tempo – cioè la molteplicità, il *saṃsāra* e quindi il dolore – può essere «divorato» in ogni nostro percepire, la sua soppressione è più facilmente realizzata durante quelle esperienze in cui le potenze, i «raggi», le dee dei sensi, sono maggiormente saturati e potenziati, cioè sotto l'influenza di un piacere erotico, di bevande inebrianti o di cibi non

vegetariani. Durante queste esperienze, lo *yogin* deve praticare speciali meditazioni, considerando, per esempio, come in un godimento erotico siano operose, disposte a cerchio o ruota, varie forze o potenze che ne consentono lo sviluppo, la persistenza e il dissolversi nella coscienza senza nome. Lo stesso procedimento deve applicarsi quando i sensi sono saturati da una bevanda inebriante o da carni.

IL DIVORAMENTO DEL TEMPO

Un altro dei mezzi proposti per «divorare il tempo» è la graduale proiezione mentale nei quattro secondi di durata media di un atto respiratorio (in un giorno e una notte ce ne sono dunque ventunmilaseicento)[1] di cicli temporali sempre più estesi, dai periodi di ventiquattro minuti fino a interi eoni cosmici. L'affermazione astratta della nostra identità con il tutto si traduce, nella concreta prassi religiosa, nella proiezione effettiva (attraverso speciali meditazioni e liturgie) di tutti i vari elementi del cosmo, spaziali e temporali, nel corpo e nel soffio vitale del discepolo, che, mentre realizza, attraverso questi metodi, l'insostanzialità di uno spazio e di un tempo estrinseci, separati dalla sua coscienza che li pensa e che pensandoli li crea, sa anche che questi non sono altro che il ritmo della sua coscienza, del suo Io, che, attraverso l'infinita molteplicità e le smisurate grandezze dei mondi che riempiono l'universo e dei cicli temporali che li regolano, si afferma come unità, come forza, come coscienza. Il tempo non è per queste scuole una realtà a sé stante, fissa, omogenea, che dal di fuori misuri l'agire dell'uomo, ma piuttosto quest'agire stesso e quindi lo stesso movimento interiore della coscienza, cioè la vita. Un ritmo unico di durata, valido egualmente per tutti gli esseri, non esiste. Il tempo solare, ecc. è semplicemente una misura estrinseca arbitrariamente sovrapposta al tempo interiore, all'attività concreta dell'individuo. In un istante di tempo astronomico si può dunque vivere, sognando o fantasticando, un periodo illimitato di tempo «reale». «Le dissoluzioni e le nascite» dice nel *Tantrāloka* Abhinavagupta «non sono dunque altro che espressioni dello spontaneo movimento della coscienza. Tale la ragione per cui

1. Questo numero di 21.600, accettato da tutte le scuole dell'India, trasferisce in una singola giornata, formata da 60 periodi di 24 minuti (*ghaṭikā*), i 21.600 periodi di 24 minuti che costituiscono un anno (24 ore = 60 *ghaṭikā*; 60 x 360 = 21.600). L'analogia tra macrocosmo e microcosmo è uno dei motivi dominanti della speculazione esoterica indiana.

si è detto che nell'atto respiratorio sorgono cicli di sessant'anni, [ecc.]. Tutte le differenti forme e aspetti dell'agire [dovuti alla] potenza del tempo hanno come fondamento la volontà e nient'altro. Essa non ha quindi un corpo fisso ed estrinseco nella realtà esteriore. Quando sogniamo di sognare, nel sogno, nel sonno profondo, nell'immaginare, nell'assorbimento yoghico, nella distinta contemplazione dei detti processi di riassorbimento e d'emissione del tutto, noi vediamo infatti che anche una minima particella di tempo può manifestarsi come immensa».[1] I quattro secondi di durata media dell'atto respiratorio contengono la vita nella sua interezza e quindi tutto il tempo, il quale non è altro che il movimento intimo e inalienabile della respirazione. In ogni espirazione e inspirazione si ripete la scissione originale della coscienza in tutto quello che esiste e il recuperarsi di essa nella sua indivisa pienezza. Lo *yogin*, al culmine di questo processo, diventa così, da strumento passivo di un tempo divoratore e onnipotente, unico attore e creatore di esso.

L'INIZIAZIONE («DĪKṢĀ»)

I mezzi «minimali» (*āṇava*, da *aṇu*, «minimo, anima limitata o minimale») abbracciano non solo concentrazioni e pratiche respiratorie (in una parola, lo yoga), ma anche i vari riti iniziatici, come li troviamo descritti negli antichi Āgama śivaiti. I complicati schemi cosmogonici, ispirati al sistema del Sāṃkhya, e la divisione del tutto in sei vie o cammini, propria della letteratura āgamica, sia essa śivaita o viṣṇuita, sono per lo più descritti allo scopo di consentire le intricate cerimonie iniziatiche, ordinati ad esse. Nella sintesi abhinavaguptiana questi riti perdono ovviamente i caratteri di necessità e assolutezza con cui erano presentati negli Āgama, ma ciò nonostante continuano a svolgere, per la maggior parte dei discepoli, una funzione insostituibile e quindi, se pure reinterpretati alla luce del nuovo idealismo non dualistico, sono nella *Luce dei Tantra* minutamente descritti.

Lo scopo essenziale della *dīkṣā* è l'eliminazione o combustione del *karman*, cioè delle azioni compiute in nascite passate e, come tali, determinatrici di effetti in nascite future. Le azioni passate i cui effetti determinano la vita presente (*prārabdhakarman*) – con tutte le sue particolarità e inconvenienti – non possono invece essere cancellate, ma ognuno di noi – anche il santo più venerato, anche il

1. Si veda sotto, VI, 181*b* sgg.

liberato vivente (*jīvanmukta*) – è costretto, per eliminarle, a «digerirle», fino al momento ultimo della morte.

Alcuni discepoli particolarmente favoriti dalla grazia divina, concepita come una «caduta di potenza» (*śaktipāta*) che liberamente folgoreggia sul capo dell'eletto, possono, è vero (dice Abhinavagupta), accedere direttamente ai mezzi di realizzazione, cui s'è accennato, e ottenere prima o poi, grazie ad essi, la meta desiderata, sia essa la liberazione o, come più spesso accade, date fruizioni (poteri magici, soggiorni in paradisi, ecc.). «Così come in un seme di *Ficus indica* sta in potenza un grande albero,» leggiamo in due stanze famose della *Parātriṃśikā* «nel seme del cuore sta il mondo, compresi tutti gli esseri, mobili o immobili. Chi veramente sa che le cose stanno così, costui ha la vera iniziazione che conduce al *nirvāṇa*, priva di ogni incertezza, senza bisogno di libazioni, offerte, grani di riso o burro».[1] La maggior parte di essi non può tuttavia fare a meno di sottostare ai riti iniziatici, i quali non solo conferiscono loro la potestà necessaria per praticare le prescrizioni della scuola, ma hanno altresì il potere (se, beninteso, il discepolo va incontro a essi con la conveniente adesione mentale) di consacrare, «deificare», per dir così, il suo corpo e i suoi ritmi vitali. Quali di questi riti sono più convenienti al devoto, solo il maestro può decidere, il quale può variarli e sostituirli, se così pensa che le propensioni mentali del discepolo domandino.

I riti iniziatici sono di varie specie, e mentre alcuni debbono essere integrati dalla costante pratica dei precetti, ecc. della scuola – tali le iniziazioni «dotate di semi o semenza» –, altri, celebrati dal maestro per quei discepoli che, perché ostacolati dalla loro precaria salute, moribondi, assenti o addirittura morti, non sono in grado di eseguire le successive prescrizioni, conferiscono immediatamente la liberazione o, se tale è il desiderio del discepolo, determinate fruizioni. Non tutti i discepoli sono in effetto atti a conseguire la liberazione né la desiderano, quanto piuttosto vogliosi di ottenere fruizioni, le quali possono variamente consistere in una residenza, più o meno prolungata ma destinata comunque a finire, nei vari paradisi e in diversi piani di esistenza o princìpi. Il maestro, nell'iniziazione, deve bruciare il *karman* passato e futuro del discepolo. Questa combustione viene dal maestro effettuata pensando come Vāgīśvarī, Dea della parola e signora di *māyā*, pervada tutte le quattordici specie viventi e immergendo mentalmente il discepolo dentro di essa. I corpi futuri di questi, che il suo *karman* non avrebbe mancato di determinare, nascono subitamente, in tutte le specie anzidette,

1. PT, 24-25.

senza, naturalmente, che il discepolo ne sia cosciente. Questa nascita simultanea è fatta seguire dal maestro da quattro sacramenti, eseguiti mediante *mantra* speciali. Questi sacramenti, concernenti il discepolo, sono via via quello della concezione (*garbhādhāna*) e nascita (*janana*) in tali specie, quello dell'abilitazione (*adhikāra*) di questi corpi, una volta cresciuti, a fruire delle varie fruizioni proprie delle dette specie, l'immersione o riposo (*laya*) in queste fruizioni per un certo tempo, anche dopo che sono cessate, e infine l'esaurimento totale di esse (*niṣkṛti*).[1] Liberato dal *karman*, il discepolo viene infine congiunto col piano desiderato.

Una delle cerimonie essenziali dell'iniziazione è la purificazione del «cammino» e la conseguente creazione di un corpo puro. Il «cammino» è il tutto, il quale è appunto concepito come una via, un sentiero che lo *yogin* deve percorrere dal principio alla fine. Il discepolo candidato all'iniziazione è fatto di questo cammino, di questo tutto che in lui si trova in uno stato di impurità. Il tutto (cioè il cammino in generale) può essere immaginato dal maestro in sei modi o cammini particolari: il «cammino delle forze», il «cammino dei princìpi», il «cammino dei mondi», il «cammino dei fonemi», il «cammino dei *mantra*» e il «cammino delle formule (*pada*)», ognuno dei quali è comprensivo degli altri. Il maestro deve distruggere questo tutto antico e sostituire ad esso un tutto nuovo, purificato. Questo processo di purificazione, che, secondo l'indole e le disposizioni mentali dei discepoli, è più o meno lungo, si esegue mediante la purificazione, a uno a uno, dei vari elementi che costituiscono il cammino prescelto. Se, per esempio, le disposizioni mentali del discepolo non sono specialmente favorevoli, il maestro deve purificare, con opportune proiezioni di *mantra*, eseguite sia mentalmente sia con l'imposizione delle mani, tutti i singoli centodiciotto mondi, a uno a uno, che costituiscono il tutto. Se nel caso di altri discepoli ci può essere un'iniziazione più breve, in cui, invece di pensare il tutto in centodiciotto parti, è sufficiente meditarlo in trentasei e limitarsi quindi a purificare i trentasei princìpi, in cui sono contenuti i centodiciotto mondi, altre volte la speciale elevatezza spirituale del discepolo può rendere inutile tale iniziazione e richiederne una ancora più abbreviata, con la quale il maestro si limita a purificare le cosiddette sei forze, che contengono i detti princìpi. La stessa cosa può dirsi degli altri tre cammini, quelli delle «formule» e dei *mantra*, dove il tutto è immaginato come costituito da dieci parole e dieci *mantra*, e quello dei fonemi, nel quale il vario spiegarsi del tutto è ridotto ai cinquanta fonemi dell'alfabeto sanscrito. La pu-

1. Si veda sotto, XI, 85*b*-86*a*; XVI, 239-40; MṛT, II, 86 sgg.; SvT, IV, 107 sgg.; NT, IV, *passim*.

rificazione di uno solo di questi cammini implica di regola, automaticamente, la purificazione degli altri cinque.

I TRENTASEI PRINCÌPI

Il «cammino dei princìpi» è specialmente importante. Sia il mondo esteriore sia il corpo sono immaginati da queste scuole, sull'autorità degli Āgama che utilizzano con opportune modificazioni gli schemi cosmogonici del sistema Sāṃkhya, come costituiti da trentasei princìpi o occeità (*tattva*), che vanno dai cinque elementi grossi (terra, acqua, aria, fuoco ed etere) fino ai cinque princìpi puri, di là da *māyā*. Questi cinque princìpi puri, estranei, insieme con i sei immediatamente inferiori, al Sāṃkhya, che ne ammette venticinque soltanto, precedono l'apparizione del pensiero discorsivo o sono simboleggiati dalle formule «Io», «Io sono», «Io [sono] questo», «questo [sono] Io» e ancora «questo-Io». Queste formule alludono alla loro particolare natura, che mentre nel primo, Śiva, è soltanto un Io non toccato da nessuna determinazione, è, nel secondo, la Potenza, caratterizzata da un affermarsi di questo Io come forza attiva. Nel terzo, Sadāśiva, comincia, all'orizzonte della coscienza, ad apparire un «questo», che nel principio seguente, Īśvara, prevale sull'Io. Nel quinto principio, la Sapienza pura, l'ultimo del cammino o mondo puro, il «questo» e «l'io» si trovano infine in uno stato di equilibrio perfetto, come sui piatti di una bilancia. Il sesto principio è *māyā*. Mentre il «questo» nei princìpi puri non era ancora staccato dall'Io ma faceva, per così dire, corpo con lui, esso, da *māyā* in giù, comincia viceversa a costituire una parte a sé stante, che si oppone all'Io. Lo stato di *māyā* è uno stato di oscurazione totale, una specie di barriera di sonno che circonda, da ogni lato, il mondo puro. L'io in questo stato è insenziente, privo di ogni coscienza, impotente. Ciò che gli ridona una parte della sua onniscienza e della sua onnipotenza originali sono altri cinque princìpi, chiamati, insieme con *māyā*, le sei «corazze», ossia la Forza, la Sapienza impura, l'Attaccamento, il Tempo e la Necessità. Tutto lo svolgersi di questi princìpi è chiaramente esposto nell'ottavo capitolo di quest'opera né c'è qui bisogno di insistervi specialmente.

Questo numero di trentasei lo troviamo tale e quale nei Tantra buddhisti, costituito dai sei aggregati (*skandha*): forma o materia (*rūpa*), nozioni (*saṃjñā*), sensazioni (*vedanā*), volizioni (*saṃskāra*), coscienza (*vijñāna*) e conoscenza (*jñāna*); dai sei elementi (*bhūta*): terra, acqua, fuoco, aria, etere e conoscenza; dai sei sensi: corpo, lingua, occhi, olfatto, udito, mente; dai sei oggetti dei sensi: odore,

forma, sapore, tatto, insieme degli elementi (*dharmadhātu*), suono; dai sei sensi d'azione: organo dell'escrezione, piedi, mani, parola, organo dell'orina, organi sessuali; dalle sei azioni: il parlare, il prendere, il camminare, il defecare, l'orinare, l'emettere il seme. Nei Tantra buddhisti questi trentasei elementi del corpo fisico vengono, con lo yoga e col rito, completamente purificati, resi senza ostacoli, «intimamente fusi» (*ekalolībhūta*) e, in questa nuova condizione, si identificano a uno a uno con trentasei corrispondenti divinità, divise in sei famiglie, purificati a uno a uno da esse. Il corpo fisico, alla fine di questo processo, non esiste più, trasformato in un corpo di conoscenza (*jñānadeha*). In alcuni Tantra, come, per esempio, nel *Cakrasaṃvara*, a questi trentasei momenti se ne aggiunge un trentasettesimo, costituito dalla divinità suprema (in questo caso Heruka), considerata come ad essi trascendente. Questi trentasette momenti sono, a loro volta, messi in relazione coi trentasette *dharma* favorevoli alla liberazione (*bodhipākṣikadharma*), comuni a tutta la tradizione buddhista.

Lo schema buddhista è piuttosto semplice, obbedisce a una sua intrinseca necessità né è pertanto da escludere che lo schema adottato dagli Āgama, proprio a causa della sua artificiosità (venticinque princìpi del Sāṃkhya più undici di nuovo conio), derivi, in qualche modo, da esso. La persistenza del numero, soprattutto se sacro, è cosa universale. Il numero di trentasei o trentasette (secondo, anche qui, che Śiva o Viṣṇu sia considerato come trascendente) è comunque comune a quasi tutte le scuole tantriche, siano esse buddhiste, śivaite o viṣṇuite.

Nelle scuole śivaite, i vari princìpi da Śiva alla terra sono popolati da soggetti conoscenti di diverso grado, i quali si possono dividere, a parte il più alto di tutti, Śiva, in sei grandi categorie, quelli «organati» (o «dotati di organi»), quelli «disorganati (o privi di organi) per dissoluzione», quelli «disorganati per conoscenza», i Mantra, i Signori dei Mantra e i Grandi Signori dei Mantra. I primi di essi, gli «organati», corrispondenti ai «minimi», alle anime minimali, imprigionate e trasmigranti, sono inquinati da tre maculazioni: la cosiddetta ignoranza innata, consistente a un tempo nell'aver l'Io perduto la sua libertà e nella nescienza di questa perdita; la maculazione karmica, da cui dipende la necessità karmica delle azioni e dei loro frutti, fonti della nascita e delle varie fruizioni; e la maculazione māyica, consistente nella visione di un'oggettività non solo separata dall'Io ma distinta nei suoi vari elementi. Le due altre specie di soggetti, quelli «disorganati per dissoluzione» e quelli «disorganati per conoscenza» sono gli uni privi della maculazione māyica e gli altri delle due maculazioni māyica e karmica. Gli altri tre soggetti, i Mantra, i Signori dei Mantra e i Grandi Signori dei

Mantra – i quali sono rispettivamente i soggetti che abitano nei piani della Sapienza pura, di Īśvara e di Sadāśiva –, sono caratterizzati da un progressivo annichilimento dell'ignoranza innata, la quale scompare totalmente solo in Śiva. Gli altri due princìpi, ad essi superiori, di Śiva e della Potenza sono abitati da altre due categorie di soggetti, i cosiddetti «divini» (*śāmbhava*) e i «potenziati» (*śākta*).

Questo nome di Mantra dato a dei soggetti conoscenti non ci deve stupire. Nella misura infatti in cui una formula rituale, un *mantra*, è meditata con successo dal discepolo, essa determina un piano di coscienza e quindi un «soggetto conoscente» particolare, che l'immaginazione religiosa ha dopo ipostatato nella figura di questa o quella entità. La stessa cosa si può ripetere quanto alle cosiddette *mudrā* o «sigilli» che – consistenti in date posizioni del corpo e delle mani, eseguite in sintonia di convenienti meditazioni e, come tali, induttive di speciali stati di coscienza – sono state anch'esse ipostatate in potenze divine. La più alta di tutte, la cosiddetta *khecarī mudrā*, il «sigillo etereo», è stata identificata con la coscienza stessa, e il *khecara*, «colui che vaga nell'etere», è un sinonimo di «liberato».[1]

Questo gruppo di princìpi non è unico e identico per tutti gli individui, ma fino al trentesimo, *māyā*, ce ne sono tanti quanti sono gli individui. La diversità tra individuo e individuo, il fatto che ognuno faccia delle azioni e abbia delle esperienze sue proprie, diverse da quelle degli altri, si deve appunto all'essere questi gruppi strettamente individuali. Gli ultimi cinque princìpi, dalla Sapienza pura fino a Śiva, sono invece transindividuali, unici per tutti gli individui, che, di là da *māyā*, formano, in realtà, un unico Io. Sebbene questa unità si abbia realmente solo di là da *māyā*, essa si produce in vario modo anche nella vita quotidiana, tutte le volte che più soggetti conoscenti siano intenti a una medesima cosa. Tale unità è la principale responsabile della vita comune. Il mio mondo, le cose che io vedo, sono anche il mondo e le cose vedute da coloro che mi circondano, con i quali posso sia praticamente trattare o conversare, sia teoreticamente studiare.

Il cosiddetto idealismo buddhistico, secondo cui la realtà è sì coscienza, ma le varie individualità o serie di individui sono distinte le une dalle altre, trova, per gli śivaiti, patente contraddizione nel fatto che una cosa appare in una stessa maniera a più individui che nello stesso luogo o contemporaneamente la guardino. «Quando più soggetti» dice Utpaladeva in una sua opera ora perduta «che si trovino nello stesso posto sono contemporaneamente coscienti di una data cosa, per esempio di un vaso, essi, rispetto a questa cosa,

1. Sulle *mudrā*, si veda sotto, XXXII, *passim*.

costituiscono un'unità».[1] Questo stato di unità non è naturalmente eterno e, a un certo punto, i vari «io» limitati, che si erano venuti a costituire in un solo Io, si dividono di nuovo. L'elemento responsabile di queste unioni e disunioni non è altro che il Signore, la stessa libertà della coscienza.

Questo stato di unità che, come abbiamo visto, si produce anche nella vita comune, è particolarmente evidente quando si assiste, per esempio, a uno spettacolo di teatro, o durante certe festività e celebrazioni comuni, dove, in realtà, ai vari soggetti individui si sostituisce una soggettività unica, un «io collettivo», che coincide con una particolare esaltazione o effervescenza della coscienza. L'importanza di certi riti collettivi cui debbono partecipare tutti i membri della linea spirituale (tale, per esempio, il cosiddetto «Sacrificio dei corpi sacri» da celebrarsi in date ricorrenze, chiamate giorni di adempimento) sta appunto in questa specie di esaltazione della coscienza che si viene a produrre durante la loro celebrazione e che facilita la buona riuscita del rito. Queste feste tantriche o «ruote del gruppo» (*gaṇacakra*) sono comuni sia ai buddhisti sia agli induisti. La relazione fra maestro e discepoli non è limitata all'insegnamento e sia i buddhisti sia gli induisti insistono sulla necessità che maestro e discepoli si radunino insieme in occasioni di speciali congiunzioni astronomiche, nell'anniversario della fondazione della scuola, del giorno di nascita e di morte del maestro, in quello del rito iniziatico e via dicendo: in breve, ogni occasione è buona. Maestro e discepoli formano una famiglia spirituale indissolubile, unita da vincoli più saldi di quelli del sangue. La presenza delle donne in queste feste (identificate con le potenze, così come gli uomini con gli eroi o *vīra*) è un elemento indispensabile della cerimonia, che si configura così come una specie di orgia sacra, regolata tuttavia da un rituale preciso e inderogabile. Questi raduni vengono fatti al riparo da occhi indiscreti, in luoghi segreti e piacevoli, che «espandano la coscienza», come dice ripetutamente Abhinavagupta. Questa importanza del bello naturale o artificiale come fattore di espansione della coscienza è un motivo che ritroviamo di frequente nelle opere sue. Il brutto e l'orrido (egli dice più volte) contraggono la coscienza e una delle caratteristiche della sua scuola è quindi l'esclusione dei vari riti cimiteriali (in luoghi di cremazione, ecc.) che da sempre hanno tanto attratto gli *yogin* dell'India, da loro praticati per superare, con l'assuefazione e indifferenza all'orrido, le varie antinomie (bello, brutto, buono, malvagio, ecc.) che pervadono il pensiero ordinario e quindi la trasmigrazione. Quanto si propone di raggiungere lo *yogin*

1. TĀV, X, 86.

è uno stato di assoluta eguaglianza o indifferenza per tutte le cose. Assistiamo così, specialmente tra i Kāpālika e in alcune correnti buddhiste, a costumi per noi ributtanti: lo *yogin* non esita a cibarsi di avanzi di carne putrida, di escrementi, di viscere decomposte, a lordarsi con ogni sorta di sozzure e via dicendo. Di questo arduo cammino per raggiungere la perfezione finale (o perfezioni secondarie) Abhinavagupta, pur senza condannarlo esplicitamente, si disinteressa. Non così invece delle pratiche sessuali, che, variamente interpretate e vissute, sono un momento essenziale della via «tantrica».

Le iniziazioni sono, come abbiamo detto, di parecchie specie. La successione normale dei riti iniziatici è quella di «iniziazione di un regolare» (*samayadīkṣā*), «iniziazione di un figlio spirituale» (*putrakadīkṣā*) e «consacrazione al grado di maestro» (*abhiṣeka*). Il primo di essi, quello dell'iniziazione dei novizi o «regolari», è una condizione essenziale (a meno di non essere favoriti da una speciale caduta di potenza) per ricevere le iniziazioni di ordine superiore dei figli spirituali. Questa «iniziazione dei regolari» si divide in due momenti fondamentali, detti sacrificio interiore e sacrificio esteriore. Il primo di essi consiste essenzialmente nella proiezione, mentale o coadiuvata dall'imposizione delle dita, di lettere alfabetiche sui vari punti del corpo e nella meditazione, nell'interno del proprio corpo, di uno speciale diagramma, il cosiddetto *maṇḍala* (lett. «cerchio») che è un elemento essenziale dell'iniziazione, comune a tutte le scuole tantriche, buddhiste o induiste. Il *maṇḍala*, in questa scuola, è costituito da uno o più tridenti e loti variamente disposti e inclusi dentro un quadrato. La costruzione del *maṇḍala* secondo parecchi testi sacri è data nel capitolo XXXI di quest'opera. Il *maṇḍala*, nella sua forma ottimale, è tracciato su un terreno sabbioso e omogeneo per mezzo di vari fili (*sūtra*) intinti in polveri colorate (per lo più bianco e minio) che l'officiante maneggia in modo da descrivere i cerchi e le rette necessari alla sua costruzione. Le figure rappresentate vengono a loro volta variamente colorate. Nel rituale quotidiano il *maṇḍala* tracciato sulla sabbia può essere sostituito con uno di dimensioni ridotte, dipinto, con paste profumate, su un pezzo di stoffa, ecc. Nella tav. 4, a p. 435, è riprodotto, nelle sue linee essenziali, il *maṇḍala* fondamentale di questa scuola che ha, come base, i loti e i tridenti. Questi possono essere tre (uno al centro, uno a destra e uno a sinistra) o anche (così secondo il *Mālinīvijaya*) uno soltanto.

L'ufficio del *maṇḍala* è quello di essere un supporto di meditazione. Esso costituisce, in altre parole, una specie di strumento mnemonico, su cui, a seconda dei riti e delle circostanze, l'officiante modula le sue contemplazioni. Lo spazio che occupa il *maṇḍala* è uno spazio sacro (non altrimenti di quanto accade per un tempio,

con la cui struttura simbolica il *maṇḍala* è in qualche modo connesso), che, come tale, si contrappone a quello profano e illusorio che lo circonda. Quella stessa natura della realtà che le parole cercano di comunicare concettualmente, il *maṇḍala*, che, come quelle, varia da scuola a scuola e da rito a rito, esprime insomma graficamente. In questo senso, esso è una proiezione grafica del cosmo nei suoi vari elementi. Uno dei riti più importanti eseguiti in rapporto al *maṇḍala* è, come si è detto, il sacrificio interiore, nel quale si viene a stabilire un'omologia tra il proprio corpo e i diversi «princìpi» della realtà. L'elemento essenziale del *maṇḍala* è, a questo proposito, il tridente, il quale è l'arma o emblema tradizionalmente attribuito a Śiva. Le varie parti del tridente disegnate nel *maṇḍala* debbono essere meditate ognuna in identità con date parti del corpo e dati princìpi della realtà esteriore. La parte inferiore di esso, in fondo al bastone (*daṇḍa*), terminante in un triangolo rovesciato, è la cosiddetta *kuṇḍalinī*, ossia la potenza addormentata in forma di serpente, immaginata dall'officiante nella regione perineale. Il rigonfiamento immediatamente superiore, chiamato, dalla sua forma, *āmalasāraka* (l'*āmalasāraka* è il frutto dell'*Emblica officinalis* Gaertn.), corrisponde al bulbo (*kanda*) e, cosmicamente, ai quattro elementi grossi (terra, acqua, fuoco e aria), fra i quali è da considerare implicito l'etere. Il bastone, l'asse, corrisponde fisicamente alla *suṣumnā*, arriva fino all'ugola e, cosmicamente, abbraccia tutti i princìpi, dagli elementi sottili alla Forza. Sopra di esso c'è il nodo, che corrisponde a *māyā*. Esso è sormontato dalla cosiddetta base quadrangolare o plinto (*catuṣkikā*) e dal loto soprastante, i quali coprono le ultime cinque parti dell'asse e corrispondono al mondo puro, trans-māyico, che dev'essere, fisicamente, meditato fra l'ugola e il foro di Brahmā. Nel mezzo del loto, sorretto dalla base, risiede, supino, Sadāśiva. Dall'ombelico di Sadāśiva e, fisicamente, da tre fori, tre «eteri» immaginati nella parte superiore del capo, nasce il tridente, o i tre tridenti, i quali, secondo i diversi riti, sono immaginati corrispondere alle potenze di volontà, conoscenza e azione, alla Suprema, alla Suprema-Infima e all'Infima, ecc. Sopra i tridenti ci sono infine tre loti, i quali simboleggiano la dimora delle dette potenze, insieme ai loro rispettivi consorti, i Bhairava Ratiśekhara (Parāparā), Bhairavasadbhāva (Parā) e Navātman (Aparā).[1] Tutta questa costru-

1. I tre Bhairava, rappresentati nell'illustrazione elaborata dal Sanderson e qui acclusa (si veda sotto, tav. 2, p. 369), sono raffigurati come supini e apparentemente morti, per influsso forse dei Tantra buddhisti, secondo cui le basi (*āsana* o *ādhāra*) delle potenze sono usualmente concepite come cadaveri maschili. Questa concezione non è tuttavia suffragata da alcun passo dell'opera di Abhinavagupta, per cui i partner delle tre potenze sono immaginati come viventi, anche se non è descritto l'atteggiamento con cui bisogna meditarli (apparentemente non in *yab yum*).

zione immaginaria, accompagnata da *mantra* speciali (i *mantra* appunto del trono), costituisce il trono della divinità da adorare. L'idea che i vari elementi del tutto (i mondi, i princìpi, ecc.) costituiscano il trono della divinità è comune, con diverse varianti, a tutti gli Āgama. Secondo il *Mālinīvijaya*, seguito da Abhinavagupta, il trono non comprende solo tutti i princìpi fino a Sadāśiva, ma anche certi gradi di coscienza immaginati a lui ancora superiori, fino alla cosiddetta «transmentale» (*unmanā*). A questo punto il trono è completo e il devoto può adorare sopra di esso le dee.[1] Secondo un'altra meditazione, il trono è costituito dai due primi elementi di uno dei *mantra* più venerati di questa scuola, il cosiddetto «seme del cuore», SAUḤ, i cui primi due fonemi, S e AU, sono immaginati pervadere i princìpi che vanno fino a *māyā* il primo (S) e fino alla Potenza il secondo (AU),[2] il quale, chiamato simbolicamente «tridente», rappresenta le tre potenze di volontà, conoscenza e azione. I tre fonemi nascono il primo dal bulbo, il secondo, che è una labiovelare, dalle labbra e dalla gola, e, visto che contiene dentro di sé la lettera A, anche dal cuore, e infine il terzo, l'emissione, dalla ruota finale, in cui sono distinti due momenti diversi, uno appartenente alla Potenza e l'altro a Śiva. Lo *yogin* che pronuncia questo *mantra* e riesce a ricrearlo nella sua forza (finché esso è scritto, costituito da lettere māyiche, è cosa morta, priva di vita) opera in questo senso su tutte le ruote a un tempo, che, da sparse che erano, dissociate l'una dall'altra, grazie ad esso si unificano, per confondersi in un unico stato di coscienza, in un'unica ruota, simboleggiata dalla congiunzione di Śiva e della Potenza, la ruota finale.[3]

Lo scopo del sacrificio esteriore è essenzialmente quello di corroborare l'idea dell'identità di tutte le cose con Śiva, sviluppata da quello interiore. Un rito particolarmente importante, che troviamo sia nel sacrificio interiore, sia nell'iniziazione dei figli spirituali, consiste nella penetrazione dei ritmi vitali del maestro in quelli del discepolo. In questi riti il maestro trasferisce la sua mente e il suo soffio vitale nella mente e nel soffio vitale del discepolo, che in questo modo si congiunge con lui, e quindi con Śiva stesso, di cui il maestro è visibile personificazione. Uno dei metodi più frequenti attraverso cui si svolge questa congiunzione – mediante la quale il mae-

Egualmente «cosciente», «ridente», ecc., e quindi dotato di vita è concepito nella meditazione maṇḍalica Sadāśiva, il «Grande Trapassato (*preta*)» – si sarebbe tentati di tradurre il «Grande Spirito» –, nonostante sia immaginato come supino e solo apparentemente simile a un cadavere.

1. La costruzione del trono è descritta in XV, 295*b*-365 e ampiamente discussa da Sanderson, 1986, pp. 169-207.

2. Sul fonema S, in particolare, si veda Gnoli, 1985, pp. 153-55.

3. Si veda, p. es., sotto, V, 142-44.

stro conferisce al discepolo, con un atto di grazia, liberazione o fruizioni – è quello della cosiddetta «oblazione completa o plenaria» (*pūrṇāhuti*, uno dei vari riti del cerimoniale vedico liberamente interpretati da queste scuole),[1] la quale si esegue versando a poco a poco una certa quantità di burro chiarificato nel fuoco sacro, acceso in una piccola cavità scavata nel terreno. La corrente di burro chiarificato che di mano in mano defluisce nel fuoco deve essere visualizzata dal maestro in identità col soffio vitale che, in sintonia col soffio vitale del discepolo, ascende gradatamente attraverso le ruote di questo, fino a raggiungere la ruota finale, lo *dvādaśānta*, dodici dita di là dal foro di Brahmā, dove il maestro può soffermarsi più o meno a lungo. Il raggiungimento di questa ruota coincide con la reintegrazione (passeggera o definitiva) in uno stato di unità perfetta, in Śiva stesso. Tali riti, che da un certo punto di vista nostro si potrebbero definire ipnotici, costituiscono la parte centrale e più intima dell'iniziazione, che (dice altrove Abhinavagupta) non è altro se non l'introduzione della coscienza illuminata del maestro in quella non illuminata del discepolo, che attraverso lui viene, anch'egli, congiunto con Śiva.[2]

Un posto particolare occupano i riti celebrati a proposito di assenti o morti, i cui congiunti o amici abbiano pregato il maestro di iniziarli. Tale domanda è una caduta di potenza indiretta. In questi riti, il maestro deve mettersi in comunicazione col discepolo morto o lontano e, a questo scopo, deve liberare la sua propria coscienza, attraverso il foro di Brahmā, dai vincoli corporei dove è solitamente rinchiusa. Questa, liberata da essi, non è perciò più circoscritta da alcuna limitazione spaziale o temporale, e può quindi operare direttamente sul discepolo, che, dovunque sia, resta da essa afferrato, a guisa di un pesce impigliato fra le maglie di una rete.

Questi pochi accenni alla ritualistica e allo yoga mostrano, mi sembra chiaramente, la complessità di queste pratiche e la difficoltà di intenderle e tradurle esattamente nei modi del nostro linguaggio. Le parole stesse di Abhinavagupta, nella descrizione tecnica di certi riti e meditazioni, non sono sempre così chiare e danno comunque per conosciuti momenti e particolari che noi stentiamo a comprendere appieno. La descrizione di un congegno meccanico (e il rito è in qualche modo un congegno meccanico, che, per il suo buon successo, non ammette errori, distrazioni o omissioni) è, nella sua concretezza, difficilmente traducibile in parole, le quali possono tutt'al più precisare parti e momenti di un insieme già familiare a chi

1. Si veda Silburn, 1983 (trad. it., pp. 130-32).
2. PTV, p. 25 (Gnoli, 1985, p. 18).

legge. Pensiamo per esempio (ma il paragone è scontato) alle difficoltà che avremmo a far intendere, spiegandole solo a parole, le varie parti e fasi di un macchinario complesso, il loro collegamento, successione e funzionamento, il loro cospirare a un effetto unico.

Infiniti, per concludere, i mezzi, unico il fine. La certezza della sua libertà, dell'indipendenza del suo Io e che tutto in esso riposa: questo l'ideale che lo *yogin*, il *sādhaka*, si propone di raggiungere e per cui Abhinavagupta trova alcuni dei suoi accenti più belli. Tale esperienza non ha, né in Utpaladeva né in lui, nulla di letterario, ma è una realtà viva e sperimentata. Il regno vario e multiforme della parola non è che uno strumento, ma uno strumento necessario per fare intendere questa realtà incomunicabile, che, proprio in questo travaglio di ricerca e di sforzo, si afferma e si accende. La «cima del pensiero» è «lontana», ma può essere raggiunta. Questa sicurezza anima tutta l'opera di Abhinavagupta.

> Chi parla alle pietre? Deh uditemi, io parlo
> a esseri vivi. Perché quest'inane
> sforzo dietro a inutili cose, e a levarsi e a giacere?
> E un solo istante di tempo, uno solo, se entrate
> nell'asilo divino della coscienza – perché,
> perché queste parole? – voi stessi conoscerete il vero.

NOTA BIOGRAFICA

Della vita di Abhinavagupta, dedita allo studio e all'insegnamento, poco altro sappiamo se non quanto egli stesso ci dice nelle stanze finali del commento alla *Parātrīśikā* (o *Parātriṃśikā*) e più ancora in quelle del *Tantrāloka*.[1] Grazie ad esse e a poche altre notizie sparse sappiamo che nacque intorno alla metà del X secolo da ricca e nobile famiglia di brāhmani residenti in Kashmir, nell'odierna Śrīnagar, che suo padre e sua madre (la quale morì mentre egli era ancora in tenera età) si chiamavano Cukhula (o Narasiṃhagupta) e Vimalā e che frequentò molti maestri, di svariate scuole. Tra questi sono specialmente importanti l'erede e discepolo di Utpaladeva, Lakṣmaṇagupta, che gli fu maestro nella dottrina del Riconoscimento; Śambhunātha, un seguace della corrente tantrica del Kula, sotto di cui Abhinavagupta apprese soprattutto i segreti della ritualistica e dei vari mezzi di realizzazione pratica; Bhūtirāja, che gli fu, a quanto pare, maestro nella scuola Krama, una corrente tantrica originaria dell'Uḍḍiyāna a cui Abhinavagupta dedicò un'opera, il *Kramakeli*, un commento al *Kramastotra*, ora purtroppo perduta; Bhāskara, col quale egli si ricollega alla cosiddetta scuola dello Spanda («movimento», «vibrazione»), che risale a due grandi maestri kashmiri, Vasugupta e il discepolo di questi Kallaṭa, vissuti nella prima metà del IX secolo; Bhaṭṭa Tauta, sotto di cui Abhinava apprese la retorica e la poetica. Altri maestri ancora sono citati nel colophon del *Tantrāloka*.

Le opere scritte da Abhinavagupta, di cui alcune perdute, sono moltissime, e si possono dividere in tre grandi gruppi, costituiti dalle

1. Si veda sotto, XXXVII, 33-85.

opere filosofiche, da quelle di mistica e da quelle di retorica ed estetica. Tra le prime, specialmente degne di menzione sono i suoi due commenti, uno più esteso e l'altro più ristretto, alla *Pratyabhijñākārikā* («Stanze del riconoscimento») composte dal maestro del suo maestro, Utpaladeva, che fu, come vedremo, discepolo a sua volta di Somānanda, il fondatore della scuola del Riconoscimento. Le opere più insigni del secondo gruppo sono i detti *Tantrāloka* e *Tantrasāra* e il commento alla *Parātrīśikā*, un breve testo sacro tenuto in gran venerazione. Tra le opere da lui scritte sul teatro e sulla poetica ricordo il grande commento sul *Nāṭyaśāstra* («Libro del teatro») di Bharata e il commento allo *Dhvanyāloka* («Luce del senso poetico») di Ānandavardhana, un retore e filosofo vissuto in Kashmir nel IX secolo, le uniche fino a noi pervenute. Queste due opere rappresentano la vetta più alta raggiunta dal pensiero dell'India sulla poetica e sull'esperienza estetica. La data di composizione di queste opere, non c'è bisogno di dirlo, è difficilmente determinabile, salvo dove non sovvengano in esse citazioni di opere precedenti o non siano, come in alcuni casi, datate. I tentativi fatti di voler scorgere in Abhinava tre grandi momenti, uno mistico, l'altro estetico e l'altro filosofico, sono affatto arbitrari e, in realtà, tutto lascia pensare che questi tre interessi abbiano convissuto pacificamente insieme, esprimendosi di tempo in tempo in questa o quell'opera, da quelle minori (inni, ecc.) a quelle di mole maggiore.

La fama di Abhinavagupta fu pari in vita e in morte. Il ritratto che di lui ci ha lasciato un suo contemporaneo, Madhurāja Yogin, che lo vide e ascoltò di persona, è un documento interessante della venerazione con cui in India sono stati sempre circondati i maestri, vere e proprie immagini della divinità, e merita di essere qui riportato. «Possa il glorioso dio Dakṣiṇāmūrti nella sua forma di Abhinava, il quale è un'incarnazione di Śrīkaṇṭha ed è disceso qui nel Kashmir, mosso da profonda compassione, possa deh Egli proteggerci! I suoi occhi vibrano di gioia [spirituale]. Il centro della sua fronte è chiaramente segnato con tre linee, tracciate con la cenere. Le sue orecchie sono ornate da grani di *rudrākṣa*. L'abbondante capellatura è legata con una ghirlanda di fiori e lunga è la barba. Il corpo è roseo e scuro invece il bel collo, spalmato d'unguento odoroso. Il lungo sacro cordone gli pende liberamente e seriche son le sue vesti, candide come i raggi della luna. Egli è assiso su di un molle cuscino nella postura yoghica che toglie il nome dagli "eroi", su d'un trono d'oro sovrastato da un baldacchino ornato di perle. Il padiglione dov'egli risiede, nel bel mezzo d'un vigneto, è tutto splendente di cristalli, abbellito da pitture, pieno degli effluvi delle ghirlande di fiori, degli incensi e delle lampade, tutto olezzante di sandalo e via dicendo, costantemente risonante di musiche vocali e strumentali, affollato da

gruppi di Perfetti e di *yoginī*. Intorno a lui, assisi ai suoi piedi, sono i discepoli, da Kṣemarāja in poi, occupati a trascrivere, concentrati, tutte le sue parole. Ai suoi lati sono in piedi due "adiutrici". Nella destra esse hanno una coppia piena di vino e una scatola di betel rispettivamente, e, nella sinistra, un loto e un frutto di limone».[1]

OPERE

L'attività letteraria di Abhinavagupta si è espressa: *a*) in opere di carattere specificatamente religioso o mistico, *b*) in opere prevalentemente speculative e *c*) in scritti di retorica e drammaturgia.

OPERE RELIGIOSE

Oltre al *Tantrāloka* («Luce dei Tantra») di cui si hanno notizie più sotto, elenchiamo:

Bodhapañcadaśikā («Quindicina della coscienza»), quindici stanze dove si riassumono i punti principali del pensiero śivaita.

Pūrvapañcikā (Commento al *Pūrvatantra*, alias *Mālinīvijaya*), un commento versificato, perduto.

Mālinīvijayavārttika («Commento al *Mālinīvijaya*»), un commento versificato alla prima stanza del *Mālinīvijaya*.

Kramakeli («Gioco del Krama»), un commento al *Kramastotra*, perduto.

Bhagavadgītārthasaṃgraha («Commento essenziale alla *Bhagavadgītā*»).

Parātrīśikāvivaraṇa («Commento alla *Parātrīśikā*», un importante Tantra della scuola Trika).

Parātrīśikālaghuvṛtti («Commento breve alla *Parātrīśikā*»). Questo commento è chiamato anche *Anuttaratattvavimarśinī* («Esegesi della realtà senza superiore»).

Paryantapañcāśikā («Cinquanta stanze sull'ultima [realtà]»), che illustra la dottrina śivaita non dualistica.

Diversi *stotra* o inni, di cui ci sono pervenuti: *a*) *Kramastotra* (da non confondere con l'omonimo *stotra* che forma il testo base della scuola Krama), *b*) *Bhairavastotra* («Inno a Bhairava»), *c*) *Dehasthadevatācakrastotra* («Inno alla ruota delle divinità che abitano nel corpo»). Questi inni sono stati editi in appendice all'opera di K.C. Pandey, 1963a.

Altri inni di Abhinavagupta sono ora perduti: per esempio, lo

1. Queste strofe sono state edite e tradotte da Pandey, 1963a, pp. 21 e 738. Si veda Madhurāja, *Gurunāthaparāmarśa*, stt. 6-7*b*, 5, 3-4.

Śivaśaktyavinābhāvastotra («Inno sull'inseparabilità di Śiva e della Potenza»).

Varie operette riassuntive della dottrina śivaita: *Paramārthadvādaśikā* («Dodici stanze sulla suprema realtà»), *Paramārthacarcā* («Discussione sulla suprema realtà»); *Anuttarāṣṭikā* («Otto stanze sul Senza superiore»); *Mahopadeśaviṃśatikā* («Le venti stanze del grande insegnamento»); *Anubhavanivedana* («Offerta al Senza superiore»), in quattro stanze; *Rahasyapañcandaśikā* («Le quindici stanze dell'arcano»). Tutte queste opere minori sono state edite in appendice all'opera di K.C. Pandey, 1963a.

Laghvī prakriyā («Trattazione breve»), di incerto argomento, perduta.

Devīstotravivaraṇa («Commento all'inno della Dea»), probabilmente identico al *Kramakeli*.

Paramārthasāra («Essenza della suprema realtà»), rimaneggiamento in chiave śivaita della cosiddetta *Śeṣakārikā*, attribuita a Patañjali.

Tantrasāra («Essenza dei Tantra»), un riassunto in prosa del *Tantrāloka*.

Tantroccaya, un riassunto in prosa del *Tantrasāra*.

Tantravaṭadhānikā («Seme dei Tantra»), un brevissimo sommario versificato del *Tantrāloka*.

OPERE FILOSOFICHE

Śivadṛṣṭyālocana («Illustrazione della *Śivadṛṣṭi*» di Somānanda), perduto.

Padārthapraveśanirṇayaṭīkā («Commento alla spiegazione introduttiva delle categorie»), di incerto argomento, perduta.

Prakīrṇakavivaraṇa («Commento allo zibaldone»), forse un commento a passi del terzo capitolo del *Vākyapadīya* di Bhartṛhari, chiamato appunto «zibaldone» (*prakīrṇaka*), perduto.

Kathāmukhatilaka («Ornamento del volto dei discorsi»), di incerto argomento, perduto.

Bhedavādavidāraṇa («Confutazione del dualismo»), perduto.

Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī («Commento alla Spiegazione delle stanze del riconoscimento del Signore» scritta da Utpaladeva).

Īśvarapratyabhijñāvimarśinī («Commento alle Stanze del riconoscimento del Signore» di Utpaladeva).

OPERE DI POETICA E DRAMMATURGIA

Ghaṭakarparakulakavivṛti, commento a un poemetto chiamato *Ghaṭakarpara*, attribuito a Kālidāsa.

Kāvyakautukavivaraṇa («Commento alla Meraviglia della Poesia», un'opera perduta di Bhaṭṭa Tauta), perduto.
Dhvanyālokalocana («Illustrazione dello *Dhvanyāloka*», ossia della «Luce del senso poetico», opera famosa di Ānandavardhana.
Abhinavabhāratī, un lungo e complesso commento al *Nāṭyaśāstra* di Bharata.

NOTA AL TESTO

Il *Tantrāloka* appartiene, come abbiamo visto, al gruppo delle opere di carattere specificatamente religioso, di cui è di gran lunga la più vasta e rappresentativa.

Il testo sanscrito del *Tantrāloka* (abbreviato nelle note in TĀ), è stato edito nella Kashmir Series of Texts and Studies in un arco di tempo che va dal 1918 al 1938, e ristampato a Delhi tale e quale nel 1987.[1] I trentasette capitoli dell'opera abhinavaguptiana occupano, insieme con il commento (*viveka*) di Jayaratha (sec. XIII), dodici volumi a stampa.

Il *Tantrāloka* fu scritto da Abhinavagupta intorno alla fine del X secolo e i primi anni dell'XI, sicuramente dopo i suoi commenti al *Mālinīvijaya*, di cui nel *Tantrāloka* sono numerosi estratti, e, con ogni probabilità, anche dopo il suo commento (*vivaraṇa*) alla *Parātriṁśikā*. Posteriori al *Tantrāloka* sono il *Tantrasāra*, un'epitome in prosa di quest'opera, e la grande opera d'esegesi al commento (*ṭīkā*) di Utpaladeva alla sua propria *Pratyabhijñākārikā* («Stanze del riconoscimento»), finito nel 1014, l'ultimo lavoro datato di Abhinavagupta. In ambedue queste opere sono citate stanze del *Tantrāloka*.

I principali argomenti del *Tantrāloka*, oltre che nel *Tantrasāra*, sono stati riassunti da Abhinavagupta in altre due operette, il *Tantroccaya* e la *Tantravaṭadhānikā*.

Il *Tantrāloka* è scritto prevalentemente in *śloka*. Le stanze scritte in

1. L'edizione del 1987 a cura di R.C. Dwivedi e Navajivan Rastogi è una replica anastatica della precedente. L'unica novità è costituita da un volumetto introduttivo di scarso interesse e da vari indici.

altri metri (relativamente poche) sono qui stampate in corsivo. I principali argomenti in cui sono divisi i primi trentadue capitoli (*āhnika*, lett. «giornate») dell'opera sono stati segnalati da Abhinavagupta stesso in fondo al I capitolo (stt. 287-328), in guisa di paragrafi, e da me quindi estratti a capo delle stanze relative nel corpo dei vari capitoli. Tali argomenti sono di regola seguiti dalla dizione sanscrita tra parentesi. Qua e là, ho fatto uso anche di altre suddivisioni, per una più spedita comprensione del testo. Queste ultime sono facilmente distinguibili da quelle di Abhinavagupta per l'assenza della dizione sanscrita tra parentesi o perché stampate in corsivo.

Il *Tantrāloka* non è mai stato tradotto dal sanscrito, neppure parzialmente.

Il *Tantrāloka* è un'opera composita, che testimonia un lungo periodo di elaborazione. Nella sua stesura, Abhinavagupta non ha esitato a inserire qua e là passi di altre sue opere, come, per esempio, il *Mālinīvijayavārttika*. Dell'altro suo commento in versi al *Mālinīvijaya*, che non ci è pervenuto, non possiamo dire nulla. Mentre in alcuni passi i versi del *Mālinīvijayavārttika* sono trasportati di sana pianta, altre volte sono stati qua e là modificati dall'autore. Si veda per esempio il V capitolo, dove sono numerose stanze uguali o quasi a MVV, II, 26 sgg. Altre stanze del *Mālinīvijayavārttika*, uguali o con modificazioni, sono per esempio MVV, II, 117 = TĀ, II, 12; MVV, II, 124 = TĀ, IV, 120*b*-21*a*; MVV, II, 130 = TĀ, IV, 201; MVV, II, 133 = TĀ, III, 262; MVV, II, 134-200 = TĀ, IV, 195-200; MVV, II, 148*b*-49*a* = TĀ, IV, 277; MVV, II, 229-30 = TĀ, XXX, 2-3; MVV, I, 1037-61 = TĀ, XI, 93-117; MVV, I, 999-1010 = TĀ, X, 289-300*a*.

Molti sono i passi che hanno l'aria di essere parentesi, più o meno lunghe, inserite in una seconda fase dell'elaborazione dell'opera, com'è evidente dal senso che si riallaccia direttamente (con i pronomi «perciò» o le particelle causali *hi*, ecc.) magari a venti o trenta stanze prima. Un chiaro esempio di questo metodo compositivo è offerto dalle stanze IV, 122-79, che costituiscono una lunga parentesi, dedicata al sistema Krama. Il discorso si conclude alle stanze 180*b*-81*a*. In XVI, 96 la descrizione del rito iniziatico si interrompe, per riprendere in XVII, 1 sgg. Le stanze XVI, 97-311 sono dedicate ad altri argomenti e descrizioni, sempre attinenti all'iniziazione. Gli esempi si possono moltiplicare, ma credo che quant'è stato detto sia sufficiente.

Il commento (*viveka*) di Jayaratha è, a suo modo, un capolavoro. Sono trascorsi più di duecento anni dalla morte di Abhinavagupta e il *Tantrāloka* è ormai divenuto un classico, considerato alla stessa stregua delle sacre scritture. I manoscritti si sono moltiplicati e con essi gli errori o le improprie trascrizioni degli scribi. Di un com-

mento precedente, per opera di un certo Subhaṭa, nulla sappiamo.[1] Jayaratha domina perfettamente tutta la letteratura śivaita, menzionando di prima mano la maggior parte degli Āgama citati da Abhinavagupta. Quasi tutte le stanze del testo sono ampliamente giustificate nelle brevi *avataraṇikā* e commentate. Altre sono brevemente parafrasate. Nonostante la sua dottrina, Jayaratha non è immune da errori. Ricordo qui le stanze V, 64*b*-66*a* dove, come conferma il *Mālinīvijayavārttika*, Abhinavagupta si riferisce alle quattro vocali neutre, mentre Jayaratha pensa che l'espressione *saṃjīvanyamṛtam* si riferisca invece alla sedicesima *kalā*. Jayaratha fu probabilmente un serio studioso dello śivaismo, un brahmano di molteplici letture più che uno *yogin* proficiente. Tale almeno l'impressione che ne ho ricavato.

1. Si veda Jayaratha, stanze finali del TĀV, XXXIX; Pandey, 1963a, p. 261.

Le cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito sono, secondo questa scuola, le seguenti:

vocali: *a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au aṃ aḥ*
consonanti gutturali: *k kh g gh ṅ*
consonanti palatali: *c ch j jh ñ*
consonanti cacuminali: *ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ*
consonanti dentali: *t th d dh n*
consonanti labiali: *p ph b bh m*
semivocali: *y r l v*
spiranti: *ś ṣ s h*
la lettera composta: *kṣ*.

Tra le vocali, *a* ed *ā* sono gutturali, *i* ed *ī* sono palatali, *u* ed *ū* labiali, *ṛ* ed *ṝ* cacuminali, *ḷ* e *ḹ* dentali, i dittonghi *e* ed *ai*, composti da *a* ed *i*, gutturo-palatali, i dittonghi *o* ed *au*, composti da *a* ed *u*, gutturo-labiali; *aṃ* (o *ṃ*) è una specie di risonanza nasale, chiamata col nome di punto (*bindu*); *aḥ* (o *ḥ*) è un'aspirata finale sorda, chiamata emissione: *y* ed *ś* sono considerate palatali; *r* ed *ṣ* cacuminali; *l* ed *s* dentali; *v* labiodentale. Le cinque vocali brevi contano due mezze more l'una; le otto vocali lunghe quattro ognuna; *ḹ* sei; le trentatré consonanti una ciascuna.

L'ordine alfabetico precedente è l'alfabeto normale, ordinario, dove la disposizione delle lettere obbedisce ad una sua logica (prima le vocali, poi le consonanti, ecc.). Oltre quest'ordine alfabetico ce n'è un altro, quello della cosiddetta Inghirlandata (*mālinī*) dove

tutte le lettere, vocali e consonanti, sono mescolate insieme senza alcun ordine apparente. Eccolo: *n ṛ ṝ ḷ ḹ th c dh ī ṇ u ū b k kh g gh ṅ i a v bh y ḍ ḍh ṭh jh ñ j r ṭ p ch l ā s aḥ h ṣ kṣ m ś aṃ t e ai o au d ph.*

TRASCRIZIONE E PRONUNCIA DEI VOCABOLI SANSCRITI

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici sanscriti o pracriti si è seguito il sistema convenzionale comunemente in uso tra gli studiosi. Le vocali si pronunciano in generale come le vocali italiane (ma *e* e *o* sempre chiuse), alle quali bisogna aggiungere però *ṛ* e *ḷ* che si pronunciano pressappoco come *ri* e *li* rispettivamente (p. es. *Ṛgveda* si legge *Rigveda* con *g* duro come in *gola*).

Per le consonanti si noti:

c è sempre dolce come in *cena*, anche davanti ad *a* o *u* (p. es. *Caitanya* si legge *Ciaitanya*)

ḍ è suono cacuminale, pressappoco come *th* inglese in *the*

g è sempre duro, anche davanti ad *e*, *i* (p. es. *Gītā* si legge *Ghita*)

h è sempre aspirata e si fa sentire anche quando segue altre consonanti

j è come il *g* dolce di *genere* (p. es. *jaina* si legge *giaina*)

ṃ è una nasalizzazione della vocale precedente

ṅ è nasale gutturale, davanti a *k*, *g*

ñ è nasale palatale, davanti a *c*, *j*

ṇ è nasale cacuminale, che precede di solito *ṭ* e *ḍ*

ś e *ṣ*, rispettivamente sibilante palatale e linguale, si pronunciano come di *scena* (p. es. *Śiva* si legge *Sciva*, *Upaniṣad* si legge *Upanisciad*, *Kṛṣṇa* si legge *Krishna*)

ṭ è una dentale cerebrale

y è semivocale e si pronuncia come *i* di *ieri* (p. es. *Yajurveda* si legge *Jagiurveda*).

LUCE DEI TANTRA
TANTRĀLOKA

I
LE VARIE FORME DI CONOSCENZA

I. STANZE PRELIMINARI

a) *Invocazione iniziale*

[1] *Naturato dell'emissione vibrata splendente*
a causa dell'unione dei due – il padre, dal corpo
pieno e dalla luce adornata
di cinque volti, e la madre, gloriosa
della creazione novissima basata
sulla parte più pura di luna –, deh vibri, deh splenda,
immortale famiglia senza superiore, il mio cuore![1]

1. Le parole di questa stanza con la quale Abhinavagupta comincia anche altre sue opere (TS, PTV, TU, MVV) hanno tutte quante un senso intenzionalmente pregnante. Con un gioco di parole, impossibile a rendere nella traduzione, egli allude in essa ai nomi di suo padre, Narasiṃhagupta *alias* Cukhula, e di sua madre, Vimalā, identificati a loro volta con Śiva e con la sua Potenza. La creazione novissima è insieme Abhinavagupta stesso (*abhinava* significa «nuovo») e il cammino, il mondo puro, di là da *māyā*. L'emissione è a un tempo l'emissione vera e propria quanto la forza creativa della coscienza, dell'Io. Sui cinque volti di Śiva, si veda sotto, I, 18 e nota. La parte più pura di luna allude alla sua sedicesima parte (*kalā*), su cui si veda sotto, VI, 92*b*-97 e nota. La famiglia (*kula*) è l'insieme delle potenze divine che costituiscono il tutto, l'essenza segreta delle sacre scritture (sui vari significati di questo termine, si veda sotto, XXIX, 4). Il cuore è simbolicamente il pensiero, la coscienza stessa, il fondamento di tutte le cose. Secondo Jayaratha, Abhinavagupta allude, in questa stanza, ai riti particolari che hanno regolato la sua concezione (si veda sotto, XXIX, 162*b*-63) per cui egli è un figlio delle *yoginī*.

b) *Stanze di lode alle divinità*

[2] Io saluto la dea Parā, intuizione coscienziale (*citpratibhā*),[1] che, inseparata da Bhairava, ha eletto a sua dimora i loti del tridente[2] le cui punte sono formate dal soggetto conoscente, dai mezzi di conoscenza e dal conoscibile.

[3] Io saluto la dea[3] che risiede nel corpo di Bhairava[4] danzante – la dea che brilla a guisa di lampo nell'etere coperto da spessa piovorna nuvolaglia.

[4] Abbia il tridente della conoscenza,[5] che, splendente, consuma con le sue fiammeggianti lingue di luce i tre legami propri della realtà differenziata, abbia, deh, la forza di distruggere gli ostacoli alla via della verità![6]

[5] *La potenza di libertà, il desiderio di creare la successione* (krama) *e il naturarsi di successione sono un'espressione del potere dell'Onnipresente* (vibhu). *Possano queste tre dee rivelare dentro di me la natura senza superiore!*[7]

[6] *Gonfi il figlio della Dea, Gaṇeśa,*[8] *l'unico, che per sua propria natura signoreggia la ruota dei grandi raggi*[9] *espressione del potere delle dette di-*

1. La *pratibhā* è la coscienza stessa come intuizione creativa o «suprema vocalità»; si veda sotto, X, 209-11; XI, 76*b*-78*a*. Su questo termine si veda anche Gonda, 1963b, pp. 318-48; Gnoli, 1968, pp. XLVIII-LII. Sulle tre dee o ipostasi della coscienza, Parā, la «Suprema», Parāparā, la «Suprema-Infima» e Aparā, l'«Infima», si veda l'Introduzione, pp. XXVI, LIV, LXX, e, circa le rispettive forme mantriche, *vidyā*, si veda sotto, XXX, 20-26*a* (Parāparā), 26*b* (Aparā), 27-28*a* (Parā).

2. Il tridente (*triśūla*), l'arma di Śiva, è parte essenziale del *maṇḍala* della scuola cui Abhinavagupta appartiene. Il *maṇḍala* è descritto sotto, XXXI, *passim*.

3. La dea Aparā o «Infima».

4. Si legga *bhairavākṛteḥ* per *bhairavākṛte*.

5. Si legga *jñānaśūlaṃ* per *jñānaśalaṃ*.

6. Si allude qui, secondo J, alla coscienza nella sua forma di Parāparā, o «Suprema-Infima». I tre legami sono le tre maculazioni «particoliforme», karmica e māyica. Si veda sopra, l'Introduzione, p. LXVI e sotto, IX, 60 sgg.

7. Sul Senza superiore (*anuttara*), si veda quanto ne dice Abhinavagupta stesso nella PTLV, pp. 1-2 (Gnoli, 1998, p. 40): «Superiore, in questo proposito, tanto vale quanto preminente, soprastante; e questo è, rispetto a tutto ciò che è insenziente, il soggetto percettore. Ma il soggetto, materiato di intelligenza e luminoso di luce propria, non è percepito da un altro soggetto a lui superiore; ond'ecco che di lui si dice che è senza superiore. Il Senza superiore, materiato di coscienza, risplende perciò sempre e dappertutto, immune da un prima e da un poi spaziali e temporali, innegabile».

8. Gaṇeśa, figlio di Pārvatī, spesso propiziato all'inizio di grandi imprese e invocato dagli scrittori nell'introduzione alle loro opere, è il dio della sapienza e il distruttore di ogni forza nociva o «ostacolo». Si veda su di lui Gonda, 1960, pp. 261-62; Daniélou, 1964, pp. 291-97. Gaṇeśa è qui identificato col senso dell'io (*ahaṃkāra*), da cui dipendono i vari organi di senso. L'allusione è alla scuola Krama, su cui si veda Rastogi, 1979.

9. I vari organi di senso e le divinità che ad essi presiedono.

vinità – gonfi Gaṇeśa, bello come la luna splendente, il mare della mia coscienza!

c) *Stanze di lode ai Maestri*[1]

[7] *Mi sia propizio Macchandanātha, il quale ha espulso la rete – la rete tinta di rosso,*[2] *tutta sparsa di nodi e di buchi, composta di tante parti, che si spiega e distende in ogni dove.*[3]

[8] *Lode e vittoria agli antichi Maestri, luminosi come cumuli di perle nel fiume della linea spirituale che prende il nome da Tryambaka, piloti senza macchia [che ci guidano] attraverso le onde agitate del mare delle venerabili sacre scritture!*

[9] *Lode e vittoria a quel Maestro, l'unico, noto sulla terra col nome di Śrīkaṇṭha, al beato Maheśvara e a Bhūtirāja, che sono sue incarnazioni.*[4]

[10] Lode e vittoria alle composizioni emanate da Utpaladeva, reso splendente dal conoscere del venerabile Somānanda! Vero e proprio effluvio della coscienza, esse si diffondono per ogni dove.

[11] Io saluto il Maestro Lakṣmaṇagupta, che, al modo di un'ape nutrita da questi saporosi [fiori] dov'è penetrata, tanto conturba col [suo dolce] suono.

[12] M'insegni quanto desidero il Maestro a tutti superiore, il venerabile Cukhula,[5] che, riposato nella beatitudine piena, ha penetrato l'intimo senso di tutte le scritture.

[13] *Lode e vittoria a Śambhunātha, l'unico, abile, insieme con la beata,*[6] *a tirarci fuori dal mondo. Se la via delle scritture, benché profonda e oscura, m'è divenuta chiara, io lo debbo ai raggi degli insegnamenti da lui impartiti.*

1. Sui vari Maestri di Abhinavagupta, si veda l'Introduzione, pp. XXX-XXXI.

2. Oppure «tinta di passione» (*rāga*).

3. La rete qui menzionata è *māyā*. L'espressione *ātānavitāna-* ricorre anche in DhĀL, p. 23. Su Macchandanātha, *alias* Mīnanātha, Matsyendranātha, si vedano Tucci, 1930, pp. 132-33 (riedito in Tucci, 1971, pp. 203-205); Bagchi, 1934, pp. 8 sgg. e, più recentemente, Dyczkowski, 1988, pp. 65, 83 sgg. L'epoca in cui visse questo personaggio semileggendario, fondatore della scuola Kula, è difficilmente determinabile (tra l'VIII e il IX secolo?).

4. Si veda l'Introduzione, pp. XXX-XXXI. Si veda sotto, XXXVII, 13*b*-15. Si legga *aparamūrtir* per *aparamartir*.

5. Il padre di Abhinavagupta, chiamato anche Narasiṃhagupta, era già morto quando il figlio scrisse quest'opera. «Un maestro vale dieci professori e un padre cento maestri», come è detto in una stanza della *Manusmṛti* (II, 145) citata da J (TĀV, vol. I, p. 31).

6. Si veda sotto, p. 6, nota 2. «Beata» (*bhagavatī*), secondo J, è il nome proprio della sua consorte o coadiutrice.

[14] Molteplici sono i manuali in uso nelle diverse correnti. Per i metodi concernenti il Trika, cioè la scuola senza superiore, non ve n'è tuttavia neppure uno.[1]

[15] Io, quindi, ripetutamente richiesto da discepoli e novizi, compongo quest'opera, chiara e completa.

[16] *Abhinavagupta scrive dunque quest'opera; Abhinavagupta, tutto fiammeggiante per la conoscenza provenutagli dall'avere debitamente riverito la linea spirituale dei suoi Maestri, cominciando dai loti dei piedi di Bhaṭṭanātha e dai piedi di Bhaṭṭārikā.*[2] *[Questa famiglia] elimina il veleno dei legami, vale a dire di tutto ciò che non è coscienza.*[3]

[17] Non v'è qui cosa che non sia stata esposta dal Dio degli dèi nel *Mālinīvijaya,*[4] direttamente o indirettamente.

[18] L'insegnamento del Signore si divide in dieci, in diciotto e in sessantaquattro correnti.[5] L'essenza di queste sono le sacre scritture del Trika, e, di queste, il *Mālinīvijaya.*

[19] Noi ci proponiamo perciò di chiarire, per comando dei Maestri, tutto quanto è contenuto in queste scritture e che i dotti privi di una [conveniente] linea spirituale non hanno saputo vedere.

[20] *Tale l'opera di Abhinavagupta, di un uomo cioè – così dichiarano i*

1. Su questa stanza, si veda Dyczkowski, 1988, p. 180.

2. Śambhunātha e la sua *dūtī* o «coadiutrice». Si veda l'Introduzione, p. XXXI, e, sotto, XXIX, 96-166*a*. *Bhaṭṭārikā* significa «venerabile», ecc.

3. Si veda sotto, VIII, 292.

4. Si veda l'Introduzione, p. XXVI e, sotto, l'Appendice.

5. Le varie scritture, divise in tre gruppi di dieci, diciotto e sessantaquattro, in rapporto rispettivamente con uno stato di differenziazione, differenziazione-non differenziazione e non differenziazione, e presieduti da Śiva, Rudra e Bhairava, sono il frutto del vario combinarsi dei cinque volti di Śiva, cioè Īśāna (Ī), Tatpuruṣa (T), Sadyojāta (S), Vāmadeva (V) e Aghora (A) (su cui si veda anche sotto, XV, 203*b*-204*a* e nota). La natura dei cinque volti di Śiva e delle loro diverse combinazioni è stata esposta da Abhinavagupta nei suoi due commenti al MV, la *Pañcikā* (ora perduta) e il *Vārttika*. Abhinavagupta stesso rimanda nel TĀ, XXXVII, 30, al *Mālinīślokavārttika*, cioè al MVV. Delle prime dieci scritture sei sono dovute ai tre volti di Ī, T e S considerati ciascuno nella duplice forma di nato (*udbhūta*) e nascituro (*udbubhūṣu*); una a questi tre considerati come un gruppo unico; e tre alle tre combinazioni ĪT, ĪS e ST (MVV, I, 374-75). Delle diciotto scritture che formano il secondo gruppo, due sono dovute ai due volti di V e di A separatamente considerati; tre alle coppie ĪV, ĪA e AV; quattro alle triadi ĪTV, ĪTA, ĪSV, ĪSA; tre alle triadi TSV, TSA, TVA; una alla triade SVA; quattro alle tetradi ĪTSV, ĪTSA, ĪTVA, ĪSVA; uno alla pentade ĪTSVA (MVV, I, 375 sgg. e le stanze citate da J, TĀV, vol. I, p. 39, probabilmente desunte dalla *Pañcikā*). Le sessantaquattro scritture del terzo gruppo sono formate dai quattro stadi di nascituro, nato, disparituro e disparito attraverso cui passano i primi quattro volti prima di risolversi nel quinto, cioè in A, e dal vario ulteriore combinarsi di essi (MVV, 383 sgg.). I nomi dei diversi Tantra, divisi negli anzidetti dieci, diciotto e sessantaquattro gruppi, sono dati da J (TĀV, vol. I, pp. 41-44) secondo un'opera chiamata *Śrīśrīkaṇṭhī* (si veda Pandey, 1963a, pp. 139-43).

Maestri – che grazie al [continuo] meditare sui loti dei piedi del Dio dai tre occhi[1] *ha ottenuto una somma eccellenza di spirito.*[2]

[21] *Per adorare il Signore scrutate, deh, questo loto del cuore di Abhinava, che la luce dei raggi caduti dal venerabile Śambhunātha, sole verace, ha dischiuso.*[3]

II. INTRODUZIONE GENERALE («UPODGHĀṬA»)[4]

a) *La conoscenza e la nescienza*

[22] Qui, secondo tutte le sacre scritture, la causa della trasmigrazione (*saṃsāra*) è la nescienza (*ajñāna*) e l'unica causa della liberazione la conoscenza.

[23] «La nescienza, come si dice, è la maculazione, la quale è, a sua volta, la causa del germoglio [da cui si sviluppa] la trasmigrazione». Tale l'opinione del *Mālinīvijaya.*[5]

[24] La specificazione[6] elimina la possibilità che la conoscenza in questione sia quella mentale, posteriore alla trasmigrazione. [Il Signore] ha detto, insomma, che la liberazione può aver luogo anche se la conoscenza mentale non c'è.

[25] Con la parola «nescienza» non si intende l'assenza di conoscenza, ché in tal caso si cadrebbe nell'errore della troppa estensione (*antiprasaṅga*). L'assenza di conoscenza è infatti anche negli esseri inanimati, senza che per questo essi siano soggetti alla trasmigrazione.

[26] La nescienza, quindi, com'è stato detto negli *Śivasūtra,*[7] non è altro che una conoscenza che non illumina la realtà conoscibile nella sua interezza (*sāmastyena*).[8]

[27] «Il sé è coscienzialità (*caitanya*)», «la conoscenza è legame».[9] La nostra interpretazione è chiaramente confermata da questi due

1. Il Dio dai tre occhi (*trinayana*) è Śiva.
2. O anche «una grande fama» (*prasiddhi*).
3. Questa stessa stanza ricorre anche nel TS (la terza delle stanze iniziali).
4. L'«introduzione generale» (*upodghāta*) comprende le stt. 22-106.
5. MV, I, 23*b*. Sulla natura della maculazione, si veda IX, 60 sgg. e XIII, 41*b* sgg. Il germoglio da cui nasce il *saṃsāra* è la maculazione karmica.
6. Ossia le parole: «è la causa del germoglio [da cui si sviluppa] la trasmigrazione» (J).
7. Sugli *Śivasūtra*, si veda l'Introduzione, p. XXVIII.
8. La nescienza è intesa qui come una conoscenza parziale e dualistica, in grado cioè di illuminare solo aspetti specifici e distinti della realtà: «questo è azzurro», «questo è piacevole», ecc. (J).
9. ŚS, I, 1-2.

aforismi, sia che la parola «conoscenza» venga letta insieme con la parola «sé» (*ātman*) o da essa separata.[1]

[28-30] La parola «coscienzialità», fornita com'è di desinenza astratta, esprime il concetto di assolutezza (*svātantrya*), di là da ogni specificazione.[2] Ciò quanto Śiva ha voluto dire nel primo aforisma. Col secondo aforisma egli ammette invece l'esistenza dell'azione e dello strumento d'azione,[3] e, di conseguenza, la dualità nell'unità della pura coscienza. La nescienza (così ripetendo l'aforisma [secondo l'altra interpretazione]) non è che la percezione della dualità, la quale, perché imperfetta, è chiamata a sua volta «legame» ed è, quindi, da recidere.

[31] La cosiddetta liberazione non è una qualche realtà, imperfetta o perfetta, diversa dal sé, che è libertà. Di essa non si vuole qui, a sé stante, neanche il nome.[4]

[32-34] La conoscenza della natura del conoscibile, a mano a mano che diventa più completa e, come tale, più elevata, estingue a una a una le varie e corrispondenti forme di trasmigrazione [ma non la trasmigrazione nella sua totalità]. «Io non sono inquinato da attaccamento, ecc.», «io sono vuoto interiormente», «io non sono attivo»: tali forme di conoscenza, collettivamente o singolarmente, liberano soltanto dalle relative forme di trasmigrazione.[5] Chi perciò

1. Nel caso che i due aforismi siano letti insieme (*saṃhitayā*), *jñānam* («conoscenza») può leggersi anche *ajñānam* («nescienza»), l'*a* privativo assimilandosi con l'*ā* finale di *ātmā* (*ātmājñānam*).

2. Le desinenze astratte esprimono la cosa a prescindere da ogni attributo. Si veda su tutto ciò PV, I, 61-62 e ĪPK, I, 5, 12-13 con i relativi commenti. Si veda anche Torella, 1987, pp. 159-60; 1994b, p. 119, note 24 e 25.

3. La parola «conoscenza» (*jñāna*) implica sia l'azione del conoscere (*jñapti*) sia ciò attraverso cui una cosa è conosciuta (*yena jñāyate*).

4. Si veda anche sotto, I, 156.

5. Le varie dottrine e tradizioni religiose sono tutte originate da Śiva (si veda sotto, XXXV, 26 sgg.) e rappresentano ciascuna un diverso piano di consapevolezza spirituale. La tradizione spirituale che più di tutte si avvicina alla verità è quella del Trika, che riconosce Śiva trascendente e immanente nello stesso tempo. Anche le altre tradizioni, nella misura in cui si confanno alla diversa maturità spirituale degli esseri, hanno tuttavia importanza e validità sul piano relativo e nel disegno imperscrutabile della libertà divina. Questa concezione non è esclusiva di Abhinavagupta e, in termini simili, la ritroviamo anche in testi viṣṇuiti e buddhisti. Secondo Abhinavagupta, il grado di liberazione che si può ottenere seguendo gli insegnamenti di queste scuole è relativo al grado di conoscenza e verità da esse posseduto. Su questo tema si veda PH, 8; Pandey, 1963a, p. 318. L'espressione: «io non sono inquinato da attaccamento, ecc.» è un'allusione alla forma di conoscenza propria degli *yogācārin*; quella: «io sono vuoto interiormente» alla conoscenza dei *mādhyamika*, mentre: «io non sono attivo» alla conoscenza dei seguaci del Sāṃkhya (J).
La st. 32 è interpretata da J in un modo che probabilmente non rispecchia ciò che intendeva esprimere Abhinavagupta. Secondo J, il termine «conoscibile» allude ai cammini (*adhvan*): *jñeyasya kalātattvabhuvanādyātmano 'dhvanaḥ*. Sui cammini, si veda l'Introduzione, p. LXII e sotto, VIII sgg. Le forme di trasmigrazione sono – secondo J – quattordici: otto divine, cinque animali e una umana.

è liberato da una limitazione [in virtù delle dette forme di conoscenza] non è tuttavia un liberato, perché le altre limitazioni continuano pur sempre a sussistere. Il vero e proprio liberato è colui che ha trasceso tutte le limitazioni.

[35] La conoscenza della natura del conoscibile nella sua totalità (*sarvātmanā*),[1] priva di limitazioni, non ammette invece nescienza di alcun aspetto di esso, e, come tale, somministra la verace liberazione.

b) *La conoscenza e la nescienza innate e mentali*

[36] La conoscenza e la nescienza da noi qui esposte si dividono ciascuna, secondo l'insegnamento di Śiva, in due specie, cioè innate (*pauruṣa*) e mentali (*bauddha*).[2]

[37-38] La nescienza innata è la cosiddetta maculazione. Essa nasce sì dall'anima, ma è naturata da un offuscamento della nostra propria natura di Śiva, che consiste in un conoscere e agire totali, ed è inversamente caratterizzata da un conoscere e agire contratti. Tale nescienza, propria dell'anima decaduta, non appartiene al dominio del conoscere differenziato (*avikalpita*), e non è parte della mente (*buddhi*), a causa dell'assenza della determinazione (*adhyavasāya*),[3] ecc.

[39-40] Quando nasce quest'idea (*dhī*) determinata (*adhyavasāyinī*): «Io conosco ciò così», suscitata dal riflettersi [della luce del sé] nell'anima minimale (*aṇu*) inquinata dalle sei corazze (*kañcuka*),[4] allora il corrispondente conoscere è la cosiddetta nescienza mentale. La nescienza innata e quella mentale si alimentano l'un l'altra.

[41-42] La conoscenza pienamente espansa che si sviluppa quando, esauritesi le impressioni mentali proprie dell'anima caduta, l'anima ricupera il suo stato originale, supremo, è la conoscenza innata, priva di differenziato conoscere. La conoscenza determinativa che si sviluppa in armonia con questo conoscere espanso, non differenziato, è la conoscenza mentale. Come prima, queste due conoscenze s'alimentano l'un l'altra.

1. L'espressione *sarvātmanā* è concordata da J con «priva di limitazioni», vale a dire, «priva totalmente di limitazioni». Ugualmente bene.

2. Su questa distinzione, si veda anche Gnoli, 1990, pp. 84-85.

3. La determinazione (*adhyavasāya*) è la funzione specifica della mente: si veda SK, 23, e, sotto, I, 215; IX, 238.

4. Sulle corazze, si veda l'Introduzione, p. LXV e sotto, IX, 204.

[43-44] A questo proposito, la nescienza innata viene sì a cessare grazie all'iniziazione (*dīkṣā*), ecc.,[1] ma la corrispondente conoscenza si manifesta in tutta evidenza solo alla morte del corpo. Quando invece, per opera della conoscenza mentale, il dispiegarsi (*jṛmbhita*) della nescienza mentale scompare, allora la liberazione da vivi (*jīvanmukti*) sta, [per dir così], sul palmo della mano.

[45] L'iniziazione, da parte sua, è veramente liberatrice soltanto se preceduta da una [chiara] conoscenza mentale. Anche in questo caso, perciò, l'elemento principale è costituito dalla conoscenza mentale.

[46] Questi due aspetti in cui si dividono la conoscenza e la nescienza sono stati elaborati da vari venerabili maestri, fra cui in primo luogo Kheṭapāla, nelle loro opere sul *Rauravāgama*, sullo *Svāyambhuvāgama*, sul *Mataṅgatantra* e via dicendo.[2]

[47] Circa quest'inverarsi della conoscenza mentale, naturata dalla detta determinazione, l'elemento principale è costituito dalle sacre scritture, le quali espongono qual è la vera natura del conoscibile.

[48] Grazie all'iniziazione la nescienza innata scompare sì interiormente, ma, poiché la [nescienza] mentale continua a sussistere, si è pur sempre soggetti alle rappresentazioni differenziate.

[49] Visto che, finché dura il corpo, si è soliti attribuire alla mente i caratteri del sé, ma non più dopo la morte del corpo – per questo, dico, la liberazione si ha allora, essendo la nescienza innata [già] venuta a cessare.[3]

[50-51] Cessata invece la nescienza mentale, ecco che le rappresentazioni differenziate sono sradicate, per cui ne segue immediatamente la liberazione, come ha detto il Creatore stesso nel *Niśisaṃcāratantra*: «Colui la cui mente è congiunta a rappresentazioni diffe-

1. Il termine *dīkṣā*, «rito di consacrazione», ecc., è da me tradotto costantemente con «iniziazione». Le varie forme di iniziazione sono descritte sotto, XV sgg. Secondo un'etimologia tradizionale, *dīkṣā* deriva dai temi *dā-*, «dare» (nel senso che «dà» la conoscenza) e *kṣi-*, «distruggere» (nel senso che distrugge le impressioni karmiche, ecc.): si veda il commento *ad* MṛT, *Kriyāpāda*, VIII, 1, p. 119, ecc. Tutta diversa l'etimologia che nel *Deśopadeśa* (VIII, 3) propone ironicamente Kṣemendra. Il termine *dīkṣā*, egli dice, alludendo alle spese, spesso ingenti, che comportano le cerimonie iniziatiche, deriva da *dīnāra*, «denari», e *kṣi-*, «distruggere». Sull'iniziazione, ricordo qui le pagine magistrali di Lévi, 1898, pp. 102-108; Eliade, 1959, pp. 218 sgg.; Tucci, 1949, vol. I, pp. 209 sgg.

2. Kheṭapāla è Sadyojyotis, un maestro śivaita vissuto probabilmente nel IX secolo, che scrisse, fra l'altro, opere esegetiche sullo *Svāyambhuvatantra* e sul *Rauravatantra*. Commenti al *Mataṅgatantra* furono scritti da Aniruddha e da Rāmakaṇṭha. Su Sadyojyotis, ecc., si vedano Pandey, 1954, pp. XV-XVI; Frauwallner, 1962, pp. 9-20. Il commento di Sadyojyotis al *vidyāpāda* dello *Svāyambhuvāgama* è stato recentemente edito e tradotto da P.-S. Filliozat (1991).

3. Grazie all'iniziazione (J). Si veda sopra, I, 43.

renziate ottiene poi Śiva dopo la morte del corpo. Chi è libero da rappresentazioni differenziate lo ottiene invece immediatamente».[1] L'elemento principale, beninteso, restano le sacre scritture.

c) *Natura e carattere della coscienza*

[52-53] La vera, suprema natura [essenza] del conoscibile è infatti[2] Śiva, materiato di luce, ché ciò che non ha come natura la luce non può essere né illuminabile né reale. La stessa irrealtà (*avastutā*) delle cose è materia anch'essa d'un meravigliarsi (*camatkāra*)[3] e ad esso solo si riduce. La nozione: «ciò è irreale» non è infatti simile a [un oggetto inanimato, quale, per esempio], un muro.[4]

[54-57] Questa luce di cui stiamo parlando riluce (*prakāśate*) inoltre dappertutto; essendo innegabile, che cosa possono, nei suoi riguardi, i mezzi di conoscenza? Gli stessi mezzi di conoscenza che dispensano vita alle cose – la vita di essi pure, in ultima istanza, è costituita da Parameśvara e da Lui soltanto. Anche chi si diletti a tutto negare, non può se non riconoscere che la negazione [del conoscere, del soggetto e del conoscibile] è tale nella misura che così si presenta a lui, [soggetto pensante]. Nella negazione e affermazione di checchessia, essendoci perciò prima [sempre] tale [realtà], che ragione di essere, che applicazione possono avere nei suoi riguardi i mezzi di conoscenza?[5]

[58-61*a*] Nel *Kāmikāgama* [questa realtà] è detta perciò essere «trascendente ogni logica discussione (*hetuvāda*)»: «Questo supremo Dio degli dèi non dipende da nessun'altra cosa, ma sono piuttosto le altre cose che da Lui dipendono, sì che Egli è affatto libero. Śiva, indipendente e signore di tutto, trascende ogni necessità di

1. Questo passo è citato più diffusamente sotto, XIV, 43-45; si vedano anche XIII, 241*b*-42*a*; XVI, 199*b*-200*a*.

2. Questa stanza si riallaccia sintatticamente con la precedente st. 47.

3. Su questo termine si veda l'Introduzione, p. XXVIII, e Gnoli, 1968, pp. XLV-VII.

4. Un'entità, per essere illuminata dalla coscienza, deve già possedere in se stessa la natura della luce; se così non fosse sarebbe esterna (*bāhya*) alla coscienza e dunque irreale (si veda Torella, 1987, pp. 157-58). Il concetto di irrealtà rientra a sua volta nel campo della coscienza: «Anche l'inesistenza (*abhāva*) di un vaso,» dice J «poiché è soggetta a essere conosciuta, ha la natura propria di Śiva ... È stato detto: "Anche ciò che è insenziente, venendo conosciuto, è essenziato di coscienza, è il Signore stesso"».

5. I mezzi di conoscenza servono a far conoscere una cosa non ancora conosciuta, a comunicare una nuova conoscenza. Ma la luce precede, innegabile, ogni conoscenza. Su questo tema, si veda ĪPK, II, 3, 15-16 (Torella, 1994b, pp. 172-73).

spazio, di tempo e di forma e, in quanto tale, è ubiquo, eterno, onniforme».[1]

[61*b*-62*a*] [Precisamente]: per la sua ubiquità, egli è onnipervadente, per l'eternità, privo di principio e di fine, per l'onniformità, manifestatore d'ogni varia cosa, animata o inanimata.

[62*b*-63] Tale la ragione per cui nel *Dīkṣottaratantra*,[2] ecc., è detto che egli ha forme molteplici: «Śiva è sestuplice, ossia mondo, corpo, luce, etere, suono e *mantra*» (dove sono qui compresi il *bindu*, il *nāda*, ecc.).[3]

[64-65] La forma di Śiva che [il devoto] raggiunge è, di queste, quella su cui insiste, e, fuor di dubbio, dalla conoscenza di tali sei elementi – l'etere, ecc. –, proviene la liberazione suprema. Questa, s'intende, è semplicemente una definizione occasionale e parziale dell'onniformità del Dio, e, insieme con essa, del suo [graduale] affermarsi in un piano dove non ci sono più limitazioni e della sua trascendenza a ogni limitazione.

[66] «Il Dio» così è detto ancora nel *Kāmikāgama* «è onniforme e informe, come accade dell'acqua o d'uno specchio. Da esso tutte le cose, mobili e immobili, sono pervase».

[67-68] In Lui, inoltre, gli attributi dell'onnipervadenza, ecc., [cui si è accennato] non si differenziano l'uno dall'altro. Egli possiede in realtà un unico attributo,[4] tale però che abbraccia tutti gli altri. Il retto modo di vedere è perciò (*tena*) questo, che egli è congiunto alla sola potenza di libertà, e che tutte le altre sue molteplici potenze si riducono al fatto di essere unito con quella potenza soltanto.

d) *Śiva, possessore di potenza e potenza*

[69-70] La cosiddetta potenza è identica alla natura propria di una cosa [nel senso che è questa natura propria stessa che, perché suscitatrice di vari effetti, è, in base ad essi, variamente] immaginata dai soggetti pensanti. [Śiva], perciò, resta esente da ogni dualità, anche se immaginato come potenza o possessore di potenza.[5] So-

1. Questa e tutte le seguenti citazioni del *Kāmikāgama* non appartengono al *kriyāpāda* di quest'opera, l'unica parte edita e forse la sola superstite.

2. *Dīkṣottaratantra*, II, 2. Il *Dīkṣottaratantra*, di cui esiste una copia manoscritta nell'Institut Français d'Indologie (Pondichéry), è di fatto la seconda parte della *Niḥśvāsakārikā*. Il *Dīkṣottara* è un Tantra più connesso col Siddhānta che col Trika (Sanderson, 1990, p. 75).

3. Su questa divisione sestuplice, si veda anche il MV, XII, 9 sgg.

4. Questo unico attributo è la «consapevolezza dell'Io» (*ahaṃpratyavamarśa*) (J), ovvero la libertà.

5. L'espressione *śaktimatparikalpane* è esplicitata da J come *śaktiśaktimatparikalpane*.

stanzialmente (*vastutaḥ*) che differenza infatti c'è fra i vari aspetti del Dio, immaginati dai soggetti pensanti? Il fuoco, nonostante si immagini come qualcosa capace di bruciare o di cuocere, resta pur sempre unico.

[71] Questa differenza, d'altra parte, non è un nulla ed esiste secondo realtà. Fuori da ciò che appare nulla esiste e in conseguenza la differenza fra potenza e possessore di potenza è anch'essa reale.

[72] Ciò che, in una cosa, in identità con essa medesima, genera un sovrabbondare di potenze è anch'esso una potenza, la stessa Dea, la quale, sebbene così si manifesti, trascende tuttavia tali manifestazioni.[1]

[73-74] Anche Śiva, senza che per questo il suo potere (*vibhava*) ne sia offeso, si manifesta similmente in modo creato (*sṛṣṭa*) nello specchio del soggetto pensante, cioè nella nostra propria coscienza, durante la meditazione (*bhāvanā*), ecc., sempre in forza, beninteso, della [sua] libertà.[2] Perciò, ogni mezzo (*mukha*) attraverso cui Śiva, sebbene privo di parti (*anaṃśa*), così[3] si manifesta, è una potenza. Questa divisione fra potenza e possessore di potenza è quindi chiaramente una realtà (*vastu*).

[75-77] Tutto ciò è esposto anche nel *Kiraṇāgama* in forma dialogata:[4] «La percezione diretta [della fame e della sete] è d'ordine

1. Il fuoco ha, come sappiamo, varie potenze: di bruciare, cuocere, ecc. Ciò da cui queste potenze sono generate è la stessa natura del fuoco, che, da questo lato, ci si manifesta come una specie di potenza ad esse trascendente, che tutte le abbraccia e le include. La stanza è spiegata da J in modo leggermente diverso, ma il senso, comunque sia, non cambia gran che.

2. Nell'ĪPK, I, 5, 16, si legge: «Il Signore, grazie alla sua libertà che è assenza di dualità, creando un sé non privo di libertà e rappresentandolo variamente nelle forme di Īśa e via dicendo, rende possibile lo svolgimento delle attività del mondo».
La *Vṛtti* commenta: «Il Signore, in virtù della sua libertà che è una perfetta pienezza caratterizzata dall'unità con l'oggetto conoscibile, si manifesta come quel particolare soggetto conoscente di quel particolare momento; si manifesta in forma di Īśvara, di Śiva, di soggetto percettore e via dicendo al fine di consentire le varie attività pratiche come la meditazione creativa (*bhāvanā*), ecc.». (Si veda Torella, 1994b, p. 122 e nota 33).

3. Cioè, in forma creata.

4. Abhinavagupta sostiene, come si è visto, che Śiva è conosciuto attraverso una delle sue potenze e, a conferma di questa tesi, si richiama al KĀ, *Vidyāpāda*, IX, 1-13 (pp. 40-42), citato per esteso da J e che qui riassumo.
In che senso (domanda Garuḍa) è da intendere che Śiva è vuoto? Ciò che è vuoto non cade infatti sotto i sensi e ciò che non cade sotto i sensi non esiste. La vacuità in Śiva (risponde il Beato) non è da intendere in senso assoluto, ma solo relativamente alle impurità māyiche, che in Lui non esistono. Anche ciò che non cade sotto i sensi può inoltre essere percepito e quindi esiste, come ad esempio la sete o la fame, che non cadono sotto i sensi e tuttavia sono percepite da una percezione diretta d'ordine mentale.
Questa percezione (osserva Garuḍa) è una rappresentazione discorsiva, mentale e, come tale, non può avere per oggetto Śiva, che trascende la mente. Il risultato è

mentale e, come tale, è una rappresentazione differenziata. Ora la mente (*manas*) non è in grado di [far conoscere] Śiva. E se non v'è stata prima chiara conoscenza di Śiva, come [può] l'iniziazione [svolgersi efficacemente]?». Ed ecco la risposta: «No, non è esatto. La percezione diretta d'ordine mentale della fame, ecc., non è una rappresentazione differenziata. A quel modo [inoltre] che per conoscere un albero non c'è bisogno della percezione del sapore, ma basta quella della forma, così per conoscere Śiva può essere sufficiente il *bindu*, il *nāda*, ecc.».[1]

[78-81] Le potenze di Śiva, come abbiamo detto, sono molteplici. Tutto l'immane spiegamento [dei cammini (*adhvan*), ecc.], come quello delle forze (*kalā*), dei princìpi, dei mondi, dei fonemi, dei *mantra* e delle «formule»,[2] e, insieme con esso, le varie fasi di emissione, mantenimento, oscurazione, riassorbimento e grazia, il quarto stato stesso – tutto ciò non è che un'espressione della multipotenza di Dio. Non basta. Gli stati di veglia, di sogno, di sonno profondo e così pure quello che li trascende sono anch'essi soltanto espressione del lusorio ondeggiare della libertà del Signore.[3] Così pure manifestazioni del potere di Śiva sono anche Śiva, i Grandi Signori dei Mantra, i Signori dei Mantra, i Mantra, i «disorganati per conoscenza», i «disorganati per dissoluzione» e gli «organati».[4]

[82-90] L'intero «gruppo» (*grāma*) dei princìpi, secondo il *Triśirobhairavatantra*, ha come attributo [essenziale], indefettibile, il sé, che costituisce [la loro stessa] natura propria. «L'insieme (*sāmūhya*)

che Śiva resta inconosciuto, e, non essendo conosciuto, il maestro non è in grado di celebrare l'iniziazione, la quale presuppone la conoscenza della somma realtà. Una cosa conosciuta attraverso una rappresentazione mentale è conosciuta parzialmente soltanto, non nella sua interezza.

Il Beato è d'altro avviso. La percezione mentale della fame, egli risponde, non è una rappresentazione discorsiva. Anche se, del resto, la fame, ecc. fossero oggetto d'una percezione mentale discorsiva (*savikalpaka*) non vi sarebbe controsenso alcuno, in quanto le rappresentazioni discorsive sono anch'esse fondate su una cosa reale. La verità, dunque, è che Śiva, come la fame, ecc., può essere benissimo percepito per opera della percezione mentale, attraverso una sua potenza. Il maestro conosce quindi Śiva attraverso una sua potenza, e, così conoscendolo, può, con l'iniziazione, unire a Lui l'iniziando.

Un albero (continua il Beato) può essere percepito attraverso il solo colore o la sola forma, anche indipendentemente dal sapore delle sue foglie, ecc. Nonostante la non percezione della totalità delle sue parti, esso è nondimeno percepito. Analogamente Śiva, benché percepito attraverso una sua potenza soltanto (la conoscenza, il *nāda*, il *bindu*, ecc.), è nondimeno percepito.

1. Cioè, le sue potenze.
2. Sui cammini, si veda l'Introduzione, p. LXII, e sotto, VIII sgg.
3. Sugli stati di veglia, ecc., si veda sotto, X, 227*b* sgg.
4. Sulle varie specie di soggetti conoscenti, si veda l'Introduzione, p. LXVI, e, sotto, IX, 53*b*-55*a*, 90*b* sgg.; X, 1 sgg.

dei princìpi – risiedente nel cuore, in tutto il corpo, nella natura propria, sottilissimo – viene chiamato con la parola "gruppo". Suo attributo, com'è stato detto, è il sé, [non quello limitato, ma quello supremo], inondato dal nettare di Śiva. La conoscenza [da raggiungere] deve avere, come punto d'appoggio, la luce, e tenere il punto di mezzo fra essere, non essere, ecc. Il permanere (*vartana*) nel luogo del proprio sé equivale a una facoltà di visione (*draṣṭṛtva*) priva di ostacoli. Colui che è stato purificato dal conoscere puro, che, secondo quanto dicono [i testi sacri], appartiene alla realtà trascendente (*viviktavastu*), costui, stando a quanto si dice, è uno che permane nell'attributo del gruppo (*grāmadharma*).[1] Tutto, per costui, va a buon fine. Uno deve, abbandonato l'alto e il basso, entrare nel mezzo, dove, una volta entrato, [si dice che] sta nella beatitudine.[2] Questa beatitudine [lo accompagna nell']andare, nello stare, nel sogno, nella veglia, nello schiudersi e chiudersi, nel correre, nel saltare, nella fatica, nella percezione delle potenze, nelle [otto] proprietà della mente (*buddhi*),[3] nelle creature, nei nomi, nelle attività. In tutto questo Śiva, la causa suprema, è onnipresente. Colui la cui mente è libera da ogni impurità, soppressa la memoria e non altro, medita il supremo meditabile, presente nell'andare e non andare, e s'immerge così, anche in virtù della sola recitazione, nel supremo Śiva, chiamato Bhairava. La recitazione, secondo ch'è detto, è la stessa natura propria di Śiva, liberata dai due stadi di essere e non essere».

[91] Anche qui, perciò, [si vede chiaramente che i] vari [mezzi], vicini o lontani che siano,[4] plasmati dalla detta libertà, non obbediscono ad altro che alla libertà della coscienza.

[92] Così, in che forma, di grazia, non appare questo Signore supremo, in forza della pienezza della sua libertà? Egli, invero, compie le cose più difficili [e inverosimili].

[93-94] Egli appare senza veli (*āvaraṇa*), Egli appare velato, Egli appare velato e non velato, ché molte sono le forme che Egli assu-

1. Il termine *grāmadharma* o *grāmyadharma* ricorre nella letteratura tantrica buddhistica nel senso di usanza volgare, comune («*affairs of the town*», Snellgrove): si veda HT, II, 3, 41; *Advayasiddhi*, 14; *Cittaviśuddhiprakaraṇa*, 58, ecc. Lo *yogin* deve evitare i vari riti speciali di abluzione, i digiuni, ecc., e comportarsi invece nella maniera volgare, praticata dagli uomini comuni, seguire il *grāmadharma*. Il *Triśirobhairavatantra*, qui citato da Abhinavagupta, nel termine *grāmadharma* vede invece tutt'altra cosa, e, precisamente, in *grāma* l'insieme dei princìpi, e in *dharma* l'attributo essenziale e indefettibile di questo insieme, cioè il sé. Seguire, praticare il *grāmadharma*, star contento ad esso (si veda sotto, XXIX, 65), tanto vale dunque, secondo quest'interpretazione, quanto essere immersi nella natura del sé, che è il fondamento, l'essenza di tutti i vari princìpi.

2. Il senso è che lo *yogin* deve abbandonare le varie dicotomie come alto (= *prāṇa*) e basso (= *apāna*), ecc. (J).

3. Si veda sotto, VIII, 264-71 e p. 193, nota 2. Si veda anche SpK, I, 1.

4. Più o meno spirituali, interiori. Si veda sotto, I, 209.

me: queste tre potenze del Signore hanno ricevuto dai Maestri il nome di Volontà, [Conoscenza e Azione, e] si riducono, in ultima istanza, alla sua libertà.[1]

e) *I nomi divini*

[95] Molti sono i nomi, convenienti alla sua natura e consacrati dalle sacre scritture, con cui Egli viene insegnato: Dio, il Grande Bhairava, il Signore, il Supremo Śiva.

[96-100] *[Il nome di Bhairava si deve a questo, che]* a) *Egli porta il tutto ed è da esso portato, nutrendolo*[2] *e sorreggendolo da un lato e parlandolo, cioè pensandolo, dall'altro;*[3] *che* b) *protegge coloro che hanno paura della trasmigrazione;*[4] *che* c) *nasce nel cuore dal grido d'aiuto, dal cogitare generato dalla paura della trasmigrazione;*[5] *che* d) *suscita, per mezzo d'una caduta di potenza, l'idea della paura della trasmigrazione;*[6] *che* e) *riluce in coloro la cui mente è tutta intesa alla concentrazione [chiamata] «divoramento del tempo»* (kālagrāsa), *in coloro cioè che provocano l'esaurimento dell'essenza del tempo, il motore delle costellazioni;*[7] *che* f) *è il Signore delle dee che presiedono agli organi di senso, il cui grido* (ravaṇa) *spaventa le anime decadute, le quali si trovano in stato di contrazione, e della schiera quadruplice delle Eterovaghe, ecc., che risiedono interiormente ed esteriormente;*[8] *che* g) *è il Signore che pone termine all'andamento della trasmigrazione e perciò è grandemente terrifico. Tali i significati, convenienti invero*

1. Si veda sopra, I, 2-5.

2. Si legga *poṣaṇa-* per *pūraṇa-* (Sanderson, 1990, p. 75).

3. Bhairava significa letteralmente «terrifico», *tremendum.* Secondo questa prima etimologia, Bhairava è fatto derivare dal tema *bhṛ-* nel suo duplice senso di «alimentare» e «sorreggere», e dal tema *ru-*, «gridare». Si legga *ravarūpataś* per *rava rūpataś.*

4. Nel termine *bhairava* sono qui visti il tema *bhī-*, «temere», e il tema *av-*, «proteggere».

5. Bhairava è qui fatto derivare da *bhīrava,* «grido [d'aiuto generato] dalla paura [della trasmigrazione]». Bhairava (da *bhīrava,* con la *vṛddhi*) è quindi ciò che nasce da questo grido di aiuto nel cuore di chi grida e lo invoca.

6. Bhairava, secondo quest'altra interpretazione, è ciò che genera, per virtù d'una caduta di potenza, il detto grido di paura (*bhīrava*), ossia l'idea (il pensare, il cogitare) della paura della trasmigrazione.

7. Bhairava è qui fatto derivare da *bhā,* nel senso di «costellazioni» (*bhāni nakṣatrāṇi*) e dal tema *īr-*, «spingere, muovere». La parola così ottenuta, *bhera,* è intesa come sinonimo di tempo, *kāla.* Nella sillaba finale *va* è visto il tema *vai-*, «esaurire». I *bherava,* coloro che «esauriscono» (*vāyanti*) il tempo, sono gli *yogin* dediti alla cosiddetta concentrazione del «divoramento del tempo» (si veda sotto, VII, 21*b*-23*a*, ecc.), e *bhairava* (derivato da *bherava,* con la *vṛddhi*) è la loro intima essenza.

8. Secondo quest'interpretazione, *bhīrava* è un *bahuvrīhi,* il quale designa le dette potenze «il cui grido [è diretto] a impaurire», e *bhairava,* con la *vṛddhi,* è il loro signore. Sulle Eterovaghe, ecc., si veda Gnoli, 1985, pp. 287-89.

alla sua natura, menzionati dai maestri nelle loro scritture a proposito del nome Bhairava.

[101-103] *[Il nome* deva[1] *si deve a questo, che]* a) *indipendentemente da ogni considerazione di fini da raggiungere o di cose da eliminare, Egli gioca – gioco che consiste in una specie di traboccamento, in quanto Egli è tutto denso della sua propria beatitudine;* b) *Egli desidera tutto superare ed è così pienamente libero;* c) *si comporta variamente, nel senso che, sebbene in se stesso sia indifferenziato, si fenomenizza in un discorrere differenziato* (saṃjalpa); d) *manifesta tutte le cose e quindi illumina;* e) *è lodato poiché tutto è a Lui inchinato, in tutte le sue varie funzioni, sin dal suo nascere;* f) *procede, essendo naturato di conoscenza, costituito da ogni azione e provvisto, come qualità, di conoscenza e azione.*

Tali le spiegazioni etimologiche di cui dai Maestri è stata fatta oggetto la parola Dio (deva) *nello* Śivatanuśāstra.[2]

[104] *Insegnando, fissando, proteggendo e maturando Egli a tutto è d'aiuto; donde il nome di Signore* (pati). *Egli è poi l'ottimo, il benefico* (śiva), *[nel senso che] in Lui nulla c'è di nocente.*

[105] Tale natura, in certa misura, appartiene anche a Rudra, Indra, ecc.; e questa è appunto la ragione per cui, per escludere tali forme limitate, gli si attribuiscono le specificazioni di «supremo» e di «grande».

[106] Esponiamo dunque adesso, in obbedienza al comando di Śiva, qual è la vera natura di ciò che si deve conoscere, secondo la nostra propria esperienza, il retto ragionare, le scritture śivaite [dualistiche], il Trika e il Krama.

E questa è l'introduzione.

III. FINE DELLA PARTE INTRODUTTIVA. INIZIO DELL'ESPOSIZIONE VERA E PROPRIA

a) *La natura delle potenze e le ruote*

[107-108] Śiva possiede tre potenze, cioè Parā, Parāparā e Aparā, le quali, manifestandosi nelle fasi dell'emissione, mantenimento, riassorbimento e quarto stato, diventano così dodici. Tanto e tale è

1. Al tema *div-*, da cui *deva*, sono dai grammatici attribuiti i significati di «giocare» (*krīḍā*), «desiderio di superare» (*vijigīṣā*), «variamente comportarsi» (*vyavahāra*), «illuminare» (*dyuti*), «lodare» (*stuti*) e «procedere» (*gati*). Si veda anche lo SvT (vol. I, p. 3, ll. 6-12) e il PTV (Gnoli, 1985, pp. 7-8).

2. Si veda l'Introduzione, p. XXVI.

Śiva, il supremo, nella pienezza della sua natura. Coloro perciò che onorano queste [dodici potenze] sono in realtà fondati e assorti su Lui in persona.

[109-12] Queste stesse potenze, secondo le sacre scritture, si differenziano, aumentano o diminuiscono di numero, ecc., grazie sempre alla libertà divina. Bhairava si manifesta così in guisa di «eroe solitario», di coppia, di tre, di quattro, di cinque, di sei, di sette, di otto, di nove, di dieci, di undici potenze, di signore d'una gran ruota di dodici raggi, e così fino a mille o infiniti raggi, per spiegarsi infine, dominatore, fornito di tutte le potenze, nella ruota del tutto.

[113-14] Ciascuna di queste ruote, secondo quanto è detto in varie [scritture], è poi [relativamente agli effetti] diversa l'una dall'altra, a causa di [certi] caratteri comuni che si estendono ai loro componenti. Secondo il *Triśirobhairavatantra*, il Signore signoreggia [così] in modo vario e inconfondibile sei ruote, di quattro, sei, otto, dodici, sedici e ventiquattro potenze.[1]

1. Ciascuna delle varie ruote di potenze, predicate nelle differenti scritture, è determinatrice di effetti diversi. Esse, da questo punto di vista, sono tutte ugualmente reali, espressioni tutte della coscienza che attraverso di esse liberamente e variamente si esprime. Reali sono anche i loro nomi, come si vede dagli effetti che suscitano, meditati o scritti in unione coi nomi di coloro su cui attraverso di essi vogliamo in qualche modo influire. Tali operazioni, che in buona parte troviamo già menzionate nell'*Atharvaveda*, sono divise in due categorie, quella pacifica (*śānta*, *saumya*) e quella terribile (*raudra*, *ghora*). Operazioni magiche che appartengono alla prima sono i riti di pacificazione o eliminazione di influssi malvagi (*śāntika*), di alimentazione o nutrimento (*āpyāyana*), di accrescimento (*puṣṭi*), ecc. Alla seconda categoria appartengono i riti degli scongiuri malefici (*abhicāra*), dell'eliminazione dei nemici che, secondo una classificazione diffusa, comprendono: 1) l'uccisione (*māraṇa*); 2) lo stordimento (*mohana*); 3) la paralizzazione (*stambhana*); 4) la generazione di odio reciproco (*vidveṣaṇa*); 5) l'espulsione dei nemici (*uccāṭana*) e 6) l'assoggettamento (*vaśīkaraṇa*). Secondo un'altra classificazione, le sei operazioni sono: la pacificazione più i nn. 6, 3, 4, 5, 1. Tutte queste operazioni appartengono alla categoria dei riti opzionali o volontari (si veda sotto, XXVI, 11). Su altre classificazioni delle azioni magiche (nella letteratura buddhistica, ecc.), si veda, per esempio, Gnoli-Orofino, 1994, p. 158, nota 1; Macdonald, 1962, p. 24, nota 1. Il medesimo concetto accennato nelle stt. 113-15 è ripreso e sviluppato nel PTV, pp. 125-26 (Gnoli, 1985, pp. 71-73). Nel NT, XVIII, 6*b*-8, troviamo menzionate nove operazioni mantriche: 1) infervorazione (*dīpana*) col *praṇava* OṂ; 2) eccitazione (*bodhana*) col *mantra* NAMAḤ; 3) percussione (*tāḍana*) col *mantra* PHAṬ; 4) aspersione (*abhiṣecana*) col *mantra* VAUṢAṬ; 5) il rendere immacolato (*vimalīkaraṇa*) col *mantra* SVĀHĀ; 6) aggiunzione di combustibile (*indhananiveśana*) diretta a bruciare i legami, veleni, ecc., preponendo e posponendo al *mantra* o al nome la sillaba HUṂ; 7) soddisfazione (*tarpaṇa*), consistente in una fortificazione (*balavattādhāna*), preponendo e posponendo a ogni sillaba del *mantra* o del nome il *mantra* LĀṂ; 8) protezione (*guptibhāva*), recitando diecimila volte il *mantra* o il nome, preceduto e seguito dal *mantra* Occhio (si veda sotto, XXX, 40*b*-41*a*); 9) alimentazione (*āpyāyana*), consistente in una corroborazione di chi già cominci a esser forte, preponendo e posponendo a ogni sillaba del *mantra* o del nome la sillaba VĀṂ.

[115] «[Gli svariati] nomi (*nāmāni*)[1] delle dee delle ruote, convenientemente al loro significato, sono quivi connessi con la meditazione di questa o quella forma divina, pacifica o terribile, secondo i diversi compiti.[2]

[116] «Il corpo del Signore, della coscienza, l'unico, l'intuizione interiore [suprema],[3] assume la forma limitata delle [varie] ruote – le onde [per dir così] della coscienza –, le quali possono essere di carattere pacifico o terribile, e come tale viene venerato.

[117-19*a*] «La coscienza, la Dea,[4] può prendere in noi la forma: "possa il tale essere corroborato". Tale coscienza resa evidente e attuale da una conveniente meditazione combinata con un discorso interiore, come anche da riti esteriori, somministra alla fine, al soggetto in questione, i frutti che gli abbiamo augurato. La "corroborazione" consiste nell'infondere umore in ciò che è secco. La meditazione che occorre mettere in pratica imita dunque l'opera dell'acqua limpida, nel senso che è da essa dominata.

[119*b*-22] «I fonemi da cui, per natura, sgorga *rasa*, quali, ad esempio, il labiodentale e il dentale,[5] combinati con altri e convertiti in *mantra*, manifestano una consona forma di coscienza. Perché mai, dunque, anche il discorso interiore, costituito da rappresentazioni distinte, non può determinare la consona forma di coscienza, quando noi ci diciamo: "Corrobora! Alimenta costui con l'umore!"?[6] L'azione dell'alimentazione[7] viene compiuta [dicendo e pensando]: "Quest'ambrosia, questo latte, questo burro sono fonte di forza, possa io con essi corroborare il seme di costui!"».

[123] Il Signore di tutto, Bhairava [che è] coscienza, è perciò

1. Le stt. 115-22 sono apparentemente una parafrasi di un passo tratto dal primo capitolo del *Triśirobhairavatantra* (J).

2. Si veda anche sotto, III, 255-56, 265.

3. L'espressione «intuizione interiore [suprema]» (*āntarī pratibhā*) è glossata da J con «potenza di libertà» (*svātantryaśakti*).

4. Nelle sue varie forme e denominazioni pacifiche, furiose, ecc., secondo il rito che vogliamo compiere.

5. Il fonema v e il fonema s. I fonemi s e v compaiono nella prima sillaba del *mantra* SVAHĀ, usato nell'oblazione. Si veda sotto, XV, 436*b*-41*a*; XVII, 24*b*-25*a*. Il fonema s, il primo del *mantra* di Parā o «seme del cuore» (si veda sotto, XXX, 27-28*a*) è chiamato inoltre il «seme dell'ambrosia» (*amṛtabīja*). Su di esso, si veda sotto, III, 165*b*-67.

6. «L'alimentazione» dice KR nel suo commento al NT, XVIII, 6-8 «consiste nella corroborazione di chi già comincia a diventar forte e si esegue anteponendo e posponendo a ogni sillaba del [suo nome] il *mantra* VAṂ».
Il *rasa*, lett. «gusto, sapore», è propriamente l'emozione estetica e, per estensione, quella religiosa (si veda Gnoli, 1968, pp. XIV, XV; Raghavan, 1975[3]). La naturale associazione di dati fonemi con speciali forme di *rasa* si trova anche nella speculazione retorica dell'India.

7. L'«alimentazione» viene compiuta, in quest'ultimo esempio, non più attraverso un atto interiore, come prima, bensì grazie al rito esteriore dell'oblazione (*homa*), costituito dall'offerta di burro chiarificato, ecc. al fuoco.

onorato da coloro che desiderano esperienze o liberazione [in due modi diversi, cioè a dire] in forma limitata o illimitata.[1]

[124-25*a*] Il Maestro[2] ha insegnato ciò con la stanza: «Anche coloro che sono devoti ad altre divinità» [e con quelle che seguono]. Se in effetto coloro che considerano come degno oggetto di sacrificio una qualche divinità diversa dalla coscienza esaminassero bene l'oggetto della loro devozione, si accorgerebbero, essi pure, che questo non è differente dalla coscienza.

[125*b*-32] Egli, perciò, essendo [come si è detto] costituito dalla rivelazione dell'iità, la quale consiste in un ininterrotto pensare e di conseguenza è autorivelantesi, non è logicamente preceduto da al-

1. Le stt. 124-32 sono un'interpretazione di BhG, IX, 24-26: «Anche coloro che, devoti ad altri dèi, sacrificano loro pieni di fede, sacrificano in realtà a me solo, o Arjuna, in un modo diverso dalla norma (*avidhipūrvakam*). Io sono infatti il fruitore di tutti i sacrifici, e anche il Signore. Ma essi non mi conoscono secondo realtà e quindi decadono. Coloro che venerano gli dèi, vanno presso gli dèi, coloro che venerano gli avi, vanno presso gli avi, coloro che sacrificano agli spiriti, vanno presso gli spiriti. Ma coloro che sacrificano a me vanno presso di me». Tutta l'analisi abhinavaguptiana è basata, come vedremo, sulla sua interpretazione dell'espressione *avidhipūrvakam* («senza previa ingiunzione»). Do tradotto nelle linee seguenti parte del commento di Abhinavagupta stesso a questi versi. Abhinavagupta dimostra in esso come, anche se nelle scritture il sé non è menzionato alla stessa stregua delle altre divinità (Indra, ecc.) come entità cui sacrificare (*yājya*), tuttavia la definizione classica e comunemente accettata del sacrificio come di «un'offerta di cose a una divinità di cui si fa menzione» (si veda p. es. *Śabarabhāṣya*, IX, 4, 32) resta valida. Il sé è, in realtà, implicitamente e perennemente menzionato. L'unica diversità di questa «menzione» da quella delle altre divinità sta nel fatto che essa non è preceduta da un'ingiunzione (sul concetto di ingiunzione, si veda sotto, p. 21, nota 1). «Ma – dirà qui alcuno – allo scopo di consentire l'offerta delle sostanze, la divinità deve essere menzionata. In che senso dunque tu dici che l'entità cui è da sacrificare è il sé, mentre di esso non è fatta menzione? L'ingiunzione "il riso sacrale Prāyaṇīya è da offrire ad Aditi" (*Taittirīya Saṃhitā*, VI, 1, 5, 1) è caratterizzata dalla menzione della divinità, la quale è di essa elemento ausiliario [ma indispensabile]. Tale menzione sta infatti compresa nell'ingiunzione. Ora il sé non è oggetto di alcuna ingiunzione. Tale la ragione per cui il Beato dice: "Senza previa ingiunzione". Le varie divinità, diverse e separate dal sé, sono invece necessariamente oggetto di ingiunzione, poiché [l'ingiunzione] serve appunto a far afferrare ciò che afferrato non è già. Il nostro proprio sé, il Signore supremo, non può invece essere oggetto di una previa ingiunzione, poiché non può essere reso afferrabile da un'ingiunzione. [Quanto al resto, che cioè del sé, come tu dici, non c'è menzione, non è cosa esatta]. Senza menzione del sé, nulla infatti procede. La verità è dunque questa, che cioè in tutte le divinità menzionate – Indra e via dicendo –, le quali sono rese presenti ed effettive da un'ingiunzione, insito, dico, in esse tutte e perennemente menzionato è il nostro proprio sé, manifestatore per sua natura del tutto, perennemente luminoso, come continua e ricorrente idea e sentimento dell'io, vero e proprio supporto della luce di esse tutte, non dissimile dal filo che tiene assieme una ghirlanda. Quant'è detto nelle stanze, cioè "sacrificano a me, senza previa ingiunzione" è cosa dunque logicamente fondata». La lezione del testo edito «*ādityaḥ prāpanīyaḥ caruḥ*» *iti vidhiśeṣabhūtadevatoddeśātmakavidhyantarabhāvito hy asāv uddeśaḥ* mi sembra da correggere in «*ādityaḥ prāyaṇīyaś caruḥ*» *iti vidhiḥ śeṣabhūtadevatoddeśātmakaḥ / vidhyantarabhāvito hy asāv uddeśaḥ* e così ho tradotto.

2. In questo caso Kṛṣṇa.

cuna ingiunzione, la quale consiste, per natura, in una emissione (*sṛṣṭi*). Emissioni, suscitate dalla potenza, sono infatti le divinità [limitate], le quali sono un aspetto del conoscibile. La coscienza, invece, la quale è costituita dall'Io, è eterna e consiste in un'autorivelazione (*svayaṃprathana*). L'ingiunzione che qui tanto vale quanto comando (*niyoga*) o realizzazione (*bhāvanā*), la quale è triplice, è costituita da un'intimazione (*codanā*).[1] Realizzabili solo attraverso tale [intimazione] sono infatti le divinità [limitate] come Indra, ecc., le quali sono appunto precedute da un'ingiunzione. Non così è però la coscienza, l'Io. Coloro dunque [che sacrificano ad esse] e vedono emergere, della realtà, soltanto l'aspetto conoscibile, pur conoscendo la detta coscienza, invero non la conoscono. Tale il senso delle parole: «Ma essi non mi conoscono secondo realtà e quindi decadono»,[2] dove questo decadere altro non è se non l'assunzione di forme limitate. Questa è la ragione per cui il Maestro ha detto che «coloro che venerano gli dèi, vanno presso gli dèi»,[3] ecc. Coloro invece che [a proposito delle dette figure divine] tengono sommerso questo loro carattere di oggettività conoscibile, e scorgono in esse la presenza della coscienza, costoro, nonostante siano ad esse devoti, tuttavia raggiungono me, il senza limiti. In tutte queste stanze il pronome personale «io» è usato ad esprimere la coscienza senza più, la quale è espressa anche dalle parole «fruitore», «signore», dall'idea di soggetto che sacrifica e di divinità cui è sacrificato.

[133] Colei che sacrifica – così è affermato – è solo la coscienza e così pure coscienza è ciò cui si sacrifica, né è, per ragione alcuna, una figura [divina] da lei diversa. Questa, infatti, non può logicamente esser tenuta per una divinità.

[134*a*] La coscienza, secondo noi, non ha niente a che fare né con le ingiunzioni né con i *mantra* vedici,[4] che sono il loro supporto.

1. *Vidhi*, «ingiunzione», *bhāvanā*, «realizzazione», *niyoga*, «comando», ecc. sono termini tratti dal vocabolario della Mīmāṃsā. La *bhāvanā* consiste nello sforzo o attività dell'agente diretto alla realizzazione del fine desiderato ed è espressa dall'affisso verbale. Nel caso, per esempio, del testo vedico *svargakāmo yajeta* («chi desidera il cielo sacrifichi»), ciò che è denotato dall'affisso ingiuntivo è questo, che uno deve «realizzare» il risultato finale, cioè il cielo. Questa *bhāvanā* è costituita di tre fattori: 1) ciò che è realizzato (il cielo), 2) ciò attraverso cui è realizzato (il sacrificio), 3) come è realizzato (le sostanze adoperate per il sacrificio, quali il riso, ecc.). Nel caso della coscienza, dell'io, questa «realizzazione» o «ingiunzione», che consiste nell'effettuazione (o «emissione», come dice Abhinavagupta) di una nuova realtà prima non esistente (sia questa il cielo) non ha luogo a procedere, essendo la coscienza il «primo esistente», il presupposto stesso dell'esistenza, e non qualcosa da realizzare.

2. BhG, IX, 25*b*.

3. Cfr. BhG, IX, 26*a*.

4. Ovvero con il Veda.

[134*b*-35] La coscienza, avendo velato se stessa, si trasforma nelle cose insenzienti, e, nella sua forma velata-non velata, in [tutte le varie fenomenizzazioni che vanno] dagli dèi fino alle piante. Ciascuna di queste due forme, quella insenziente e quella senziente, si divide a sua volta in varie sottospecie.

[136] Egli infatti è perfettamente libero né c'è alcunché che Egli non possa escogitare. «Perfettamente svegliato» è detto nel *Triśirobhairavatantra* «è colui che conosce [l'infinita varietà delle cose]. La conoscibilità è, infatti, una qualità della conoscenza (*cit*). L'ombra [proiettata da] essa non può coprire la [conoscenza]».

[137] Il vario configurarsi di ciò che forma, nella coscienza, la parte senziente, chiamata persona (*pudgala*), anima, ecc., riposa quindi, in più modi, in ciò che, della coscienza, è la parte immune da veli.

[138] Anche se nella coscienza, [la quale rimane] salda [e invariabile], non c'è alcuna divisione (*bheda*) reale, [non si può tuttavia dire che questa in qualche modo non] apparisca, determinata dal graduale scemare del velo da cui la coscienza è coperta.

[139] Tutto ciò sarà da noi diffusamente esposto là dove spiegheremo le cadute di potenza, cioè a dire quando, esaurito l'aspetto «supremo», sarà giunto il momento di intrattenersi su quello «grosso».[1]

b) *La natura dei mezzi di realizzazione*

[140] Mentre, perciò, nei riguardi di alcuni soggetti pensanti il Signore si rivela nella sua pienezza, nei riguardi di altri si rivela parte dopo parte.

[141] La rivelazione della natura propria, costituita da quell'unico essere che è presente in tutti gli esseri, questa è in effetto, per le anime, la conoscenza suprema. Le forme di conoscenza diverse da essa sono quelle inferiori, le quali sono molteplici.

[142] Questa conoscenza si rivela in virtù dei mezzi, i quali possono essere diretti o, a loro volta, mezzi di mezzi, ecc., e quindi, da questo punto di vista, essa si scinde qui in vari modi.[2]

[143] Di tutte queste varietà vi sono, a loro volta, ulteriori sotto-

1. Allusione ai tre momenti dell'enunciazione, definizione e investigazione, su cui si veda sotto, I, 246-77. Il primo di questi tre momenti, l'enunciazione, è quello che domina nel primo capitolo (si veda sotto, I, 287), ed è equivalente a Parā, l'aspetto supremo della coscienza. Gli altri due momenti equivalgono rispettivamente a Parāparā e Aparā (sotto, I, 271-72).

2. I mezzi diretti sono quelli *śāmbhava*, i mezzi dei mezzi sono quelli *śākta*. La parola «ecc.» allude ai mezzi *āṇava* (J).

specie, determinate da questo, che i detti mezzi possono presentarsi come medianti o mediati rispetto a sé o ad altro, in modo totale o parziale, con o senza elementi frapposti.

[144] I mezzi di realizzazione della conoscenza[1] non sono, secondo noi, naturati di nescienza, bensì conoscenza. Il mezzo supremo è, da parte sua, sottile,[2] materiato di volontà.[3]

[145] La divisione in mezzi e in fini è un'espressione illusoria della conoscenza nella sua forma «grossa», materiata, [in altre parole], della potenza d'azione, la quale è l'unica causa del legame e della liberazione.[4]

[146-47] A questo proposito, ciò che, lucido, si manifesta nel primo momento del conoscere, il quale, privo ancora di rappresentazioni differenziate, è pensiero di sé (*svaparāmarśa*) [e non d'altro], è il mezzo che prende il nome dalla volontà.[5] Come, in effetto, a chi ha ben aperti gli occhi una cosa davanti appare chiara senza l'intervento di alcuna riflessione (*anusaṃdhi*), così pure a taluno appare la natura di Śiva.

[148] Altre volte un chiaro e convinto pensiero (*parāmarśa*) è raggiunto soltanto attraverso il ripetersi di successive determinazioni mentali (*niścaya*), parti ciascuna d'uno stesso distinto pensare.[6] E questo processo è conosciuto col nome di «mezzo basato sulla conoscenza».[7]

[149] I «mezzi basati sull'azione [rituale]», secondo quanto è tramandato in questa scuola, sono infine quelli che si servono, come strumento (*sādhana*), di una fenomenizzazione esteriore, plasmata dalla forza d'immaginazione [della coscienza]. La differenza dei mezzi non incide sul fine, ossia la liberazione.

[150-51] «L'azione» è detto nel *Gamatantra* «non è, infatti, cosa diversa [dalla conoscenza], bensì la conoscenza stessa che, sviluppa-

1. I cosiddetti mezzi *śākta*, «potenziati», basati sulla conoscenza, di cui si discute nel cap. IV.

2. In paragone, s'intenda, dei mezzi potenziati e minimali, che si basano sulle rappresentazioni differenziate.

3. I mezzi *śāmbhava*, «divini», discussi nel cap. III.

4. J cita nel suo commento a questo passo i seguenti versi: «Poiché la tua vera natura è ovunque percepibile e manifesta, coloro che cercano di conoscerti attraverso i vari mezzi non raggiungono, in verità, il loro scopo» (*Saṃvitprakāśa*, I, 13) e: «Questa potenza di Śiva, costituita da azione, nelle anime imprigionate, imprigionatrice, quando sta invece nel suo proprio sentiero, conosciuta, è somministratrice di poteri magici» (SpK, III, 16).

5. Si veda qui sopra, nota 3.

6. Il pensare cui qui ci si riferisce è l'idea: «Tutto ciò non è altro che il sé». Su tutto questo, si veda il cap. IV, *passim*, e così pure il TS, cap. IV.

7. Si veda qui sopra, nota 1.

tasi e affermatasi, assume infine l'aspetto di yoga».[1] «Lo yoga e l'azione» così sempre nel *Gamatantra* «non sono altra cosa [dalla conoscenza]. La conoscenza (*mati*) stessa, in verità, radicatasi nei princìpi, prende il nome di azione, per pacificare le impressioni e gli impulsi della nostra propria mente (*svacittavāsanā*)».[2]

[152-53] «Le impressioni e gli impulsi» che sono nella nostra propria mente sono originati dalle tre maculazioni, karmica, «minimale», e māyica. La «conoscenza», che s'identifica con la coscienza, si traduce, appunto allo scopo di pacificare queste [impressioni e impulsi], nell'insieme dei princìpi esteriori, da cui procede il corpo, e si manifesta così come azione, e quindi come yoga, il quale si basa su una dissoluzione dei princìpi nella coscienza.

[154-55] Anche nella stessa vita ordinaria, infatti, l'idea interiore «io vado», traducendosi nel corpo, nello spazio e nei sensi, si trasforma nell'azione di andare. Anche ciò che chiamiamo azione non è perciò altro che conoscenza. Quanto dunque abbiamo enunciato,[3] che cioè solo la conoscenza è in grado di fornire la liberazione, è pienamente giustificato.[4]

[156-57] La liberazione, infatti, non è altro se non la rivelazione della nostra propria natura, la quale, a sua volta, è semplicemente la [piena] coscienza del [nostro proprio] sé, non altro.[5] Le varie potenze – quella d'azione, ecc. – [che abbiamo descritte] non sono diverse dalla natura della coscienza, poiché nessuna cosa che non sia coscienza può logicamente esistere e poiché non è [in questa scuola menzionato e] descritto alcun soggetto possessore di qualità (*dharmin*).

1. E quindi, come vedremo, di azione. Lo yoga, secondo la celebre definizione del MV, IV, 4*a*, è «considerato essere l'unione di una cosa con un'altra».

2. Il termine *vāsanā* (qui tradotto con un'endiadi: «impressioni e impulsi») indica le impressioni latenti che, determinate dalle azioni passate, si depositano nella mente (*citta*) come «semi» (*bīja*) di esperienze future. Il carico di piacere o di dolore che le *vāsanā* (o disposizioni mentali inconsce) portano con sé nell'esperienza futura è in rapporto diretto con la natura buona o cattiva dell'azione che le ha prodotte. Il termine, che assume una particolare importanza nella scuola buddhista dello Yogācāra, è discusso brevemente, ma in modo chiaro, da Snellgrove (1987, pp. 100-101).

3. Si veda sopra, I, 22.

4. La conoscenza e l'azione, per Abhinavagupta, formano in realtà una cosa soltanto: come non può sussistere conoscenza priva di azione, così non può sussistere azione abilmente eseguita se priva di conoscenza. Se la liberazione è dovuta alla cooperazione di ambedue (*jñānakarmasamuccaya*), è innegabile, tuttavia, che la conoscenza rappresenta l'elemento principale. Davanti alla conoscenza – alla conoscenza della realtà divina, s'intende – le azioni, dice poeticamente Abhinavagupta nel suo commento alla BhG (XVIII, 62), sono incapaci di tenerle testa e fuggono e si nascondono in ogni dove, così come le gazzelle in una foresta frequentata da un leone.

5. Si veda sopra, I, 31.

[158] Secondo le sacre scritture śivaite, infatti, a differenza della scuola di Kaṇāda, non esiste [soggetto o] supporto alcuno, cui appartengano, a mo' di qualità, le potenze.[1]

[159] Se, infatti, le potenze di conoscenza, azione, volontà e via dicendo fossero da esso diverse, la nostra teoria dell'unicità di Śiva risulterebbe sprovvista di ogni realtà.

[160] La verità è dunque questa, che cioè la coscienza, che è poi libertà, nella misura in cui è discorsivamente considerata (*vivicyamāna*) si fenomenizza in forma di molteplici potenze.

[161-62] Il fatto poi che la liberazione non è altro che la rivelazione del sé dirime la possibile obiezione, che, cioè, in base al principio che non sempre da una causa nasce un effetto,[2] anche colui che possiede la conoscenza possa essere non liberato. Il non esserci infatti per noi, fra la conoscenza e la liberazione, un rapporto di causa-effetto reale elimina decisamente questa conseguenza.

[163] Lo stato di «grossezza» [ossia la materialità] che l'azione – la quale è, come si è detto, naturata di conoscenza – porta in sé fa sì che in essa si possano vedere le forme più svariate.

[164] I mezzi compresi nel «mezzo basato sull'azione» si dividono in mezzi interiori e mezzi fondati sulla realtà esteriore,[3] e, grazie alle varie divisioni e suddivisioni secondarie, sono senza numero.

[165] Tutto ciò dimostra l'insussistenza di quanto alcuni dotti hanno insinuato, che cioè la diversità nei mezzi comporterebbe anche diversità nella liberazione.

[166] Nonostante le cause possano essere diverse, il risultato, cioè la distruzione, la scomparsa, il dileguamento della maculazione o della potenza che la determina è tuttavia unico, non altrimenti da quanto accade circa la distruzione, ecc., di una cosa insenziente, come per esempio un vaso.[4]

1. Si veda sotto, IX, 74*b*-75*a*. Secondo il Vaiśeṣika, il sé (*ātman*) è il sostrato (*āśraya*) permanente che unifica e coordina le differenti sensazioni e volizioni. Il piacere e il dolore, il desiderio, l'avversione e la volontà sono considerati come qualità (*guṇa*, *dharma*) del sé: appartengono ad esso (*dharmin*) e, nello stesso tempo, ne sono separate. Il sé non può essere percepito direttamente, ma solo per inferenza: «L'esperienza universale degli oggetti dei sensi è il segno che esiste un soggetto diverso dai sensi e dai loro oggetti» (*Vaiśeṣikasūtra*, III, 1, 2).

2. Il principio generalmente accettato cui qui allude Abhinavagupta è quello secondo il quale «le cause non sono di necessità provviste di effetti», enunciato da Dharmakīrti (PV, *Svavṛtti*, 4; si veda anche il commento di Dharmottara a NB, II, 32).

3. Tale mi sembra il senso, anche secondo il commento di J, dell'espressione *grāhyabāhyavibhedinām*. *Grāhya* significa, letteralmente, «percepibile [da noi stessi soltanto]», ecc.

4. Se l'interpretazione di J, da me seguita nella traduzione, è, come credo, corretta, in luogo di *-vidhvaṃsa-* occorrerebbe leggere *-vidhvaṃsas* e *bhinno* per *bhinnā*.

IV. INTERPRETAZIONE DELLE STANZE 21-23 DEL CAPITOLO II DEL «MĀLINĪVIJAYA», CONCERNENTI I MEZZI DI REALIZZAZIONE

[167] Queste tre specie di mezzi sono state insegnate da Parameśvara stesso nel *Mālinīvijayatantra*, là dove sono spiegate le compenetrazioni.

[168] «La cosiddetta compenetrazione "divina" (*śāmbhava*) è quella che nasce in uno senza che nulla pensi, grazie a un'intensa percezione (*guruṇā pratibodhataḥ*) tesa [verso il suo oggetto].

[169] «Quella compenetrazione che si ottiene solo meditando una cosa con la mente, senza l'intervento del proferimento (*uccāra*),[1] [ecc.], è chiamata col nome di "potenziata" (*śākta*).

[170] «Quella compenetrazione che nasce in virtù del proferimento, delle pose del corpo (*karaṇa*), della meditazione (*dhyāna*), dei fonemi (*varṇa*) e della formazione dei luoghi (*sthānaprakalpana*) è correttamente chiamata col nome di "minimale" (*āṇava*)».[2]

a) *Il mezzo di realizzazione «divino»*

[171] Con l'espressione «senza che nulla pensi»[3] si allude a questo, che cioè, in tale mezzo, le rappresentazioni differenziate non hanno alcuna applicazione e che appunto per ciò, secondo quanto è descritto, si ha un'immediata presa di possesso di ciò che è da conoscere (*jñeyasamāpatti*).

[172] Ora, questa come si verifica? In virtù, dice il Signore, di una percezione tesa verso ciò che è da conoscere, intensa (*guruṇā*), intensissima, che immediatamente si sviluppa e afferma dentro di noi.

[173*a*] Secondo questa nostra spiegazione, il suffisso *taḥ* ha valore strumentale. Le due parole possono però anche essere intese come non concordanti fra loro.[4]

[173*b*-74*a*] La penetrazione (*āveśa*)[5] [menzionata nella stanza] consiste nell'assunzione della natura suprema, preceduta e determinata dalla sparizione della nostra natura individua di esseri non

1. Si veda sotto, V, 43 sgg.

2. Queste tre «compenetrazioni» formano rispettivamente l'argomento dei capp. III, IV, V sgg.

3. Si veda sopra, I, 168.

4. La stanza citata dev'essere in tal caso tradotta: «Grazie a una protesa percezione, per opera del maestro (*guruṇā*)».

5. Su questo termine, si veda sotto, p. 28, nota 8.

liberi. Tale assunzione proviene da Śambhu, l'originario, inseparato dalle sue potenze.

[174b-76a] Il senso di tutta la frase è quindi il seguente, che, cioè, quanto è da conoscere, essendo il nostro cuore limpido al massimo grado, si afferma in noi illuminandosi di per se stesso, indipendentemente da ogni rappresentazione mentale (*niścaya*), mettendo subito in ombra il soggetto pensante [limitato] riflesso nello specchio della mente, e manifestandosi gradatamente (*tāratamyataḥ*) in tutta la sua maestà.[1]

[176b-78a] Il conoscibile è duplice, nel senso che può essere costituito o dalla coscienza senza più (*cinmātra*) o dalla realtà insenziente (*jaḍa*). Il primo è formato ad arte (*kalpita*)[2] e l'altro è quello ordinario. Tali le due specie del conoscibile. La distinzione fra queste due è, in verità, la seguente: che, cioè, la compenetrazione da parte della realtà insenziente si configura come un'immagine riflessa e la compenetrazione da parte della coscienza consiste in una pura e semplice identità e non altro.

[178b-79a] La compenetrazione «divina» consiste perciò in una forma di coscienza non discorsiva (*avikalpa*) che indipendentemente da meditazioni, ecc. raggiunge uno stato di identità con Śiva.

[179b-80a] Le rappresentazioni mentali che, grazie a questo [conoscere non discorsivo], si sviluppano susseguentemente raggiungono pure [se così volete] uno stato di identità con Śiva. Esse, in ogni modo, non hanno più alcuna strumentalità (*upāyatā*).

[180b-81a] Coloro secondo cui l'esistenza della conoscenza non discorsiva è provata da quella discorsiva sono da noi rifiutati. La conoscenza discorsiva si limita infatti a riconoscere cose che sono già state certificate (*siddha*).[3]

[181b-82a] La forma propria in cui si manifesta il conoscere discorsivo, cioè «[è stato] percepito», è cosa a tutti evidente. La forma «io percepisco» si deve a un'unificazione col conoscere non discorsivo.[4]

[182b-83b] La certificazione (*siddhi*) di una cosa è semplicemente il suo apparire nel conoscere non discorsivo. Essa non è affatto do-

1. Si veda sotto, il capitolo IX.

2. Da Śiva stesso, per consentire l'insegnamento, la meditazione, ecc.: si veda sopra, I, 73-74, e p. 13, nota 2.

3. La referenza è qui sia ai logici buddhisti secondo cui le varie attività e comportamenti (*vyavahāra*) sono fondati sul pensiero discorsivo (*vikalpa*), sia a quei maestri śivaiti che, come Lollaṭa, ne erano influenzati (cfr. MVV, I, 764b-78a). Si veda sotto, I, 228.

4. L'unificazione col conoscere non discorsivo avviene attraverso l'identificazione dell'oggetto del pensiero discorsivo con l'oggetto della percezione diretta (J: *dṛśya-vikalpyārthaikīkāra*). La distinzione tra *dṛśya* e *vikalpya* avviene solo nel momento teoretico, non in quello pratico. Su questo concetto, si veda il PV di Dharmakīrti, *Svavṛtti*, 70 (Gnoli, 1960, p. 39).

vuta al conoscere discorsivo, che non si trova in dipendenza alcuna dalla cosa stessa.

[183*b*-84*a*] Il fatto che la coscienza sia dipendente o indipendente dal conoscere discorsivo si deve semplicemente alla sua maggiore o minore limpidità.

[184*b*-85*a*] Anche di notte un gioielliere fra moltissime gemme viste appena quanto dura un lampo sa scorgere questa o quella particolarità.[1]

[185*b*-86*a*] Questa purità della coscienza può, da parte sua, dipendere da una ripetuta pratica svolta in passato o dalla volontà del Signore, priva, com'essa è, di ogni restrizione. Ma tutto ciò sarà discusso più avanti.[2]

[186*b*-88*a*] Di questa compenetrazione vi sono poi [secondo il *Mālinīvijaya*] cinquanta varietà, determinate dalla computazione dei diversi aspetti che offrono tre fra i trentasei principi.[3] I tre princìpi Anima, Sapienza e Potenza, compresi nei trentasei, possiedono infatti rispettivamente quattro, dieci e tre aspetti diversi.[4]

[188*b*-89] I tre princìpi Anima, Sapienza e Potenza pervadono infatti tutti gli altri.[5] Questa è la ragione per cui sono stati enumerati separatamente dagli altri, che non sono pervadenti. Rispettivamente poi essi sono impuro, puro-impuro[6] e puro, sicché sono differenti anche l'uno dall'altro.

[190-91] Gli elementi (*bhūta*)[7] sono percepiti direttamente e perciò appunto sono elencati separatamente dagli altri princìpi, che sono conosciuti attraverso inferenze che vanno dall'effetto alla causa. La ragione per cui si chiamano *bhūta* è appunto questa. «Esistente» è infatti ciò che tutti percepiscono come reale. Ora questa qualità è riconosciuta in tutti e quattro gli elementi, e, insieme con essi, anche allo spazio.

[192-95] Ma – dirà qui alcuno – nel *Mālinīvijaya* era stato annunciato che si sarebbe discussa la compenetrazione da parte della potenza di Rudra, caratterizzata dall'essere quintuplice.[8] Qual è dun-

1. Si veda sotto, I, 229.

2. Si veda sotto, il cap. XIII, ecc. (J).

3. Sui vari princìpi (*tattva*), si veda sotto, il cap. IX, *passim.*

4. Si veda sotto, MV, II, 17-19. Questi cinquanta aspetti sono propri di ognuna delle tre compenetrazioni anzidette (33 + 4 + 10 + 3 = 50).

5. La pervasione del principio Anima si estende fino a *māyā*; quella del principio Sapienza fino a Sadāśiva; e quella del principio Potenza, fino a Śiva (J). Sul significato e valore del termine «pervasione», si veda sotto, IX, 308*b*-10 e p. 241, nota 1.

6. Lett. «in via di purificazione».

7. Lett. «gli esistenti».

8. Stando a MV, II, 17, la compenetrazione della potenza di Rudra è di cinque specie, secondo che riguardi gli elementi, i princìpi, il sé, i Signori dei Mantra e la Potenza. Sul termine *samāveśa*, usato in senso passivo («compenetrazione da parte di») e in senso attivo («compenetrazione in»), si veda Torella, 1994b, pp. XXXII-IV.

que l'opportunità di questa descrizione della penetrazione concernente gli elementi, ecc.? Se ci venite a dire che essa è fatta per incidenza, questa possibile conclusione [piacerà forse a voi, ma] a noi non piace, ché le persone sono di gusti diversi. La differenza – si risponde – fra gli elementi e Parameśvara è sostenuta soltanto nelle scuole dualistiche, ma da noi è negata.[1] Tutti i trentasei princìpi, come del resto qualsiasi altra cosa che [per assurdo] esistesse, non sono altro che la grande Dea, la potenza di Rudra, che non conosce restrizioni.

[196] Questa appunto è la ragione per cui nel secondo capitolo dello stesso *Mālinīvijaya* è stata [sostenuta e] descritta l'onniformità della terra, ecc., in ragione di quindici suddivisioni e via dicendo.[2]

[197] Il caso presente può essere perciò paragonato a quanto accade nella percezione, quando una cosa che ci sta davanti viene conosciuta nella sua indivisa totalità proprio in forza delle percezioni parziali delle sue qualità, ecc.[3]

[198-200] Taluni, grazie a una purificazione del loro conoscere discorsivo suscitata dallo studio delle scritture (*śruta*),[4] si addentrano[5] in Parameśvara, nell'Onnipresente, attraverso le sue qualità (tali, per esempio, l'essere esente da conoscere discorsivo, l'indefettibilità, la superiorità, la maestà), le quali, essendo forme di potenza, gli sono coinerenti. Costoro, grazie [per dir così] alla piena comprensione di queste qualità, tutte o anche in parte soltanto, manifestantesi nell'interno delle loro varie rappresentazioni discorsive, arrivano infine al soggetto di esse, pieno di esse tutte, nella sua indivisa totalità.

[201] Questa appunto è la ragione per cui Vidyāpati[6] disse: «*Se la conoscenza che nasce dai sensi percepisse la tua natura propria indifferenziata con un solo atto di immaginazione* (kalpanena), *allora non vi sarebbero le varie e distinte percezioni che si delineano dentro [ognuno di noi]*».[7]

1. L'obiezione perde quindi ogni senso, non essendo i detti elementi altra cosa da Rudra.

2. Si veda MV, II, 1-7*a*. La detta divisione dei princìpi è discussa sotto, X, *passim*.

3. Così, attraverso queste compenetrazioni parziali, si comprende la compenetrazione totale.

4. Sulle tre forme di conoscenza – *śruta*, *cintā* e *bhāvanā* –, si veda MV, IV, 28 sgg. e sotto, XIII, 327.

5. Lett. «onorano», «venerano» (*upāsate*).

6. Un maestro śivaita, autore di una laude (*stotra*) chiamata *Pramāṇastotra* o *Anubhavastotra*. Il *Pramāṇastotra* è citato anche sotto, IX, 173; XIII, 128; XIV, 9; XVII, 115.

7. Mi discosto qui dall'interpretazione di J che legge *kalpane na*, giustificando faticosamente la lezione da lui scelta. Questa stessa stanza è citata da Rāmakaṇṭha nel suo commento al KĀ, *Vidyāpāda*, I, 9 (Government Oriental mss. Library, Madras, ms. D 17160).

[202-206] «[Quella realtà] materiata dei raggi delle sue proprie potenze» (così è detto nel *Mataṅgatantra*) è variamente specificata come «luogo di manifestazione del Signore», e via dicendo: «Luminosa che sia [la potenza], pure quella [realtà] è tutta brillante, immobile, incrollabile. [La potenza] è quel grado supremo, sottile, onnipresente, naturato di ambrosia, privo ormai di velami, pacificato, proteso verso la sola vera realtà, privo di fine e principio, puro, pensato, metaforicamente, come il corpo [stesso della suprema realtà]».[1] La causa e lo scopo di tale metafora sono questi, che l'inverarsi in tutta evidenza del soggetto delle qualità, cioè il rapido identificarsi con esso ha, come mezzo di realizzazione, la potenza. Tutti i vari attributi (*dharma*), ossia le cosiddette potenze, sono venerate in questa o quella forma, ad esse conveniente, appunto perché possa attuarsi tale identificazione [col soggetto che le possiede].

[207] Di queste potenze, poi, alcune ne possono abbracciare altre infinite, e alcune un numero limitato soltanto, in base al principio della *dhavatā*[2] e dell'essere (*sattva*), secondo che siano più o meno vicine [alla coscienza].[3]

[208-209] La pienezza della natura propria, la luminosità, l'essere naturato di coscienza, la bhairavità [sono qualità che] abbracciano le universe potenze, in quanto onnipervadenti. Le qualità di Sadāśiva, ecc., invece, non pervadono i piani di realtà ad esse superiori, e abbracciano quindi [solo] potenze d'ordine inferiore. [Le perfezioni ottenute mutano] secondo la maggiore o minore vicinanza [alla coscienza] di ciò che è adorato.

[210] Questo processo[4] fa parte del cosiddetto mezzo «potenziato» che si basa sul conoscere discorsivo. Esso è stato tuttavia qui accennato, poiché [il mezzo «divino»], esente da conoscere discorsivo, è giusto il contrario di esso (*pratiyogin*).

[211] Colui che ha intrapreso il cammino del conoscere non discorsivo, poco importa quale sia la strada che scelga, dalla terra fino a Sadāśiva, si identifica per essa con Śiva.

[212] Quando il cuore è immacolato e v'ha una luce che illumina il piano sommo e splendente, allora, per mezzo di essa, si ottiene un'immedesimazione col supremo Śiva, con la coscienza.

1. MPĀ, III, 1-3*a*. In altre parole, queste espressioni convengono in senso primo al soggetto possessore di potenza e solo metaforicamente alla potenza. Secondo Abhinavagupta, queste stanze confermano il concetto precedentemente espresso, cioè che la suprema realtà è illuminata da una o più delle sue infinite potenze.

2. Il *dhava* è una speciale pianta (*Grislea tomentosa* o *Anogeissus latifolia*) e la *dhavatā* il *genus* che comprende i vari individui *dhava*. L'essere (*sattva*) è il *genus* che comprende tutto ciò che partecipa dell'esistenza ed è, in quanto tale, gerarchicamente superiore agli altri universali, poiché ha un campo di estensione maggiore.

3. Si veda sopra, I, 67 sgg.; I, 91; e sotto, IX, 1-6.

4. Esposto sopra, I, 198-209.

[213] Tale, secondo l'opinione del discepolo di Sumati,[1] questo mezzo eccellente, manifestazione parziale della suprema potenza di volontà, cioè a dire la compenetrazione «divina».

b) *I mezzi di realizzazione «potenziati» e «minimali»*

[214] Esponiamo adesso la compenetrazione «potenziata». Il pensiero (*cetas*) abbraccia in tutta chiarezza la mente, il senso interno e il senso dell'io,[2] è associato al conoscere differenziato ed è quindi materiato di *māyā* – sebbene in realtà sia anch'esso volontà, ecc.

[215] Nonostante il mezzo «potenziato» si esplichi attraverso [le funzioni dei summenzionati tre organi, cioè] la determinazione, l'immaginazione e la presunzione, e sia quindi un'espressione di *māyā*, esso, alla fine, [sfocia in un] conoscere non differenziato.

[216] Nell'anima decaduta, lo stadio non differenziato del conoscere equivale sì a quello «divino», ma difetta di pienezza, a causa dello stato miserabile in cui versa allora il soggetto pensante. Tuttavia, eliminato questo, esso si effonde in tutto il suo splendore.[3]

[217-18] Lo stesso vale per il mezzo di realizzazione «potenziato». Infatti, nello stadio discorsivo del conoscere [caratteristico di esso], la conoscenza e l'azione sono sì evidenti, ma, a causa di quanto è stato detto sopra, si trovano allora in uno stato di contrazione. A colui che si dedica a dissolvere il peso di questa contrazione, ecco dunque che sovviene la potenza, la quale, fiammeggiante, provoca infine la desiderata manifestazione interiore (*antarābhāsa*).

[219] Ma – dirà qui alcuno – il conoscere discorsivo è allora assente nei mezzi «minimali»? Esso è presente – io rispondo – anche nei mezzi «minimali», soltanto che è allora mediato da altro (*anyopāya*). Dei mezzi «potenziati» Parameśvara ha detto invece che sono privi «del proferimento» (*uccāra*).

[220] Dopo la parola «proferimento» si deve sottintendere «eccetera», implicito nella desinenza plurale.[4] [Il proferimento, le pose,

1. Śambhunātha.

2. Sui tre sensi interni, si veda sotto, IX, 227 sgg., e anche SK, 23-27.

3. Determinato, cioè, dai mezzi «divini». La concezione espressa in questa stanza è stata chiaramente formulata da UD nella sua *Ṭīkā* alle ĪPK, con le parole: *tasyāṃ daśāyām aiśvaro bhāvaḥ paśor api*, cioè «in questo stato [ossia nel momento prediscorsivo del conoscere] si ha il piano di Īśvara anche per una persona ordinaria». La *Ṭīkā* di UD è pervenuta frammentaria in un'unica copia manoscritta conservata all'Abhinavagupta Institute di Lucknow (si veda Torella, 1991, p. 103). Un frammento di quest'opera è stato pubblicato da Torella nel 1988. Il passo in questione è commentato da Abhinavagupta nella BV, vol. I, p. 75.

4. Nel testo sanscrito di I, 170 (= MV, II, 21), a cui qui si fa riferimento, il termine proferimento è il primo membro di un composto che termina con la desinenza *-aiḥ* dello strumentale plurale.

ecc.] sono infatti assenti nel mezzo «potenziato». Lo stato di potenza (*śaktitā*) è in effetto differenza-non differenza (*bhedābheda*).

[221] L'«anima minimale» coincide infatti con la differenziazione in tutta la sua evidenza. Il mezzo a lei proprio è qui chiamato «minimale». Esso consiste in rappresentazioni e determinazioni d'ordine discorsivo e [sfocia] infine in un conoscere non differenziato.

[222] Ma – obietterà qui alcuno – né la mente, né il senso interno, né quello dell'io, né l'anima possono pervadere Śiva, visto che essi pervadono soltanto le realtà ad essi inferiori. Come dunque si è potuto dire una cosa simile?[1]

[223] In realtà – io rispondo –, per noi [la mente, ecc.] non sono altro che Śiva, il quale prima occulta la sua natura propria, e poi, attraverso questa stessa mente,[2] ecc., risplende autoluminoso.

[224-25] Questo stesso concetto è chiaramente espresso anche nelle scritture dualistiche, quali il *Mataṅgatantra*, ecc.,[3] là dove si dice che la luce di Śiva, pervasore di tutti i princìpi a Lui inferiori, risplende in tal modo, che attraverso di essa la realtà suprema si manifesta anche nei piani della mente e del senso interno.

[226] Queste compenetrazioni sono ambedue dirette verso il mare del conoscere indifferenziato, ché senza affermarsi in esso nulla esiste.

[227] Tale la ragione per cui il Signore ha detto che «quanto al frutto, cioè alla coscienza, non conviene che i savi immaginino differenza alcuna».[4] In questa stanza è anche indirettamente indicata la preminenza dell'immaginazione (*kalpanā*).

[228] Anche secondo coloro che affermano che la validità (*prāmāṇya*) del conoscere non differenziato è dipendente da quello differenziato, la validità della conoscenza non differenziata è determinata da una serie di rappresentazioni differenziate.[5]

[229] Vero intenditore di gemme è chiamato, in effetto, colui che, senza conoscerne prima la vera natura, attraverso una meditata successione di mezzi e di determinazioni differenziate ne ha infine ottenuta una conoscenza che non ha bisogno di mezzi ed è priva di rappresentazioni differenziate.[6]

[230] Il mezzo «divino», come è stato detto, è naturato di non differenziazione, il mezzo «potenziato» di differenziazione-non differenziazione, e il mezzo «minimale» di differenziazione.

1. Che, cioè, la mente, ecc. possono fungere da mezzo per raggiungere Śiva.
2. Lett. «così» (*tathā*). *Tathā* è glossato da J con *buddhyādyupāyāsādanakrameṇa*.
3. J rimanda a MPĀ, III, 21*b*-22*a*.
4. MV, II, 25*a*.
5. Si veda sopra, I, 180 e 191.
6. Si veda sopra, I, 184*b*-85*a*.

[231] Tutto il vario spiegamento delle azioni rituali che esporremo più avanti[1] appartiene all'infimo conoscere di questi tre, cioè quello caratterizzato dai mezzi [minimali].

[232] L'azione, infatti, non è altra cosa dalla conoscenza, bensì la conoscenza stessa, che, assunta una forma successiva, in vista dei mezzi di realizzazione, prende, com'è stato già detto,[2] il nome di azione.

c) *Il maestro e la sua famiglia spirituale*

[233-34] La perfetta conoscenza, unica causa della liberazione, abbraccia sia noi sia gli altri, in quanto le idee «noi», «altri», ecc. sono semplicemente un'immaginazione (*kalpanā*). [Visto dunque che le nozioni di «sé» e di «altri» sono] ugualmente [irreali e] immaginarie (*kālpanika*), quali e quanti siano coloro con cui il maestro risplende unito, egli forma un unico sé con essi tutti, e, come tale, viene chiamato «perfetto» (*siddha*) e «liberato».[3]

[235-36] Quale che sia l'estensione della sua famiglia spirituale (*saṃtāna*), tanto, come si dice, è il maestro, naturato di retta conoscenza; ond'è che quando [qualcuno della sua famiglia spirituale si libera] è egli stesso che si libera col suo stesso sé. Quanto si dice – cioè che colui che ha la conoscenza conduce a salvamento la propria famiglia spirituale – è cosa chiaramente provata, sia dal ragionamento sia dalle scritture – proprio perché tanto è il maestro, [nel senso che egli e la sua famiglia formano] un'unità.

[237-40] E con ciò coloro che qui obiettano: «La liberazione è provocata dalla conoscenza. Come possono dunque l'iniziazione, ecc., che sono azioni, determinare la liberazione? Se d'altro lato, come voi fate, si dice che essa è naturata di conoscenza, la conoscenza, allora, potrebbe sì liberare coloro che la possiedono, ma sarebbe assurdo sostenere che essa può liberare anche altri» –, costoro, dico, sono stati radicalmente confutati. Quanto poi è sostenuto da altri, che cioè la maculazione è una sostanza, né più né meno delle cataratte, ecc., che coprono la vista, e che essa è soppressa dall'azione rituale, cioè dall'iniziazione, che agisce a somiglianza del collirio, ecc.,[4] tutto ciò noi lo confuteremo più in là (la falsità di

1. Nei capp. XV sgg.
2. Nel *Gamatantra*; si veda sopra, I, 150.
3. Sulla famiglia spirituale, si veda sotto, XXVIII, 194-212.
4. Questo concetto è sostenuto dagli *śaivasiddhāntin*. Per esempio, nella *Tattvaprakāśavṛtti* di Aghoraśiva (st. 14) si legge: «... la maculazione, essendo, come la cataratta, ecc. dell'occhio, una sostanza, scompare attraverso quell'operazione divina che è l'iniziazione, e non soltanto in virtù della conoscenza» (... *malasya dravyatvāc cakṣuṣaḥ paṭalāder iva dīkṣākhyenaiveśvaravyāpāreṇa nivṛttiḥ, na tu jñānamātrāt*).

quest'opinione è in effetto dimostrata vuoi dal ragionamento, vuoi dalle scritture), non senza esporre qual è la vera natura delle tre maculazioni.[1]

d) *Le quattro forme di conoscenza*

[241] Tali i mezzi, costituiti dalle tre potenze. Di questi, la base è la conoscenza inferiore, superiore a questa è la mezzana e ancora superiore la prima.[2]

[242-44] Superiore anche a questa, v'è infine la conoscenza priva di mezzi,[3] ecc., che, riposata nella potenza di beatitudine, prende qui il nome di «Senza superiore» (*anuttara*).[4] Questo conoscere che si illumina di per se stesso, che anche le Vidyā, i Vidyeśvara,[5] ecc. difficilmente possono raggiungere, è esposto nel *Siddhāyogīśvarimata*. Esso è inoltre chiaramente indicato nel diciottesimo capitolo del *Mālinīvijaya*, con le parole: «[L'insegnamento di] esso non ha luogo se Śaṅkara non è propizio».[6]

[245] Queste quattro forme di conoscenza che danno, come frutto cospicuo, perfezione o liberazione, sono appunto l'argomento che noi trattiamo in quest'opera, chiamata «Luce dei Tantra».

1. Si veda sotto, IX, 62 sgg.; XIII, 416 sgg.

2. La conoscenza inferiore è quella minimale, attraverso la quale si ascende a quella potenziata, che è a sua volta presupposto di quella divina. Si veda sotto, cap. XXXIV.

3. Discussa sotto, nel cap. II.

4. Si veda su questo termine sopra, I, 5 e nota.

5. Si veda su queste entità, solitamente sinonime di Mantra e di Signore dei Mantra (*mantreśvara*), IX, 53*b*-55*a*; X, *passim*; XV, 309-12.

6. Questo verso non figura nel testo pubblicato del MV e apparteneva probabilmente al cap. XVIII, che, così com'è edito, riflette apparentemente un testo diverso da quello che avevano sotto gli occhi Abhinavagupta e Kṣemarāja. Le stanze che mancano, importanti e ripetutamente citate, sembrano doversi collocare al principio del capitolo, in sostituzione della prima stanza. Le stanze pervenuteci sono le seguenti: *sphuṭopāyam anāyāsam anārambhaṃ mahāphalam* (a) / *śrotum icchāmi deveśa yogaṃ yogavidāṃ vara* // *śṛṇu devi pravakṣyāmi yogāmṛtam anuttamam* / *yat prāpya śivatāṃ martyā labhanty āyāsavarjitāḥ* // *na caitad aprasannena śaṅkareṇopadiśyate* / *kathaṃcid upalabdhe* (b) *'pi vāsanā na prajāyate* // *vāsanāmātralābhe 'pi yo 'pramatto na jāyate* / *tam anityeṣu bhogeṣu yojayanti vināyakāḥ* // ... (c) *tasmāt tad abhyasen nityam aviraktena cetasā* / *sa visargo mahādevi yatra viśrāntim ṛcchati* (d) / *guruvaktraṃ tad evoktaṃ śakticakraṃ tad ucyate* // *tad eva sarvamantrāṇām utpattisthānam uttamam*. (a) BV, vol. III, p. 401; TĀV, I, 244: *anāyāsam anārambham anupāyaṃ mahāphalam*. (b) BV, III, 401 e TĀV, I, 244; ŚSV, II, 10: *upadiṣṭe*. (c) Dopo questa stanza si ha una probabile lacuna. (d) *ṛcchati*, mia correzione per *arhati*.

e) *L'enunciazione, la definizione e l'investigazione*[1]

[246] A questo proposito, tutto ciò che qui interiormente o esteriormente si cogita appare dapprima in una forma [generica], non specificata.

[247] Questa conoscenza il cui oggetto (*ākāra*) è, come si è detto, [generico e] non esplicitato, e che quindi è indefinibile, è il dubbio. [Un qualche soggetto, supporto delle qualità], dev'essere tuttavia determinato (*niścita*), ché, altrimenti, il dubbio non può aver luogo.

[248] Nell'espressione: «Questo che cos'è?», la quale è la forma primaria (*mukhya*) del dubbio, la parte «questo» è ben determinata. Il dubbio, in effetto, consiste in questo, che le qualità (*dharma*), quali, ad esempio, l'esistenza, la non esistenza, ecc., non sono esplicitate.

[249] L'espressione: «Che cosa?» allude semplicemente a una cosa che difetta di un'immagine definita (*anunmudritākāra*), né ha altro significato.

[250] La nozione: «Questo è un tronco d'albero o un uomo?» è sì una forma di dubbio, ma non quella primaria, in quanto essa implica il [previo] accertamento (*niścaya*) di varie qualità [incompatibili, in questo caso, con l'idea di tronco].

[251] Il dubbio, inoltre, provocato [come si è detto] da questo, che i due termini fra cui ondeggia non sono esplicitati, richiede necessariamente la presenza della parte «che cosa?», altrimenti è semplicemente un'alternativa.

[252-55] Quanto è qui chiamato «enunciazione» (*uddeśa*), interrogazione, dubbio, non è altro, perciò, che il primo manifestarsi d'una cosa in una forma non ancora esplicitata. La stessa autocoscienza, così, prendendo a svolgersi attraverso lo svolgersi stesso della realtà, che si presenta [dapprima] in un aspetto non esplicitato, assume la sembianza di discepolo, [prendendo il nome di] interrogatrice. [In altre parole] la coscienza, nonostante continui a partecipare, dopo tale fase evolutiva, dei moti della nascita e del riassorbimento, [la coscienza, dico], in seguito all'occultamento della cogitazione interiore determinata [a lei propria], prende il nome di interrogatrice, limitatamente a tutte quelle cose chiara-

1. Sull'enunciazione, ecc., si veda Vātsyāyana, *Nyāyasūtrabhāṣya*, I, 1, 3: «La scienza [del ragionare] procede attraverso tre processi: l'enunciazione, la definizione e l'investigazione. L'enunciazione è la mera menzione per nome delle categorie; la definizione consiste in quel carattere o proprietà che serve a differenziare ciò che è stato enunciato; e l'investigazione è la disamina particolareggiata di ciò che è stato enunciato e definito».

mente sviluppate esteriormente, rispetto alle quali essa tuttavia si presenta in un modo, per dir così, avviluppato (*anunmīlita*).

[256] La coscienza, in questo [nostro] piano fatto di maestri e discepoli, si converte così, di per se stessa, in domanda e risposta.[1] Le differenze corporee sono infatti insostanziali.

[257] Molteplici sono infatti le forme prima a lei interiori che subito la coscienza, proprio perché coscienza, manifesta esteriormente, secondo generalità e particolarità.

[258] L'emissione della generalità (*sāmānya*) consiste nell'emissione di una cosa destinata, nel prossimo futuro, a essere precisata da un certo numero di elementi particolari non ancora emessi, ed è, come tale, naturata di dubbio.[2]

[259] Quando l'emissione di questi elementi particolari cessa, solo allora e non altrimenti, neppure in dieci milioni di evi, si ha la determinazione (*nirṇaya*), che si basa sull'appagamento del soggetto pensante.[3]

[260] La precisa esplicitazione della realtà [in tutti i suoi particolari] proprio in quella data forma, grazie a una energica presa di possesso della nostra propria forza (*vīrya*), prende il nome di «definizione» (*lakṣaṇa*), «risposta», «determinazione».

[261] L'investigazione (*parīkṣā*), che ha come oggetto tutte le qualità dianzi determinate, cui essa sussegue, è, infine, costituita da una ripetuta enunciazione e definizione.

[262] Questi tre momenti dell'enunciazione, della definizione e dell'investigazione si manifestano per gli esseri viventi da ogni parte [nei mezzi di conoscenza, ossia] nella percezione diretta, nell'inferenza, nell'analogia, nell'autorità, ecc.

[263-66] L'enunciazione è indifferenziata, la definizione è differenziata, l'investigazione consiste in una serie di rappresentazioni differenziate che ha per oggetto la percezione diretta precedente. [Se, per esempio, prendiamo l'inferenza: «Su questo monte c'è fuoco, perché c'è fumo»], l'enunciazione è, semplicemente, «questo monte», la definizione è: «c'è fuoco, perché c'è fumo», e l'investigazione è l'analisi consapevole della legge di concomitanza, ecc. [Similmente, nell'analogia: «Quest'animale, simile alla vacca, ha il nome di *gavaya*»], l'enunciazione è la prima idea «questo [animale]», la definizione è: «simile alla vacca, ha il nome di *gavaya*», e l'investi-

1. Parafrasi di SvT, VIII, 31*b*-32*a*.

2. Lett. «capace di [suscitare] il desiderio [di conoscere] aspetti particolari non ancora emessi».

3. Il soggetto pensante è appagato solo nel momento in cui entra in possesso di una conoscenza determinata della realtà che desidera conoscere. La conoscenza determinata di una realtà presuppone che di quest'ultima siano emersi tutti i particolari.

gazione il resto. [Il medesimo può dirsi a proposito della frase scritturale: «Chi desidera il cielo, sacrifichi con l'*agniṣṭoma*»,[1] ecc.]. L'enunciazione equivale qui a «chi desidera il cielo», la definizione a «sacrifichi» e l'investigazione al resto, ossia a «con l'*agniṣṭoma*», ecc.

[267-68] [Non basta]. La cosiddetta enunciazione consiste nell'emissione di una cosa suscettibile di essere precisata da una futura emissione di altre rappresentazioni differenziate, desiderate [dal soggetto pensante]. Tutti questi elementi, prossimi a essere emessi, la coscienza li coglie (*cinute*) infatti allora in tutta la loro estensione, ché, non misurata, com'essa è, dal tempo, discerne tutto quanto nasce nel tempo, [passato, presente e futuro].

[269] La cosiddetta definizione è una [forma di] coscienza che consiste [in due cose, cioè] in un'emissione di nuovi aspetti e in un riassorbimento di quelli già emessi, riguardanti genericamente la materia del discorso.[2]

[270] L'investigazione consiste nei vari moti delle emissioni e dei riassorbimenti dei successivi momenti conoscitivi. Il suo limite, arbitrariamente fissato, riposa sulla volontà del soggetto pensante.

[271-72] Questi [tre momenti] equivalgono alla Veggente, alla Mezzana e alla Corporea,[3] alla Dea Parā, Parāparā e Aparā, e consistono, in ultima analisi, nelle anzidette tre potenze di volontà, ecc. Tutto il vario svolgersi delle nostre azioni si basa unicamente su di esse.

[273-74] Nell'insegnamento di Parameśvara, costituito, [come si è visto], da tali domande e risposte, le cinque relazioni sono pertanto dominate dalla relazione suprema, ché, com'è detto nella *Ratnamālā*, «la [relazione] grande, quella intermedia, quella divina, quella divina-non divina, e quella non divina sono tutte materiate di quella suprema».[4]

1. L'*agniṣṭoma* è il nome di un rito sacrificale vedico che aveva luogo a primavera. Durante il suo svolgimento, che richiedeva diversi giorni, veniva estratto il *soma*.

2. I nuovi aspetti che precisano e arricchiscono particolareggiatamente il concetto di cui si parla sono chiamati *vidhi* («affermazione»), e quelli che vengono precisati, preesistenti e generici, sono chiamati *anuvāda*. Si veda per il concetto Gnoli, 1985, pp. 296-97.

3. Su questi tre gradi della parola, si veda sotto, III, 234 sgg.

4. Le cinque relazioni sono costituite dalla trasmissione delle scritture da Śiva a Sadāśiva, da questi ad Ānandanātha, da questi a Śrīkaṇṭhin, ecc., da questi ai *ṛṣi*, da questi agli uomini (si veda sotto, XXXVI, *passim*). Il *saṃbandha* o «relazione» (parafraso qui J, TĀV, I, 275) si ha quando fra due soggetti, di cui uno domanda (p. es. Sadāśiva) e l'altro risponde (p. es. Śiva), pur restando essi distinti, si viene a creare una certa comunanza, identità di coscienza. La relazione è, in questo senso, allo stesso tempo distinzione e non distinzione. Quando invece si determina fra i due soggetti un'identità assoluta, dovuta alla sparizione di ogni forma di distinzione, e quindi uno stato di universa pienezza, si ha allora la relazione suprema.

[275] La cosiddetta relazione è l'identità [che si viene a stabilire] fra i due distinti soggetti che domandano e rispondono. L'aspetto supremo di essa consiste nel rivelarsi di tale identità in tutta la sua pienezza.

[276] Le altre relazioni enunciate nelle scritture debbono essere anch'esse considerate alla luce di questo principio, affinché i risultati desiderati, ecc. possano manifestarsi in tutta la loro pienezza.

[277] Così la coscienza, questa dea, che per sua propria natura e in ogni tempo è la vita stessa della triade costituita dall'enunciazione, ecc., la dea, dico, si manifesta in forma di tutte le scritture.

f) *Enunciazione dei vari argomenti trattati nella «Luce dei Tantra»*

[278-84*a*] Si fa adesso enunciazione dei vari argomenti contenuti in quest'opera, in forma prima sommaria e poi particolareggiata. Questi sono:

1. Le varie forme di conoscenza.
2. La compenetrazione senza mezzi di realizzazione.
3. Il mezzo divino.
4. Il mezzo «potenziato».
5. Il mezzo «minimale».
6. Il mezzo del tempo.
7. Il sorgere delle ruote.
8. Il cammino dello spazio.
9. Il cammino dei princìpi.
10. La divisione dei princìpi.
11. Il cammino delle forze, ecc.
12. L'applicazione del cammino.
13. Le cadute di potenza e le oscurazioni.
14. L'esordio dell'iniziazione.
15. L'iniziazione attinente ai «regolari».
16. L'iniziazione attinente ai «figli spirituali».
17. Le varie cerimonie concernenti i medesimi.
18. L'iniziazione abbreviata.
19. L'iniziazione dell'uscita immediata [dal corpo].
20. L'iniziazione dell'alleggerimento.
21. L'iniziazione di assenti.
22. L'estrazione dei segni settari.
23. La consacrazione a maestro.
24. L'ultimo sacramento.
25. Il rituale delle offerte *post mortem*.
26. Le discipline post-iniziatiche.

27. L'adorazione del *liṅga*.
28. I vari giorni d'adempimento, il rito dei sacri cordoni e le cerimonie occasionali.
29. Il rituale segreto.
30. I vari *mantra*.
31. Il *maṇḍala*.
32. Le *mudrā*.
33. Il raduno.
34. La penetrazione nella natura propria.
35. L'incontro delle scritture.
36. La trasmissione delle scritture.
37. L'esposizione di come la scrittura da eleggere [sia quella śivaita].

[284*b*-86] Il savio che studi assiduamente il contenuto di questi trentasette capitoli diventa Bhairava in persona. E se colui la cui conoscenza si estende ai detti trentasette diventa Bhairava, che c'è, dico, di strano se il suo sguardo può far sì che le anime minimali si identifichino anch'esse con Bhairava? Tale l'enunciazione sommaria. Passiamo adesso a quella particolareggiata.

[287-327*a*] 1. Nel [primo] capitolo che tratta delle varie specie di conoscenza, c'è via via, ordinatamente, enunciazione di tutto.

2. Nel secondo capitolo si parla di quella particolare compenetrazione in cui non c'è bisogno di mezzi.

3. Gli argomenti discussi nel capitolo dove si tratta dei mezzi divini sono il riflettersi del tutto nella coscienza, il graduale sorgere delle cogitazioni, l'essere queste inseparate dai *mantra*, ecc.

4. Nel capitolo dei mezzi «potenziati» sono discussi la purificazione delle rappresentazioni differenziate, la vera natura del ragionamento, le caratteristiche dei maestri, l'inutilità dei vari membri dello yoga [a parte il ragionamento], la futilità dei vari riti di adorazione esteriori, il sorgere delle ruote della coscienza, la forza dei *mantra*, la natura della vera recitazione, ecc., la relatività[1] delle proibizioni e ingiunzioni.

5. Nel capitolo quinto, che tratta dei mezzi «minimali», gli argomenti discussi sono i mezzi mentali consistenti nella contemplazione, il proferimento attraverso la natura del soffio vitale, il proferimento attraverso la coscienza,[2] la penetrazione dentro la suprema realtà, i segni caratteristici del cammino, le pose del corpo, la vera natura del fonema.

6. Il capitolo dedicato al cammino del tempo contiene la misura del movimento respiratorio, la disamina dei [vari periodi] di un gior-

1. Lett. «uguaglianza».
2. Si legga *cidātmanā* per *cidātmatā*.

no e una notte, dei transiti [del sole da un asterismo zodiacale all'altro], ecc., le varie specie di riassorbimento, il sorgere dei fonemi.

7. Nel capitolo che tratta del sorgere delle ruote sono esposti i diversi tipi di ruote, le varie specie di *mantra* e di *vidyā*.

8. Gli argomenti contenuti nel capitolo che tratta del cammino dello spazio sono la dimensione dei mondi, il riassunto di essi e la loro ripartizione nei princìpi.

9. Gli argomenti trattati nel [nono] capitolo, dove è spiegato il cammino dei princìpi, sono due, ossia la natura del rapporto di causa-effetto e il successivo svolgersi dei princìpi.

10. Nel capitolo dove si parla della divisione dei princìpi gli argomenti esposti sono la [percepibilità come] qualità delle cose, il procedimento dei princìpi, la descrizione degli stati di veglia, ecc., le varie specie di soggetti conoscenti.

11. Nel capitolo concernente il cammino delle forze, ecc., si discute la natura delle forze, la divisione [del tutto] in uno, due, tre, cinque princìpi, ecc., il processo del differenziarsi dei fonemi, la potenza che tutto sorregge.

12. Gli argomenti trattati nel capitolo concernente l'applicazione del cammino sono la meditazione secondo la non differenziazione e la diminuzione dell'incertezza.

13. Le materie trattate nel capitolo dove si investigano le cadute di potenza sono la superiorità [delle scuole śivaite] sul Sāṃkhya, la natura della maculazione, ecc., le varie forme delle cadute di potenza, la dimostrazione della loro indipendenza, le diverse forme dell'oscurazione.

14. Nell'esordio dell'iniziazione gli argomenti toccati sono la rimozione dell'oscurazione, la conoscenza nella sua pienezza, l'inutilità dell'uscita volontaria [dal corpo].[1]

15. Gli argomenti di cui si tratta nel quindicesimo capitolo consacrato all'iniziazione dei «regolari» sono, in sunto, l'esame, ecc. delle attitudini dei discepoli, le varie specie di bagni, la scelta del luogo, i diversi tipi di proiezione generica, il vaso sacrificale e il suo scopo, le sostanze [sacrificali] appropriate, l'adorazione esteriore, l'adorazione delle porte, l'entrata, la natura dello spazio, la purificazione del corpo, del soffio vitale, ecc., i vari tipi di proiezioni speciali, il vaso sacrificale speciale, l'adorazione del corpo, la proiezione e adorazione del cammino nel soffio vitale, nella mente e nel vuoto,[2] la superiorità [della propria scuola] su tutte le altre, l'adorazione di tutta la ruota, la presa di possesso del terreno, i cinque

1. Ovvero del suicidio rituale.

2. Lett. «nella coscienza (*cit*)». Si veda tuttavia XV, 295*b* sgg.

prodotti della vacca, l'adorazione della terra e di Gaṇeśa, l'adorazione dell'arma, il rito del fuoco, la purificazione attinente al fuoco, la soddisfazione e propiziazione, la preparazione del riso sacrificale, la bacchetta per i denti, l'ultima purificazione, il rito della mano di Śiva, la preparazione del letto, l'esame del sogno, il rituale delle «regole», le varie regole.

16. Nel sedicesimo capitolo è trattata la meditazione del *maṇḍala*, i caratteri degli animali da sacrificare in tutti i loro particolari, la soddisfazione e propiziazione del fuoco, l'infervoramento del proprio sé, la proiezione del cammino nel corpo del discepolo, le varie specie di elementi da purificare, purificanti, ecc., le differenti iniziazioni, la proiezione suprema, la natura e lo scopo dei *mantra*, le diverse specie di congiunzioni.

17. Nei riti che trattano dei figli spirituali si tratta [inoltre] della preparazione dei cordoni, della purificazione dei princìpi, della combustione dei legami, della congiunzione, dei diversi cammini.

18. Nel diciottesimo capitolo, dedicato all'iniziazione abbreviata, si parla dell'[iniziazione] priva di nascite e dei diversi tipi di *mantra* [da usare, qui] chiaramente [esposti].

19. Nel capitolo dedicato all'uscita immediata dal corpo si parla dell'osservazione del momento opportuno,[1] della proiezione della lama, ecc., della circolazione nel corpo [del discepolo morente], del rito della Brahmavidyā.

20. Tutto il contenuto del ventesimo capitolo si riduce all'esame dei [maestri] qualificati [alla speciale iniziazione di cui quivi si parla],[2] alla purificazione e all'iniziazione dell'alleggerimento.

21. Nel ventunesimo capitolo si tratta dei riti da eseguirsi a proposito di morti [estratti] e viventi [assenti], dell'insegnamento della rete, delle varie purificazioni e della loro maggiore o minor forza.

22. Gli argomenti esaminati nel capitolo dell'estrazione dei segni sono l'ascolto [della narrazione della vita passata del discepolo], il consenso, la purificazione, la liberazione dai peccati e la recisione del dubbio.

23. Nel capitolo dedicato alla consacrazione, si tratta dell'investigazione, della creazione d'un nuovo maestro, dei voti di costui, della sottrazione della conoscenza, delle distinzioni attinenti ai maestri, dello stato di adepto (*sādhaka*).

24. Gli argomenti trattati nel capitolo ventiquattresimo dedicato

1. Si legga *kālāvekṣā* per *kalāvekṣā*.
2. Si legga *-dhikāri-* per *-dhikāra-* e *ataḥ* per *antaḥ*.

all'ultimo sacramento sono i soggetti atti a riceverlo, il rito di purificazione e il suo scopo.

25. Gli argomenti di cui si parla nel capitolo venticinquesimo, consacrato all'offerta *post mortem*, sono lo scopo di essa e il suo potere di conferire fruizioni e liberazione.

26. [I punti toccati nel ventiseiesimo capitolo][1] sono lo scopo dei riti post-iniziatici, i riti d'adorazione perpetui e gli altri concernenti la superficie sacrificale.

27. Nel capitolo consacrato all'illustrazione dell'adorazione del *liṅga* si parla delle molteplici forme del *liṅga* stesso, dei rosari, e dei vari tipi di adorazione.

28. Gli argomenti contenuti nel ventottesimo capitolo, dedicato all'illustrazione dei riti occasionali, sono le varie sorte dei detti riti, il loro scopo, le diverse specie di giorni d'adempimento, le loro particolarità, il rituale della ruota, l'adorazione di essa, [il rito dell'offerta dei sacri cordoni, il rituale occasionale],[2] lo scopo dei riti d'adorazione nel giorno della nascita, della morte, ecc., del maestro, l'esame della natura della morte, i riti concernenti l'unione con le *yoginī*, il procedimento da tenere nella spiegazione [delle scritture], i riti d'espiazione per una trasgressione delle regole[3] e, infine, il rito d'adorazione del maestro.

29. Gli argomenti di cui si tratta nel ventinovesimo capitolo sono i differenti discepoli idonei, i riti Kula concernenti i Perfetti e le loro consorti, il metodo dell'adorazione, i caratteri della coadiutrice, il procedimento della dottrina segreta, l'iniziazione, la consacrazione, la trafissione.[4]

30. Il trentesimo capitolo è dedicato alla descrizione della natura dei *mantra* e della loro forza.

31. La necessità di esporre per esteso le varie specie del *maṇḍala* dei tridenti e dei loti, dello *svastika* «signore dell'etere», e via dicendo, mi ha indotto a dedicare a tali argomenti tutto un capitolo, il trentunesimo.

32. Gli argomenti contenuti nel capitolo trentaduesimo, consacrato all'illustrazione delle *mudrā*, sono la maggiore o minore im-

1. Questa stanza è probabilmente manchevole di due *pāda*.

2. Dopo la st. 321*a* sono caduti due *pāda*, che accennavano al *pavitraka* e al rituale occasionale (*pavitrakavidhānaṃ ca naimittikavidhis tathā*, o qualcosa di simile).

3. L'espressione *śrutavidhiḥ* (apparentemente confermata da J in XXVIII, prima della st. 423) è, secondo me, insostenibile. Il senso richiede qualcosa come *prāyaścittavidhiḥ*, ecc. Il termine *śruta* è probabilmente una lezione corrotta da *cyuta* o *sruta*, nel senso di un individuo che sia caduto in fallo, venuto meno ai suoi obblighi.

4. Si legga *vedhaś* per *bodhaś*.

portanza dei vari tipi di esse, la loro natura, la forza in esse insita, le diverse circostanze [in cui dèbbono essere applicate].[1]

[327b-28] La ragione per cui questa enunciazione non va oltre il trentaduesimo capitolo sta in questo, che cominciando dal trentaduesimo principio, ossia Īśvara,[2] non v'è più alcuna sensibile (*prasphuṭa*) differenziazione. Una conoscibilità, sia pure in forma primaria e generica, c'è [anche in tali princìpi] e quindi l'esistenza di altri capitoli [dopo il trentaduesimo] non è affatto incongrua.[3]

[329] Tale dunque l'esposizione dell'enunciazione, volta a un facile riassunto. D'ora in poi esporremo dei vari argomenti la definizione e l'investigazione, in ordinata successione.

g) *Stanze finali*

[330] *Il sé consiste nella luce della coscienza, la quale è priva di parti. La natura del sé abbraccia pertanto tutto l'insieme delle potenze. Esso, occultata la sua propria maestà, si presenta in forma vincolata. L'illuminazione della sua natura propria nel suo originale fulgore è la liberazione, la quale, presentandosi esso in varie forme, ha vari aspetti,*[4] *per esporre in sunto i quali è qui scritta quest'opera.*

[331] *La falsa conoscenza – la malattia della tenebra – genera svariati vizi della vista e, a causa della sua presenza, il [conoscere], benché immacolato, appare inquinato da macchie. Ma ecco che quanto occorre conoscere, messo [come un collirio] attorno agli occhi, allontana i vizi dovuti all'anzidetta malattia – né di macchie c'è quivi neanche il solo sospetto!*

[332] *O insieme delle cose! Di forza t'impossessi dei nostri cuori, e, a mo' d'attore, ti diverti a celare, sotto [mille] varie parvenze, la tua vera natura! Chi ti chiama insenziente, lui davvero è insenziente, diseducato, e a torto pretende una sensibilità che non ha! E, io penso, questa insenzienza che gli attribuiamo gli è titolo di lode, ché, almeno, ha una qualità in comune con te!*[5]

[333] *Coloro che sono qui qualificati alla disamina sono [solo] i maestri,*

1. Si legga *kālabheda* per *kalābheda*.

2. La Sapienza pura e Īśvara sono i primi due princìpi puri, dove non c'è più differenziazione. Si veda l'Introduzione, p. LXV, e sotto, IX, 50b-53a.

3. La conoscibilità cui qui allude Abhinavagupta è probabilmente il «questo» nella sua forma generica, non ancora distinto dall'Io. Se la divisione in capitoli o sezioni non è incongrua, tale sarebbe però una suddivisione in paragrafi. I capitoli del TĀ sono in tutto trentasette.

4. La liberazione ha vari aspetti nel senso che è stata variamente concepita a seconda delle differenti scuole.

5. Questa stanza è citata e commentata da Abhinavagupta stesso nel suo DhĀL, p. 127 (cap. I).

privi di macchie, conoscenti della vera realtà, materiati della natura di Śiva, e quindi l'invito ad abbandonare la menda dell'odio è [in ogni caso] vano.[1]

[334] *Tale la fine del primo capitolo di quest'opera composta da Abhinavagupta, la* Luce dei Tantra, *consacrato all'illustrazione della natura del conoscere e delle sue varie specie.*

1. Il TĀ era destinato a essere letto solo dai maestri.

II
LA COMPENETRAZIONE SENZA MEZZI DI REALIZZAZIONE[1]

[1] *Per spiegare il primo stadio, consistente nella conoscenza senza superiore, ininterrotta, inizio adesso questa seconda sezione* (prakaraṇa).[2]

1. La via senza mezzi è stata così descritta nel TS, cap. II, che cito qui per intero: «Vediamo intanto qual è la compenetrazione indipendente da mezzi di realizzazione. Quando uno, colpito da un'intensa caduta di potenza, discrimina da se stesso nel modo che diremo tra poco, dopo aver udito una volta soltanto le parole del maestro, costui gode di una compenetrazione eterna [con Śiva], indipendente da ogni ulteriore applicazione di mezzi di realizzazione. [Quanto alla coscienza – voi però mi direte – c'è una cosa sola che ne può agevolare l'ottenimento, ossia] il ragionamento, il quale è uno dei cosiddetti elementi dello yoga, per cui [senza questo] come può da voi dirsi che egli discrimina? Ma – io dico – quanto a questo Signore, di cui sopra s'è detto, cioè il nostro stesso sé, materiato di luce, che cosa può farsi dai mezzi di realizzazione? Certamente non il suo prodursi, perché egli sta già eterno [in ognuno]; non la sua conoscenza, perché è luminoso di luce propria; non la rimozione di ostacoli, perché non può, [quanto a Lui], logicamente esistere ostacolo alcuno; non una penetrazione in Lui, perché non esiste nessuno che, separato da Lui, penetri in Lui. E quale, di grazia, sarebbe poi questo mezzo di realizzazione? Ché anch'esso, separato da Lui, non è logicamente sostenibile. Perciò tutto questo è un'unica realtà, costituita di coscienza e nient'altro, non misurata da tempo, non limitata da spazio, non fiaccata da accidenti, non ristretta da forme, non dichiarata da parole, non dispiegata da mezzi di conoscenza, sì piuttosto causa essa stessa, a suo esclusivo piacimento, del prodursi delle dette immagini, dal tempo fino ai mezzi di conoscenza. Realtà libera, tutta densa di beatitudine. E io sono essa e non altro, e ivi, dentro di me, si rispecchia il tutto. Chi così saldamente discrimini ottiene dunque una compenetrazione eterna col Signore, indipendentemente da mezzi di realizzazione; né, oltre a ciò, è più vincolato da nessuna pratica devota, come i *mantra*, l'adorazione, la meditazione, le regole disciplinari e via dicendo.
I vari mezzi Śiva non illuminano.
Grazie a un vaso il sole onniraggiante
risplende? In Śiva, chi, lo sguardo nobile,
discrimini così, in un solo istante,
luminoso di luce propria, penetra».

2. Si veda sopra, I, 242-44.

[2-3] Ma – voi forse direte – rispetto a ciò che è privo di mezzi che bisogno c'è d'insegnamento? L'insegnamento – io rispondo – occorre qui una volta soltanto, senza bisogno d'applicare mezzi ulteriori. Tale il senso da attribuire all'espressione «privo di mezzi». E in verità la consapevolezza che questa realtà è priva di mezzi come può verificarsi senza un qualche mezzo? Queste nostre parole non sono rivolte a coloro nei cui riguardi questa realtà si manifesta di per se stessa.

[4-6] Le quattro forme di conoscenza cui s'è accennato[1] non sono altro che la stessa natura propria dell'Onnipervadente, il quale è, infatti, indefettibile (*nityodita*). È perché Egli si illumina in innumerevoli aspetti, che alcuni penetrano in Lui parte dopo parte e altri invece tutti insieme.[2] Questa [penetrazione] può poi svolgersi dipendentemente o indipendentemente da mezzi, [la quale indipendenza] non impedisce che i mezzi, diversi come sono dal [fine], siano di molteplici specie.[3]

[7] Noi esponiamo qui adesso la procedura (*vidhi*) che debbono tenere coloro che, immacolati, venerano la propria bhairavica coscienza, di là da ogni mezzo.

[8] Nei riguardi di essa, innanzitutto, l'azione[4] non può certo fungere da mezzo. [Non è infatti la coscienza che nasce dall'azione, ma], piuttosto, è l'azione [che], palesemente, nasce da essa.[5]

[9] Ma – dirà qualcuno – l'azione è il mezzo da cui nasce la conoscenza [della realtà]. Ma – io rispondo – il conoscere è luminosità, e quindi non può, come tale, illuminare ciò che è già di per se stesso luminoso, ché altrimenti questo non sarebbe più tale, ma illuminato da altro.[6]

[10] Rispetto a questa verità, cioè che la coscienza (*saṃvittattva*) è autoluminosa, che bisogno c'è di ragionamenti? Se essa, in effetti, tale non fosse, il tutto sarebbe insenziente, e quindi senza luce.

[11] Tutti i mezzi, esteriori o interiori, quali essi siano, dipendono dalla [coscienza] e non possono quindi fungere da mezzi nei riguardi di essa.

[12] *Abbandona ogni particolare concentrazione* (avadhāna). *E, in effetto, su che mai puoi concentrarti? Vedi un poco di capirlo da te. La con-*

1. Si veda sopra, I, 241-45.

2. Si veda sopra, I, 140-41.

3. L'espressione *tadanyatvāt* è da me intesa nel senso di *upeyānyatvāt* o *pūrṇajñānānyatvāt*: cfr. sopra, I, 141: *tadanyad aparaṃ bahu*.

4. L'azione rituale, ecc.

5. Si veda sopra, I, 150-55.

6. Lett. «La luminosità, in ciò che è autoluminoso, come può provenire da altro?».

centrazione su ciò che è pieno non è logicamente sostenibile; né ciò che pieno non è può, d'altro lato, mai acquistare verace realtà.[1]

[13-14] Le meditazioni (*bhāvanā*), che si basano sulla concentrazione, non possono perciò fungere direttamente da mezzi nei riguardi del supremo sentiero bhairavico; e coloro che sogliono scrutare questa realtà servendosi di esse come di mezzi diretti, sono simili a coloro che prendessero, insipienti, una lucciola per vedere il sole.[2]

[15-18] Inoltre, tutte queste cose esteriori, considerate [da voi] come mezzi interiori, non sono altro che luce e, quindi, il corpo stesso di Śiva. L'azzurro, il giallo, il piacere sono luce solamente, Śiva. [Visto che l'unica cosa che esiste] è questa suprema non dualità materiata di luce, la relazione stessa di fine e di mezzo non può essere cosa diversa da essa, ma solo [un'espressione della] luce. Le nozioni «questa è dualità», «questa è differenziazione», «questa non è dualità» non sono anch'esse che [un'espressione di] Parameśvara, che ha come corpo la luce.

[19] In questo piano, il piacere, il dolore, il legame, la liberazione, l'intelligenza, l'insenzienza sono parole sinonime, né più né meno che vaso o tazza sono una cosa soltanto.

[20-21] Nella luce, infatti, come può mai lucere una parte di non luce? Se essa infatti lucesse, ecco che la dualità fra luce e non luce non avrebbe più motivo d'essere; e se d'altro lato non lucesse, essa sarebbe allora insostanziale. Nei riguardi della luce, non esiste perciò logicamente differenziazione alcuna.

[22-23] Stabilito dunque questo punto, che cioè questa luce è una, ecco che i sostenitori della teoria secondo cui le forme di conoscenza sono diverse le une dalle altre sono respinti e rifiutati. Quanto si è qui voluto dire con quest'espressione «la luce è una», è che esiste la luce soltanto, ché l'esistenza della non luce è negata. La parola «una» non ha, insomma, un valore numerico, basato sul numero delle luci.

[24-26] Questa [luce] non è la potenza, la grande dea, poiché non è fondata su altro da sé, e non è il possessore di potenza, il Dio, poiché non è fondamento di alcunché; non è il meditabile, poiché non v'è soggetto che mediti, non è il soggetto che mediti, poiché non v'è meditabile; non è l'adorabile, poiché non v'è adoratore,

1. Questa medesima stanza ricorre anche in MVV, II, 117, preceduta dalla stanza seguente: «"Non discriminazione e non altro, ecco che cos'è qui la trasmigrazione!". Vane, vane parole! Non discriminazione, infatti, e non altro, ecco che cos'è la scala che conduce verso il sommo bene!».

2. Il *khadyotaka*, una sorta d'insetto luminoso, è la più piccola delle luci. L'associazione, per contrasto, fra esso e la luce del sole è antica e ricorre anche nelle scritture buddhistiche. Si veda, p. es., Lamotte, 1962, p. 161.

non è l'adoratore, poiché non v'è adorabile; essa, l'Onnipervadente, non è il *mantra*, non è la cosa espressa dal *mantra* (*mantrya*), non è il soggetto che pronuncia il *mantra*; essa, Maheśvara, non è l'iniziazione, non è l'iniziatore, non è l'iniziando.

[27] A questa realtà, priva di soggetto agente, di oggetto d'azione e di azione, tutti quegli atti rituali che vanno dall'evocazione (*āvāhana*), l'insediamento (*sthāna*), la presenza (*āsana*), la detenzione (*nirodha*), [il rito dell']acqua (*argha*), la meditazione (*saṃdhāna*), ecc., fino al congedo (*visarjana*) non sono applicabili.[1]

[28] «Questa realtà non è né essente (*sat*), né non essente, né essente-non essente, né priva d'ambedue. Difficile da conoscere è infatti questa condizione, che sia mai questo [strano] Senza superiore».[2]

[29-31] L'essere si applica comunemente (*loke*) alle cose limitate che appaiono in forma di un «questo», come un vaso, [ecc.]. Ma non così è questo Bhairava. Il non essere, la non luce, è d'altra parte sprovvista d'efficienza causale nei riguardi di checchessia. [Bhairava, invece], animato di luce soltanto, costituisce la vita, la realtà del tutto. Per queste due ragioni [Bhairava] non è né costituito d'ambedue né trascendente ambedue. Egli appare in forma di tutte le cose (*sarvātmanā*). In che modo mai può egli essere espresso?[3]

[32] «Il piano supremo, naturato di suprema conoscenza, ha come essenza la potenza (*śaktigarbha*), proprio in virtù di questa, che risiede dentro di lui (*garbhāntarvartinyā*)». Così è detto nel *Triśirobhairavatantra*.[4]

[33] Egli non è né un essere (*bhāva*) né un non essere, né ambedue, [e], poiché trascende il dominio delle parole, è saldamente stabilito nel sentiero dell'ineffabile, insieme fondato sulla potenza e privo di potenza.

[34] Coloro che, purificati dalla detta verace coscienza in essi saldamente affermatasi, saldamente si stabiliscono nel sentiero senza superiore, non sono vincolati da mezzi.

[35-38] A costoro tutto quanto quest'insieme degli esseri appare davanti dissolto dal fuoco di Bhairava, [cioè] della coscienza, e delle varie sorte del dolore, del piacere e del dubbio in loro altro non resta che il supremo non differenziato conoscere in cui sono pene-

1. Si veda su questi vari atti rituali concernenti l'immagine adorata, SŚP, vol. I, pp. 188, 198, ecc. *Sthāna* e *āsana*, secondo J, sono rispettivamente sinonimi di *sthāpana* e *saṃnidhāna*. La «meditazione» (*saṃdhāna*) ha come oggetto il *mantra*.

2. Questa stanza, dice J, è una citazione dal *Bhargaśikhātantra*.

3. J cita la st. I, 29 del *Saṃvitprakāśa* di Vāmanadatta.

4. Si veda sotto, III, 205*a*-208*a* e note.

trati. Per costoro non v'è *mantra*, non meditazione, non adorazione, non immaginazione, non tutti quei vari erramenti (*vibhrama*) che vanno dallo stadio di «regolare» fino a quello di maestro. Armati di spada, costoro hanno reciso la rete di tutte le varie restrizioni, e pertanto le regole da osservare dopo [l'iniziazione fino alla fine della vita] sono da essi messe in atto col solo scopo di favorire gli altri.[1]

[39] *La gente, tutta occupata nelle proprie faccende, non svolge normalmente attività alcuna a favore degli altri. L'attività di coloro in cui ogni macchia attinente all'esistenza fenomenica è distrutta, che, ricolmi di Lui, si sono identificati con Bhairava, è invece intesa a questo soltanto, cioè al bene del mondo.*[2]

[40] La semplice vista di un tale essere fa sì che coloro la cui coscienza è immacolata si identifichino con lui, grazie a un trasferimento della sua natura (*tādrūpyakrameṇa*). Tale la portata della grazia di cui è connaturato.

[41-43] Le varie azioni rituali, dal sacrificio all'iniziazione, non sono in senso primo nient'altro che la compiuta conoscenza (*parijñāna*) di questa realtà. «Più elevato della superficie sacrificale è il cranio, del cranio il panno,[3] del panno la meditazione, di questa il meditabile, di questo la concentrazione, di questa la forma che nasce dallo yoga (*yogajaṃ rūpam*), di questa la conoscenza. Infatti colui che è un "gran perfetto" (*mahāsiddha*) grazie alla conoscenza è un signore degli *yogin* (*yogīśvara*)» così [dice] il Signore stesso nel *Siddhayogīśvarīmata*.

[44-47] Se invece coloro che un tale essere desidera favorire, grazie alla sua libertà, non hanno una coscienza immacolata, è necessario allora che egli ricorra alla procedura che esporremo, la quale è di più specie, secondo i soggetti che egli vuol favorire, ed è basata sui vari mezzi, supremi, infimi, ecc., e sul loro vario combinarsi. Non basta. A tal fine,[4] costui, sebbene identico a Parameśvara, dovrà parimenti curare lo studio, l'ascolto delle scritture, ecc., che della detta identificazione con Parameśvara rappresentano il mezzo. [Tali osservanze] non nuociono affatto alla sua libertà. Le crea-

1. Si veda anche sotto, II, 43-46. Sulle discipline post-iniziatiche, si veda sotto, XXVI, *passim*.

2. J cita due passi della BhG: «Ma per l'uomo che gode del sé, che è soddisfatto del sé, che è contento nel sé, per lui non c'è più nulla da fare» (III, 17) e: «Non c'è nulla nei tre mondi, o Arjuna, che io debba fare, nessuna cosa non raggiunta che io debba raggiungere, eppure sono immerso nell'azione» (III, 21).

3. Si veda sotto, VI, 2-4*a*.

4. Per favorire gli altri. Si veda sopra, II, 35-38.

ture la cui coscienza non è immacolata non possono essere favorite senza mezzi.[1]

[48] Tutte queste cose [non sono parto della nostra fantasia] ma sono dette sia nell'*Ūrmikaulatantra*,[2] che si basa sulla linea spirituale dei Perfetti (*siddha*),[3] sia nelle opere di maestri, quali Somānanda,[4] ecc.

[49] *Dissolte che siano le nuvole del dubbio per mezzo delle parole del maestro, in virtù d'una purificazione* (unmārjana) *ottenuta attraverso tutta una serie di ragionamenti e grazie alla fiducia nella scrittura, [dissoltesi, dico, per mezzo di queste tre cose singolarmente] o tutte insieme, toccate, deh, i raggi del Signore, il cui fulgore splende nel cielo del cuore, e che a guisa d'un sole distrugge la tenebra!*

[50] Questa è la fine del capitolo, che esamina la sede senza superiore e il suo ottenimento di là da ogni mezzo.

1. J cita BhG, III, 25: «A quel modo che gli ignoranti agiscono spinti dall'attaccamento, o Arjuna, così il savio agisce senza attaccamento, desideroso di fare il bene del mondo».

2. Citato anche sotto, XIV, 31*a*.

3. Sui *siddha*, si veda l'Introduzione, pp. XXIII sgg.

4. J cita alcuni versi della ŚDṛ (VII, 101*b* e 5-6): «Circa Śiva, che è una realtà indefettibile, che cosa possono le meditazioni e i riti? ... Conosciuta che sia stata anche una volta soltanto, attraverso una salda percezione, la natura di Śiva, onnipervadente, grazie al ragionamento, alla scrittura o alla parola del maestro, nulla più v'è da compiere con strumento alcuno, né, a maggior ragione, attraverso la meditazione».

III
IL MEZZO DIVINO

Diremo adesso del piano senza superiore di Maheśvara, così come esso è inverato dai mezzi supremi.[1]

I. IL RIFLETTERSI DEL TUTTO NELLA COSCIENZA («VIŚVACITPRATIBIMBATVA»)

[1-4] Del fulgore supremo bhairavico da noi sopra esposto, cioè della luce senza più, l'aspetto che verrà qui prevalentemente esaminato è quello della pura libertà. La luce è ciò che per sua natura a tutto dispensa luminosità. Il tutto non è da essa separato o, tale essendo, non sarebbe luminoso.[2] [La verità è] perciò [questa, che] Parameśvara manifesta, senza freno (*anargala*), tutto il vario gioco delle emissioni e dei riassorbimenti nell'etere del suo proprio sé. A quel modo che in uno specchio senza macchia si manifestano senza mescolarsi la terra, l'acqua, ecc., così nel Signore, naturato di pura coscienza (*cinnātha*), unico, [si manifestano senza mescolarsi] i vari moti del tutto (*viśvavṛttayaḥ*).[3]

1. I mezzi «divini» o *śāmbhava*. Si veda sopra, I, 288*b*.

2. Nella st. 2*b* leggo col ms. Kh e con J *sad vā na bhāsate* per *sad vāvabhasate* nel testo edito.

3. La natura dell'immagine riflessa fu, prima di Abhinavagupta, discussa da Utpaladeva nella sua ĪPṬ. Parecchi degli argomenti qui trattati sono rappresentati nel commento di Abhinavagupta all'opera di Utpaladeva (I, 2, 8 e II, 4, 19). Secondo Utpaladeva e Abhinavagupta l'immagine riflessa non è né errore né verità, ma una

[5-8] Nell'occhio, in uno specchio, nell'etere e nell'acqua appaiono le cose ad essi rispettivamente omogenee. Ciò che si manifesta in una forma (*rūpa*) senza macchia è infatti la forma soltanto. Una donna il cui amante si sia nascosto,[1] pur sfiorando con le coppe del seno lo specchio bello dell'immagine riflessa di lui, non trova tuttavia soddisfazione. Lo specchio in questione non è infatti dotato di un tatto senza macchia, ché tale esso possiede la forma soltanto.[2] L'immacolatezza consiste, per parte sua, in un complesso uniforme di elementi compattissimi e omogenei.[3] L'immacolatezza di una cosa, secondo il Maestro,[4] consiste nella capacità di manifestare in identità con se stessa una cosa diversa [da sé] rimanendo ciononostante in possesso della propria luce [autonoma].

[9] L'immacolatezza appartiene primariamente e universalmente soltanto al Signore, materiato di pura coscienza, unico. Le varie altre cose [che noi chiamiamo] immacolate sono tali solo parzialmente e per sua volontà.

[10-11] Le cose possono avere due aspetti o nature, una che offre resistenza, naturata da *māyā*, e una che non offre resistenza, essenziata di Sapienza pura. Questi due aspetti sono manifestati in tutte le cose dal dio stesso, il quale appare in forma di immagine e di immagine riflessa.

[12-17] A chi sostiene che i raggi oculari riflessi e tornati indietro dalla superficie lucida percepiscono il nostro proprio volto, io domando: se il nostro proprio volto è conosciuto per opera di quegli stessi raggi che sono fuoriusciti dal corpo, che bisogno c'è allora dello specchio? Questi raggi così rimbalzati e percettori dovrebbero inoltre percepire l'immagine (*rūpa*) nel nostro proprio volto e non nello specchio. Se ciò che appare fosse poi il nostro proprio volto [nella sua realtà], tale immagine dovrebbe essere anche dotata di tatto, sentita come mia, e non apparire priva di tangibile, percepita

categoria indipendente della realtà. Sull'immagine riflessa, si veda anche Gnoli, 1990, pp. 91-93 (si veda sotto, p. 55, nota 1).

1. Per un qualche contrattempo, come l'arrivo del maestro, ecc.

2. Si veda BV, I, 2, 8 (vol. I, p. 160): «"Ma" dirà qui alcuno "i raggi oculari, respinti da una sostanza limpida, percepiscono, tornati indietro, il proprio volto. La percezione 'il volto è nello specchio' è un errore. In realtà questa terza categoria, da voi ammessa, chiamata col nome di immagine riflessa, trascendente verità ed errore, non esiste". E io rispondo di no. Infatti, stando così le cose, l'immagine riflessa del mio volto nello specchio dovrebbe apparire dotata anche di tatto».

3. Si veda BV, I, 2, 8 (vol. I, p. 158): «Ciò che si riflette in uno specchio non è il tatto, la pesantezza, bensì la sola configurazione formale. Esso è atto a riflettere quando si vede che è immacolato, quando cioè la sua natura è perfettamente compatta, non offuscata da elementi eterogenei, privi di omogeneità, e non quando esso è offuscato da elementi eterogenei, quali lagrime o polvere».

4. Utpaladeva (J).

come un conoscibile estrinseco. L'immagine riflessa nello specchio è dunque una realtà (*vastu*) costituita da una semplice configurazione formale, nella quale il tatto, l'odore, il sapore, ecc. sono in stato di latenza. Questo stato di latenza è dovuto alla mancanza di percepibilità, questa alla mancanza di [adeguati] mezzi di conoscenza, questa è dovuta alla mancanza di un contatto con l'oggetto, e questa all'assenza, nello specchio, [del tatto, ecc.].

[18-20] Tale la ragione per cui le proprietà della pesantezza, ecc. non appaiono nella cosa riflessa. Nello specchio, infatti, esse non sono presenti, in quanto esso è solo un mezzo per la visione della forma. Lo specchio è detto poi essere un sostegno (*ādhāra*) in quanto l'immagine riflessa non appare separatamente (*bhedena*) da esso. Mezzi per la percezione di detta immagine sono poi via via [anche] la lampada, la vista e la coscienza, sennonché (*param*) in essi, a causa della mancanza di solidità (*kāṭhinya*) e della perfetta immacolatezza, l'immagine (*vibhā*) non si manifesta separatamente, come nello specchio.

[21-22] Tutto ciò è stato compassionevolmente mostrato anche dal Dio degli dèi, per accrescere il sapere degli insipienti: «[L'immagine riflessa] è una realtà, essa non si produce fuori [dallo specchio], non offre resistenza, non è autonoma, non è stabile né instabile, è dovuta alle speciali proprietà di alcune cose levigate».[1]

[23] *Non spazio, non forma* (rūpa), *non momento particolare, non misura, non congiungimento reciproco, non assenza di questo, non spessore* (ghanatā), *non irrealtà, non essenza sua propria di alcun genere. L'offuscamento, così pensando, cessa sicuramente. Tale l'insegnamento dello specchio.*

[24] Dopo aver così esposto la natura dell'immagine riflessa, diremo adesso dell'immagine riflessa del suono, nota col nome di eco (*pratiśrutkā*).

[25-27] L'eco non è [come vogliono alcuni] un suono nato da suono,[2] in quanto [il soggetto che parla lo] ode come veniente verso[3] di sé e coloro che sono lontani non lo odono affatto. Tale suono inoltre varia secondo che sia in contatto [con l'etere] di cavità in forma di vasi vuoti, ecc., ed è quindi un'immagine riflessa né più né

1. Secondo J si tratta d'una citazione generica.

2. Secondo i seguaci del Vaiśeṣika, il suono è di tre specie: nato da contatto, da separazione (esemplificati rispettivamente dal tamburo e dalla fissione d'una canna) o da un (altro) suono. I suoni percepiti dall'orecchio sono sempre «nati da suoni», nel senso che ogni suono genera, nella porzione d'etere contigua a quella in cui si trova, un altro suono e così via (come le onde del mare, che si spingono l'una con l'altra, ecc.) fino a raggiungere l'etere contenuto nella cavità dell'orecchio.

3. I suoni normali vengono invece percepiti come procedenti, allontanantisi, dal luogo dove si trova il soggetto che parla.

meno che il volto. A quel modo che [del proprio volto che appare] in uno specchio si pensa come al volto di qualcun altro, così pure [dell'eco] si pensa come a parole pronunciate da qualcun altro.

[28-29] L'immagine riflessa si produce di regola di fronte all'immagine originale. Tale la ragione per cui odono l'eco soltanto quei soggetti che si trovano fra [l'originale e il riflesso]. Nonostante questo, la percezione dell'immagine riflessa può tuttavia aver luogo anche senza quella dell'immagine originale. L'essere amato che si trova alle proprie spalle può essere visto disegnato nello specchio.

[30-31] Questa «frontalità» (*sāṃmukhya*) non è altro che questo, l'essere, dico, [l'immagine riflessa] in identità con un tale specchio.[1] L'etere proprio del soggetto che parla, riflesso nell'etere di una qualche cavità, quale un pozzo, ecc., appare dotato di suono – come se vi fosse un altro soggetto parlante.[2]

[32] A quel modo che chi sta dietro lo specchio non percepisce il volto [che vi si riflette], così chi sta dietro tale etere[3] non percepisce l'eco.

[33-34] Il suono che si riflette è ovviamente soltanto quello pronunciato (*abhivyakta*). La sua manifestazione e la sua audizione si verificano contemporaneamente, ma [solo] in un secondo momento[4] si ha il riflesso [ossia l'eco] e la [sua] simultanea audizione. La percezione definita d'una mano e della sua immagine riflessa non si verificano infatti contemporaneamente.[5]

[35-38] Dopo aver così esposto la vera natura dell'immagine riflessa torniamo all'argomento che ci siamo proposti di trattare. A questo proposito, il suono si riflette [come abbiamo visto] nell'etere, un contatto piacevole, sperimentato da altri, nella sede del tatto, beatifica;[6] analogamente, un contatto spiacevole, provocato, per esempio, dal freddo, da una lancia, da un colpo violento [sempre sperimentato da altri], si riflette [nel senso tattile interno]: questi, nella loro qualità di immagini riflesse, spargono il corpo di pallore

1. Leggo col ms. K *saṃsthitiḥ* per *saṃsthiteḥ*.

2. J interpreta diversamente. Si tenga presente che secondo la dottrina del Nyāya l'etere è il veicolo del suono.

3. «Rivolto verso l'immagine originale» (J).

4. Ovvero nel momento dell'eco.

5. In altre parole, questa non contemporaneità non è propria soltanto del suono e dell'eco, ma anche della forma e della sua immagine riflessa, poiché, ad esempio, non si può vedere il proprio volto e nello stesso tempo il suo riflesso.

6. Si veda, per il concetto, BV, vol. I, pp. 159-60: «Nel corpo ci sono alcuni centri che costituiscono, per natura, la base della beatitudine, come i genitali, il cuore, il palato, ecc. La sensazione tattile d'un godimento erotico, non sperimentata in prima persona, ma inferita, ricordata, vagheggiata, ecc., si riflette in essi e può perfino provocare un'emissione seminale».

cinereo. Tali sensazioni tattili non sono infatti quelle originali, perché non sono in grado di manifestare una serie continuata di effetti. Il medesimo accade, [*mutatis mutandis*], d'un profumo che, sperimentato da altri, si riflette nel nostro olfatto, d'un sapore che si riflette nella saliva.[1]

[39] *A quel modo infatti che una forma, riflessa nei globi oculari, non è percepita senza l'occhio altrui, così un sapore, un contatto, un profumo, ecc. non sono percepiti senza un organo di senso, sebbene esistenti.*[2]

[40-42] *Ciò che sta nella sede del tatto, ecc., la quale è interiore, non è invece oggetto della mente e dei sensi altrui, i quali toccano [solo]*

1. Il concetto è chiaramente espresso nel terzo capitolo del TS (pp. 10-12, trad. in Gnoli, 1990, pp. 91-93): «Tutte le cose che stanno davanti a noi non son altro che un'immagine riflessa nel cielo della conoscenza, avendo esse appunto i caratteri di un'immagine riflessa. I caratteri di un'immagine riflessa sono infatti questi, che cioè immagine riflessa è ciò che, non essendo in grado di manifestarsi separatamente, in un modo a sé stante, si manifesta solo frammischiato ad altre cose; così come la forma del volto in uno specchio, un succo nella saliva, un odore nell'odorato, la sensazione tattile dell'accoppiamento nel senso della beatitudine, ovvero quella di una freccia, di una lancia, eccetera, nel senso tattile interno, l'eco nell'etere. Tale succo non è infatti il succo originale, perocché si rivela incapace di produrre quelli che sono i naturali effetti di questo, ossia la guarigione di una malattia, eccetera. Similmente, neanche questo profumo e queste sensazioni tattili sono un profumo e una sensazione tattile originali, ché, non esistendo davanti a noi un soggetto che li possiede in prima persona, non esisterebbero, né possono d'altro lato dar luogo a una serie continuata di effetti. Ma neppure si può dire però che non esistono, perché si vede pure che il corpo si copre di pallore cinereo, che interviene un'emissione di seme e via dicendo. Anche questo suono non è, da parte sua, il suono originale, perché colui che parla sente l'eco della sua stessa voce che, per così dire, gli ritorna incontro, come se a parlare fosse un'altra persona. A quel modo dunque che tutte queste cose appariscono riflesse, così il tutto apparisce riflesso nella luce del Signore. Ché se voi mi domandate che cos'è, in questo caso, l'immagine riflettente, vi rispondo che essa è un bel nulla. Ma allora (voi mi direte) quest'immagine riflessa è priva di causa? Ah, ma allora quanto voi volete sapere è la causa! Ma questa, di grazia, che cosa ha a che fare con questa vostra idea di un'immagine riflettente? Ché la causa non sarà altro se non la potenza del Signore, chiamata altresì col nome di Libertà. Oltre a ciò, sostenendo dentro di sé l'immagine riflessa di tutte le cose, il Beato ha come corpo il tutto. Il tutto, infatti, costituito di coscienza, è il luogo di manifestazione dell'intelligenza. E, atteso che il tutto si riflette dunque dentro la coscienza, il Signore sorregge l'immagine riflessa del tutto. Né questo suo esser costituito dal tutto, il quale è la sua stessa natura propria, è impensato, perocché è impossibile che quanto ha per sua natura l'intelligenza stessa non pensi il suo essere proprio. Se essa infatti fosse priva di tale pensiero, tutto sarebbe in realtà solo ottusa insenzienza. Questo pensiero non è poi convenzionale, ma, indissolubile da quello che è la natura propria dell'intelligenza in tutta la sua purezza, è chiamato bensì col nome di "supremo ricetto dei suoni". Ed esso è, insomma, il principio pensante che pensa in tutta la sua estensione, l'insieme delle potenze divine che si compartiscono il fondamento del tutto».

2. Il fatto che un sapore, ecc. appaiono nella saliva certe volte sì e certe volte no non implica che essi siano di natura diversa dall'immagine riflessa. Anche un'immagine riflessa in uno specchio richiede, per essere percepita, l'attività del senso interno, ecc. Lo stesso dicasi, *mutatis mutandis*, del sapore e via dicendo. Si veda su tutto ciò BV, I, 2, 8 (vol. I, p. 168).

l'esteriore.[1] *Soltanto perciò quando si viene a determinare, da parte dei nostri propri sensi interni, una spinta volta a mettere in moto* (preraṇā) *il nostro corrispondente senso del tatto, ecc., soltanto allora, dico, l'immagine riflessasi in questo senso produce i suoi relativi effetti. Dalla memoria,*[2] *la quale è un fatto mentale, non segue tuttavia alcun effetto reale* (ṛta),[3] *il quale dipende di necessità da una presenza effettiva* (vartamānataḥ). *Il contatto, per esser dotato di effetti [reali], deve esistere realmente, riflettersi nel nostro senso tattile ed essere così percepito.*

[43] *In assenza di tale realtà esterna, una sensazione tattile interiore si può riflettere, [ricordata], nella corrispondente [sede] e produrre i relativi effetti, caratterizzati da una sensazione di piacere. Essa [si rifletterà, per la precisione], in un qualche gruppo di canali.*[4]

[44-47] Il tutto perciò, riflettendosi nello specchio della coscienza, dichiara l'immacolata onniformità del Signore. A quel modo poi che l'odore, la forma, il tatto, il sapore, ecc. si colorano, riflessi, delle proprietà del sostrato – così come il volto, ecc., in una spada –, non altrimenti il tutto assume, riflesso nella coscienza, tutte le sue proprietà, quali la luminosità, la libertà, ecc. Come poi in un cristallo totalmente puro l'immagine si riflette totalmente, così nella coscienza totalmente pura il tutto appare nella sua totalità.

[48] Questa purezza assoluta propria della coscienza consiste nel suo non manifestarsi in alcuna forma definita. Tale la ragione per cui la cosa più pura di tutte è la coscienza, non una gemma, perché possiede una forma.

[49-50] Ma [dirà qui qualcuno] l'immagine riflessa è depositata [nello specchio] dall'immagine originale, esteriore. Ora, se anche questa è un'immagine riflessa, che cosa di grazia rimane dell'immagine originale? Ma [io rispondo] anche se una causa, poco importa quale, venisse elevata al rango di immagine originale, anche essa non potrebbe essere che un'immagine riflessa nella coscienza, altrimenti sarebbe un nulla.

[51] In tal modo, difeso dalle armi del saldo ragionare e della personale esperienza, l'imperio dell'immagine riflessa e di essa soltanto si spiega e distende in ogni dove.

[52-55] Ma – insisterà qui alcuno – mancando l'immagine origi-

1. Nel verso 40*a* leggo *sthitaḥ* in luogo di *sthitaṃ*.

2. Da un contatto ricordato, indipendentemente da quello sperimentato nella realtà esteriore.

3. Gli effetti sono tali e quali a quelli prodotti da un contatto sperimentato direttamente (emissione di seme, ecc.), ma, dice J, essendo privi di continuità, sono da considerare «irreali».

4. Per esempio, negli organi sessuali, ecc. Si veda PTV, p. 51 (Gnoli, 1985, p. 34).

nale come può esistere l'immagine riflessa? Che fare? Questo – io rispondo – è un dato di fatto. E perché allora – tu forse dirai ancora – non chiamare [questo tutto] col nome di immagine originale? No – io ti rispondo –, no, perché è sprovvisto dei caratteri propri dell'immagine originale. Che cos'è infatti l'immagine originale, se non una cosa che non si manifesta frammischiata con altre, autonoma, reale, così come il volto? L'immagine riflessa – così dicono i buddhisti –[1] consiste nel rassomigliare a una cosa diversa da sé senza divorziare dalla propria natura. Così come si verifica a proposito della superficie di una lama e di uno specchio, ecc. Pur essendoci la realtà esteriore, la coscienza è una; essa, in virtù della percezione di più cose diverse, prende sì un aspetto simile alla molteplicità, ma non diventa molteplice.

[56] Ma – tu dirai – stando così le cose qual è allora il carattere distintivo dell'immagine riflessa? Eccolo: immagine riflessa si dice ciò che, manifestandosi solo frammischiato ad altre cose, non è in grado di manifestarsi separatamente da esse, come il volto nello specchio.

[57] Quale ragione v'è mai per cui tutti i vari mondi, princìpi, ecc., i quali, frammischiati alla coscienza, non sono in grado di manifestarsi separatamente da essa – [che ragione v'è mai, dico], per cui non dovrebbero essere considerati come un'immagine riflessa nella coscienza?

[58] Se poi, nonostante possieda chiaramente i caratteri d'una immagine riflessa, [il tutto] lo volete comunque chiamare senza ragione col nome di immagine originale, fate pure. I savi badano al fatto, non a una voce convenzionale.

[59-64] Ma – eccovi ancora ripetere – un'immagine riflessa senza immagine originale non può sussistere. E con ciò? L'immagine originale non si trova infatti in un rapporto di identità con l'immagine riflessa. La detta definizione, pur nell'assenza dell'[immagine originale], non cessa perciò di essere valida. La vostra domanda, in realtà, verte unicamente sulla causa e, precisamente, sulla causa efficiente, non su quella materiale. Ora le cause efficienti [non hanno carattere di necessità ma] esistono limitatamente a certi momenti e a certi luoghi. Nulla osta quindi che nella luce che ci sta di fronte non si possa vedere, per qualche causa intensa, quale la memoria, ecc., l'immagine riflessa dell'amata. Ché, se così non fosse, come potrebbe l'amata, che ha stanza nella coscienza, apparire separatamente?[2] La coscienza non entra davanti a noi in uno stato di separazione [senza ragione].[3] Tale

1. Śaṅkaranandana nel suo *Prajñālaṃkāra*, ora perduto. Si veda su questo pensatore la mia edizione del PV di Dharmakīrti, Gnoli, 1960, pp. XXIII-VI.

2. Cioè oggettivamente.

3. In altre parole, non si oggettiva in un'immagine distinta che ci appare davanti.

il motivo per cui giova ammettere l'esistenza d'uno stato intermedio (*āntara*),[1] [naturato e] nominato dalla conoscenza, dove, sia esso un immaginare o una visione di sogno, l'immagine riflessa appare separatamente. Non v'è ragione quindi di non ammettere che la causa efficiente [della riflessione del tutto] siano le potenze del Dio.

II. IL GRADUALE SORGERE DELLE COGITAZIONI («PARAMĀRŚODAYAKRAMA»)

a) *Il sorgere delle vocali*

[65-66] Il tutto si riflette così nel cielo puro della coscienza bhairavica, nel Signore, [da sé], senza intervento di alcun agente estraneo. L'assoluta indipendenza del Signore circa questo suo essere materiato del tutto è chiamata col nome di intuizione (*pratibhā*) suprema, di [suprema] Dea, senza superiore (*anuttarā*, A).[2]

[67] La suprema potenza del Dio trascendente la famiglia (*akula*) è la capofamiglia (*kaulikī*), manifestativa della famiglia, [potenza, dico, suprema], da cui il Signore è inseparato.[3]

[68-71*a*] La forma congiunta di Śiva e della Potenza è chiamata col nome di unione (*saṃghaṭṭa*). Essa è la potenza di beatitudine (*ānanda*, Ā), da cui il tutto si emette, una realtà (*tattva*) più alta della suprema (*parāt*) e dell'infima (*aparāt*),[4] chiamata col nome di Dea, l'essenza (*sāra*), il cuore (*hṛdaya*), l'emissione suprema del Signore.[5] Nel *Devyāyāmalatantra*, e precisamente nella parte che tratta del grande sacrificio Ḍāmara, questa Dea è poi chiamata col nome di Dissolvitrice del tempo ed è situata sulla cima della Suprema;[6] nel

1. Fra la suprema coscienza e la realtà oggettiva (J).

2. Lo sviluppo graduale delle cogitazioni, identificate coi fonemi alfabetici, è stato descritto da Abhinavagupta anche in altre opere (si veda il PTV, pp. 165-92 e la traduzione in Gnoli, 1985, pp. 102-22). Il sorgere dei vari fonemi è stato chiaramente descritto da Padoux (1990, pp. 223-329, «The Phonematic Emanation»), sulla base, principalmente, del TĀ e del PTV.

3. Si veda sotto, III, 143.

4. Rispettivamente, Śiva e la Potenza.

5. Leggo *prabhoḥ* per *prabhuḥ*, che nel senso di *prabhavanimitta* (si veda sotto, 72*a*) è tuttavia ugualmente possibile.

6. Sulla base di queste stanze citate sotto da J, XV, 254, leggo *śrīparāmastake sthitā*, per *śrīparā mastake tathā*. *Mastaka* significa «capo» e si potrebbe quindi immaginare che Kālakarṣiṇī è impressa sul capo di Parā come la sua suprema essenza, così come, in molti Tantra buddhisti, il Buddha supremo è raffigurato in miniatura sul capo degli altri Buddha. Il sacrificio concernente il *maṇḍala* dei tridenti è chiamato col nome di Ḍāmara (si veda sotto, XXXI, 100*a*). Il termine *ḍāmara* è specificata-

Mālinīvijaya, essa è chiamata col nome di Essenza delle Madri [o dei soggetti conoscenti, *mātṛ*] (*mātṛsadbhāva*).[1]

[71*b*-72*a*] Il cogitare che sorge in quest'unione così materiata di coscienza è la potenza di volontà (*icchā*, I), genitrice primaria delle potenze Aghorā.[2]

[72*b*-73*a*] Questa potenza di volontà, se perturbata, si converte nella dominatrice (*īśitrī*, Ī), sotto la quale nascono le dee supreme Aghorā, che indicano il cammino di Śiva.

[73*b*-75*a*] Quell'autocogitare (*svātmapratyavamarśa*) solitario (*ekavīraka*) che già prima si produsse,[3] materiato dallo schiudersi (*unmeṣa*, U) del tutto, suo oggetto di conoscenza, è poi la potenza di conoscenza. Questa potenza è la dea Suprema-infima (*parāparā*), la quale emette di continuo l'insieme delle Madri Ghorā, dedite a illuminare la via pura-impura.

[75*b*-77] Quando poi la parte conoscibile, emergendo, entra in uno stato di perturbazione, allora, a causa del suo prevalere, si verifica nella pura coscienza l'apparire di una minorazione (*ūnatā*, Ū), la quale, una volta saldamente affermatasi, è detta essere il principio della varia realtà conoscibile. Tale affermazione consiste in questo, che il mare della coscienza assume aspetti svariati. Gli *yogin* conoscono perciò questo stadio come il seme della realtà differenziata.[4]

mente kashmiro, usato per lo più nel senso di «feudatario, barone, proprietario di terre» (si veda la nota di Stein, 1892, pp. 304-308). Nel caso attuale, applicato al sacrificio, esso suggerisce apparentemente il senso di rito *more nobilium*, solenne, ecc., e fa supporre, per il *Devyāyāmala*, un'origine kashmira. In tibetano, *ḍāmara* è solitamente tradotto con *'dul byed*, «soggiogatore, vincitore», ecc. Con qualche esitazione si è scelta la traduzione «Dissolvitrice del tempo» per il nome Kālasaṅkarṣiṇī.

1. MV, VIII, 33-34. Si veda anche sotto, XXX, 45*b*-46; XXXI, 97-100. I nomi menzionati sono tutti esornativi per descrivere la grande potenza di Śiva, trascendente e immanente nello stesso tempo.

2. Ancora implicite dentro di essa.

3. Prima della «dominatrice» (J).

4. Leggo, seguendo J, *bhedasaṃdarbha-* per *bījasaṃdarbha-*. Le prime sei vocali sono fatte corrispondere da Abhinavagupta al momento prediscorsivo della coscienza, quando cioè la realtà non si è ancora oggettivata, ma vibra in identità col soggetto, è ancora «io». «Ogni volta, infatti, che una cosa qualunque, per esempio un vaso» così dice Abhinavagupta nel suo commento alla *Parātriṃśikā* (PTV, pp. 170-71) «vien da noi conosciuta, non si manifesta forse, proprio allora, un conoscere autoluminoso, screziato dall'oggetto conoscibile, cioè il vaso, eccetera [Ū]? E parimenti in questa stessa forma di conoscenza, così screziata, si può ben avvertire quello che è il primo sottile *effervescere* di questo vaso, ecc.; ché una cosa può infatti provenire da tutto quello che si vuole ma non dal non essere [U]. Il medesimo si può ripetere a proposito della dominazione, direttamente anch'essa sperimentabile; essa non è altro, in effetti, che un'espressione della libertà della coscienza e consiste nello stare per sorgere di una cosa [Ī]. È sensibile parimenti è quello stato di libertà, tutto denso di coscienza, perfettamente pieno, consistente nel primo coagularsi di questa cosa [I]. Libero infine uno è se, in se stesso, è tutto denso di beatitudine; la presenza della beatitudine è dunque anch'essa innegabile [Ā]. Il possessore di potenza

[78-81] La potenza di volontà summenzionata, la quale è duplice, perturbata e non perturbata, prende poi possesso dell'oggetto voluto (*iṣyamāṇa*) in due modi diversi, attraverso una potenza fiammeggiante, la cui luce dura un istante [e poi scompare, Ṛ, Ṝ], o in tutta solidità, grazie [a una potenza] materiata di terra [Ḷ, Ḹ]. Anche nella potenza dello schiudersi [come nella potenza di volontà] il conoscibile è presente in abbondanza: essa tuttavia è, [di questo conoscibile], il luogo di spiegamento e non quello del suo primo nascere.[1] Queste quattro cogitazioni nate dalla potenza di volontà sono chiamate col nome di «ambrosia suprema» (*parāmṛta*). Esse, non essendo fonte di alcuna ulteriore perturbazione, non sono seme di alcunché.

[82-83*a*] La condizione di seme corrisponde alla facoltà di determinare un perturbamento e la condizione di matrice consiste nell'essere ricettacolo di un perturbamento. La coscienza ha una natura perturbativa (*kṣobhaka*), nel senso che essa si perturba (*kṣubhyati*) e perturba (*kṣobhayati*). La condizione del perturbamento (*kṣobha*) è proprietà intrinseca del conoscibile e la provocazione del perturbamento [da parte della coscienza] equivale all'estrinsecazione del conoscibile.

[83*b*-84*a*] Il perturbamento non è altro che il desiderio di emettere proprio della condizione di seme, la quale è inseparata dal tutto contenuto dentro di essa. La provocazione di esso consiste nel far sì che questo o quel soggetto si metta a fare qualcosa che prima non desiderava.[2]

[84*b*-85*a*] Il ricettacolo del perturbamento si ha quando, unitasi con ciò [che desiderava], la volontà raggiunge il suo fine. Tale l'opinione dei figli spirituali di Somānanda.[3]

[85*b*-87] Il seme è la nuda conoscibilità,[4] non ancora differenzia-

Anuttara, il venerabile Bhairava, che ha, come essenza, una gustazione ineffabile, suprema, risplende, da parte sua, in ogni cosa, in qualità di soggetto agente [A]. Naturalmente, anche quando, come in questo caso, questi sei momenti, Anuttara, Beatitudine, Volontà, Dominazione, Schiudersi e Minorazione [= Ondazione], sono considerati a uno a uno – essi possono infatti discendere nella sfera della conoscenza solo se esaminati separatamente –, queste beate potenze della coscienza cadono [si svolgono] tutte insieme, non diverse da quello che è la coscienza in sé e per sé». Il vaso in esame che, nello stadio vocalico, è ancora in identità con l'io, raggiunge poi di mano in mano, nello stadio consonantico, la consistenza di prodotto esteriore, di un «questo» opposto all'io.

1. In altre parole, il conoscibile nasce con la *icchāśakti* e non con la *jñānaśakti*.

2. Si veda sotto, III, 87.

3. Utpaladeva, ecc. (J). L'opera da cui è tratta quest'opinione non è specificata. Le seguenti stt. 85*b*-89 sono un commento delle due stt. precedenti, 83*b*-84*a* e 84*b*-85*a*.

4. «La nuda conoscibilità», secondo J, si riferisce alla pura natura coscienziale del Signore, non ancora differenziatasi negli stadi della volontà, ecc.

ta, soggiacente alle varie forme di coscienza, quali la dominazione, ecc. Le vocali sono chiamate semi, perché in unione con tale seminalità. Il summenzionato desiderio di emettere proprio di tal seme è il movimento (*udbhava*) da cui comincia ad apparire il percepibile, differenziato dalla coscienza. Tale il perturbamento. La provocazione di esso consiste nel far sì che altri soggetti in stato di inazione (*tūṣṇīṃbhūta*) siano spinti a divorziare dalla loro condizione di inerzia, in forza della coscienza.[1]

[88] Il ricettacolo del perturbamento si ha quando questo desiderio di emettere, nato che sia, unendosi con un altro pensare [caratterizzato dal «questo»], raggiunge il suo fine. Tale il senso della [stanza precedente].[2]

[89] La causa per cui il conoscibile interiore diventa molteplice e differenziato[3] è questo [perturbamento]. Le varie immagini esteriori cominciano a svilupparsi da questo seme del tutto.

[90] Questa esposizione della vera natura della relazione di perturbato-perturbatore si deve al favore del mio maestro Maheśvara.[4]

[91-92*a*] Ma torniamo al soggetto da trattare. I quattro fonemi di cui stavamo parlando[5] non solo non sono semi, ma, non essendo ricettacolo di perturbamento, non sono neanche matrici. Essi, essendo riposati in se stessi, sono detti essere materiati di ambrosia.[6]

[92*b*-93*a*] Le cinque vocali da noi così esposte, traboccando l'una nell'altra, assumono differenti aspetti, vicendevolmente frammischiandosi.[7]

[93*b*-94*a*] Il movimento supremo senza superiore [A] e la beatitudine [Ā], traboccando e unendosi con la volontà [I] e con lo schiudersi [U], assumono le forme più svariate.

[94*b*-95*a*] Le cogitazioni senza superiore [A] e beatitudine [Ā] applicate alla potenza di volontà [I] danno luogo al cosiddetto triangolo [E], bello della fragranza (*āmoda*) dell'emissione.[8]

[95*b*-96*a*] Queste stesse potenze senza superiore e beatitudine, quivi ulteriormente affermatesi, danno luogo, grazie all'unione di due triangoli,[9] al fonema di sei raggi [AI].

1. Si veda sopra, III, 83*b*-84*a*.
2. Si veda sopra, III, 84*b*-85*a*.
3. Leggo alla st. 89*a* *ṛcchati* per *icchati*.
4. Si veda sopra, I, 9.
5. I fonemi Ṛ, Ṝ, Ḷ e Ḹ.
6. Sui quattro semi ambrosi, si veda il PTV (in Gnoli, 1985, pp. 109-10).
7. Le vocali A, I, Ī, U e Ū. La beatitudine Ā non è considerata, perché implicita in A (J).
8. In numerose grafie indiane la vocale E è segnata con un triangolo rovesciato, simbolo della matrice.
9. I due triangoli maschile e femminile, congiunti nell'unione sessuale.

[96*b*-97*a*] Queste [medesime senza superiore e beatitudine] si uniscono poi con lo schiudersi [U],[1] e quindi, nuovamente fondendosi con esso, manifestano l'un l'altra la potenza d'azione in tutta la sua evidenza [AU].

[97*b*-98*a*] Queste due potenze possono sì entrare anche nella forma perturbata della volontà e dello schiudersi,[2] già da noi esposta, ma non per questo assumono una forma diversa.[3]

[98*b*-103*a*] Ma – dirà qui alcuno – come mai il Senza superiore e la beatitudine, prive in sé di differenziazione, assumono in sé tutte queste varie forme? Ascolta! Questo nostro Signore materiato di coscienza – così ti rispondo – è illimitato, padrone assoluto del sorgere e dissolversi di tutte le varie infinite potenze. Se infatti il Signore rivestisse un corpo fisso, uniforme, abbandonerebbe *ipso facto* la sua signoria, la sua condizione di coscienzialità, né più né meno che un vaso, ecc. Tutto ciò che è insenziente è invero caratterizzato da una luce limitata (*paricchinna*). La coscienza è diversa da ciò che è insenziente, proprio perché trascende ogni misura.[4] Né più né meno che le onde, le potenze del Signore emergenti dall'oceano della coscienza si uniscono perciò l'una all'altra in molteplici modi.

[103*b*-104*a*] Questo unirsi delle potenze l'un l'altra in molteplici modi, questa e non altra è detta essere la natura della potenza d'azione in tutta la sua evidenza.

[104*b*-108] Tale la ragione per cui questo stadio [particolare] – il quattordicesimo [nell'ordine delle vocali] –, in cui le potenze di volontà, conoscenza e azione sono tutte e tre in evidenza, è stato nel *Mālinīvijaya* chiamato dal Signore col nome di «tridente».[5] Da taluni maestri, conoscenti della realtà, questo fonema è stato chiamato anche col nome di «incondizionato» (*nirañjana*). Condizionato (*añjyate*) è infatti il soggetto possessore di potenza, mai la potenza.[6] Quando si dice che la volontà, la conoscenza e l'azione sono a una a una condizionate dal loro proprio voluto, ecc., ciò cui in realtà si allude è il soggetto possessore di potenza nella sua pienezza. Quando invece queste tre potenze risplendono in unità, allora il voluto, ecc. non hanno nulla da condizionare, in quanto essi si eliminano l'un l'altro.[7] Il tridente non è perciò altro che questa triade di po-

1. Da cui O.

2. I e Ū.

3. Il risultato è sempre E, AI, O, AU.

4. Nel senso che non può essere mai misurato, oggetto cioè di conoscenza.

5. MV, IV, 25.

6. Il concetto è che il soggetto si autocondiziona nei vari soggetti conoscenti limitati; la potenza, da parte sua, rimane incondizionata, il mezzo di questo condizionamento.

7. Nel senso che il «voluto» non condiziona la conoscenza e l'azione, il conoscibile

tenze così fusa (*lolībhūta*). Compenetrandosi in esso, lo *yogin* diventa in breve «incondizionato» (*nirañjana*).

[109] Questi otto fonemi, cominciando dai quattro del piano dell'ambrosia suprema,[1] diventano così chiaramente sessantaquattro, mescolandosi con la natura di Brāhmī, ecc.[2]

[110-13*a*] A questo punto (*atra*) la potenza senza superiore [A], pur manifestandosi in tutta la sua evidenza, si converte in *bindu*, [AṂ], essendo offuscata dal conoscibile.[3] Quella luce indivisa (*avibhāga*) che risplende anche nello spiegamento della potenza d'azione base della luna, del sole e del fuoco, questa è per noi il *bindu* supremo. «Il *bindu*, risiedente all'interno della ruota del loto del cuore,» così è stato detto da Parameśvara nel *Tattvarakṣāvidhāna* «dev'essere conosciuto, attraverso uno speciale riposo (*layabhedena*), come essenziato della triade Uomo, Potenza, Śiva,[4] egli, il salvatore immacolato (*vimalatāraka*)».

[113*b*-16] Questo [*bindu*] è una voce (*śabda*) materiata di suono (*nāda*) che risiede in tutti i viventi. Esso si presenta in loro ripartito in alto e in basso,[5] di là dall'azione.[6] Non basta. Esso è una luce completamente indipendente, in sé, dai vari aspetti di violenza e dolcezza, di bianco, di rosso e via dicendo. Ché, come ha detto il Maestro,[7] v'è una certa intima realtà che non solo il sole, la luna e il fuoco non illuminano, ma senza la cui luce il loro fulgore non esisterebbe. Ora, questa realtà che così si illumina è la coscienza.

[117-19] Le varie qualità che assume la luce, quali la violenza, [la dolcezza], ecc., si debbono a un contatto della luce stessa con varie condizioni limitanti, create dall'onnipossente libertà del Signore. Il sole, nonostante sia insostenibile all'occhio, riflessosi in uno specchio d'acqua tranquilla letifica, tutt'al contrario, la vista. Vedi il potere d'una condizione limitante! La luce del sole e degli altri luminari, modificata [come si è visto] dalle condizioni limitanti,[8] dipen-

non condiziona la volontà e l'azione e l'agibile non condiziona la volontà e la conoscenza.

1. ṛ, ṝ, ḷ e ḹ.

2. Ognuno di essi esprime via via le otto potenze Brāhmī, ecc. (si veda sotto, VIII, 241*b*-44*a*).

3. Il termine *bindu* (lett. «punto», «goccia», ecc.) è fatto tradizionalmente derivare dal tema *vid-*, «conoscere».

4. Ovvero la triade Aparā, Parāparā e Parā, si veda l'Introduzione, pp. XXVI, LIV, LXX.

5. Il *prāṇa* e l'*apāna*, ecc.

6. Si veda sopra, III, 111.

7. Kṛṣṇa nella BhG, XV, 6.

8. Le condizioni sono create dal Signore: si veda sopra, III, 117.

de perciò appunto per questo dalla luce della coscienza, propria di Maheśvara.

[120] La nuda luce in tutta la sua evidenza è chiamata notoriamente col nome di sole. Luna è chiamata invece la luce che piove letizia sulle cose conoscibili.[1]

[121-23*a*] Il sole è detto essere i mezzi di conoscenza e la luna il conoscibile. Essi, sebbene siano due realtà a sé stanti, sono tuttavia inseparati l'uno dall'altro e, materiati della coppia fruitore e fruibile, si fronteggiano l'un l'altro. La realtà coscienziale, fiammeggiante, [che sprizza fuori] da essi è chiamata col nome di varioraggiante (*citrabhānu*).[2] La vera, suprema natura del fuoco è quella stessa del soggetto conoscente.

[123*b*-25*a*] Il cosiddetto soggetto conoscente non è altro che la stessa coscienza, che, fattasi identica, grazie alla sua libertà, al conoscibile, non è di nulla indigente. Tale soggetto è poi di varie specie, determinate dalle varietà del conoscibile. Tale la ragione per cui il fuoco, alimentato dall'immagine della varietà (*vaicitryābhāsa*) suscitata dalle cose[3] che formano il suo combustibile – cioè a dire le parti della luna –, [tale la ragione, dico], per cui è stato chiamato dal Signore col nome di varioraggiante.[4]

[125*b*-27*a*] Il soggetto conoscente, il percettore, è infatti quello stadio della coscienza [indicato dall'idea] «io sono», assolutamente indipendente dalla varia realtà strumentale del conoscibile, ecc., essendo [il percettore] paragonabile [per sua natura] a un conoscitore delle scritture.[5] Un percettore che non è per sua intima natura materiato di percezione non è infatti un vero conoscente. La condizione di soggetto conoscente esclude ogni dipendenza da un nudo conoscibile, ecc.

[127*b*-28*a*] Quando si parla di condizione di percettore nel piano [di *māyā*],[6] ciò si deve soltanto a una certa disposizione favorevole [a diventare vero percettore]. Tale piano corrisponde, in realtà, a quello dei mezzi di conoscenza (*mānatā*), il quale è manifestato dal [supremo] soggetto precedente.

[128*b*-29*a*] La coscienza, anche quando sta per traboccare, mate-

1. Lett. «che piove la parte che rappresenta l'essenza [la letizia] delle cose illuminabili». La luna è la parte letifica, piacevole (J).

2. Uno dei tanti nomi del fuoco.

3. Il conoscibile, assimilato alla luna.

4. In altre parole, come il soggetto è di varie specie, secondo le varietà del conoscibile, così il fuoco è varioraggiante, secondo le varie qualità del combustibile.

5. Chi conosce le scritture, spiega J, ne è conoscitore anche quando non ha il desiderio di spiegarle, in quanto quelle fanno parte della sua intima natura. Il medesimo può dirsi del soggetto conoscente e del conoscibile, che fa parte del suo essere.

6. La vocale Ṛ.

riata delle varie immagini di soggetto conoscente, conoscibile, ecc., essendo priva di successione temporale, non tramonta mai, ed è, come tale, piena e perfetta.

[129*b*-30*a*] Tutte le altre azioni, quali quella di cuocere, ecc., essendo limitate dal tempo, si svolgono invece in successione. L'azione di cuocere, per esempio, anche se manchevole del solo ultimo istante, non realizza la cottura.

[130*b*-31*a*] La presenza [delle varie espressioni] della luce, quali la luna, il sole e il fuoco, non implica così il non esserci della luce primaria nella sua purezza.

[131*b*-33*a*] Sole viene detta di questi semi la prima forma, quella breve. La forma lunga, dovuta a un riposo o indugio e determinata da un perturbamento beatifico, è chiamata col nome di luna. La cosiddetta forma prolata, susseguente alla beatitudine lunare, materiata di luce, è infine, secondo gli esperti nelle scritture, di natura ignea.

[133*b*-34*a*] Quella luce senza più che tuttavia s'illumina durante la permanenza di queste tre realtà, è chiamata nella scrittura col nome di *bindu*, considerata come il *bindu* di Śiva.[1]

[134*b*-35*a*] Questo *bindu* è diverso dalla consonante M e ne ha, per dir così, solo l'impressione, così come i fonemi R, L e H derivano dai fonemi neutri e dall'emissione [assumendo quindi una natura nuova e diversa].

[135*b*-36*a*] A quel modo che [la vocale] I, impressionata da una parte del suono R, si converte in un'altra vocale, così pure A, che è anch'essa una vocale,[2] si converte, grazie a una particella di M e di H, in due altre vocali.[3]

[136*b*-37*a*] La volontà di emettere propria di A, la quale si identifica con la suprema potenza detta capofamiglia di cui s'è parlato – questa volontà e non altro è ciò che, mercé un perturbamento, si converte in emissione [AḤ].

[137*b*-40] «La diciasettesima *kalā*, perciò,» così è detto nel *Triśirobhairavatantra* nella discussione finale sulla portata della *kalā* «ha per natura l'ambrosia e procede dallo spiegarsi dei due punti,[4] che

1. Si veda sopra, III, 110-16.

2. Leggo *svaro'pi san* per *asvaro'pi san*.

3. Le vocali Ṃ e Ḥ rispettivamente. Si veda anche il TS, cap. III (Gnoli, 1990, pp. 94-95).

4. I due punti (*bindu*) sono il segno grafico dell'emissione. Le emissioni sono in realtà tre, quella suprema A, quella infima H e quella intermedia (suprema-infima) AḤ (o Ḥ), la quale è l'emissione propriamente detta. La *kuṇḍalinī* è qui identificata con l'emissione. Questo passo dal *Triśirobhairava* è stato citato e discusso da Padoux, 1990, pp. 280-82, cui rimando il lettore.

costituiscono la natura propria dell'emissione suprema-infima. Questa [*kalā*], la quale è la luce di tutte le cose, si presenta, quando è trascendente l'emissione, in forma di *kuṇḍalinī*-potenza (*śaktikuṇḍalikā*), quindi in forma di *kuṇḍalinī*-soffio vitale e, all'estremità (*prāntadeśe*) dell'emissione, in forma di *kuṇḍalinī* suprema.[1] Questa *kalā* viene variamente chiamata col nome di "etere di Śiva", "luogo del sé", "luogo del *brahman*"».

[141] I vari moti di creazione e riassorbimento altro non sono che l'emissione del Signore. Il piano proprio dell'emissione è un lancio (*kṣepa*) di sé, da sé, in sé.

[142] L'emissione, così[2] emessasi e conseguentemente rassodatasi,[3] viene tecnicamente chiamata con i nomi di *haṃsa*,[4] soffio vitale, consonante (*vyañjana*, *sparśa*).

[143] La realtà suprema, senza superiore, è chiamata col nome di «trascendente la famiglia». La cosiddetta emissione non è altro che la potenza «capofamiglia» (*kaulikī*) del Signore.[5]

[144] L'essere essa in stato di emissione non è altro che il suo stare per traboccare, il quale, inveratosi via via attraverso il sorgere della beatitudine [Ā, ecc.], arriva fino alla potenza d'azione, sviluppatasi in tutta la sua evidenza [AU].

[145] Tutto ciò non è che l'estensione dell'emissione,[6] la cui natura consiste appunto nell'abbracciare tutte queste cose. Tale anche il mare, la cui natura consiste appunto nell'infinita sequela delle onde.

[146-48*a*] Questa emissione, materiata del fonema H in forma ancora immanifesta (*avyakta*), è chiamata perciò nel *Kulagahvaratantra* col nome di «realtà desiderio» (*kāmatattva*). «Nella gola dell'amata c'è un fonema (*akṣara*) immanifesto, materiato di risonanza (*dhvanirūpa*), indipendente dalla volontà (*aniccha*), astratto da contemplazione e concentrazione: chi su di esso raccolga il pensiero (*cittaṃ samādhāya*) sottomette a sé l'universo intero».[7]

1. La *kuṇḍalinī* si presenta dunque in tre forme, prima quiescente, non ancora srotolatasi, in basso, nella regione del perineo, quindi srotolatasi e drizzatasi, in movimento attraverso le varie ruote, e alla fine di nuovo quiescente in alto, nello *dvādaśānta*. Si veda su questo triplice processo quanto dice la Silburn, 1997, pp. 44 sgg.

2. Si veda la stanza precedente.

3. Cioè trasformatasi nella consonante H.

4. Il *haṃsa*, l'oca selvatica, è per gli indiani l'uccello per eccellenza, simbolo già nei Veda dell'entità suprema. Le due sillabe HAṂ e SA, risolvibili, per tradizione, nei due pronomi *ahaṃ sa*, «io [sono] questo», simboleggiano in molti testi l'espirazione e l'inspirazione, quindi l'emanazione e il riassorbimento. La parola e la sua simbologia sono discusse da Padoux, 1990, pp. 139-42, cui rimando il lettore.

5. Si veda sopra, III, 67; e sotto, V, 67.

6. In altre parole, non è causato dall'emissione, ma è il suo corpo stesso.

7. Questo suono (dice J) è specialmente evidente nella gola dell'amata, quando essa, immersa nel godimento d'amore, perde cognizione e memoria d'ogni altra co-

b) *Il sorgere delle consonanti*

[148*b*-49*a*] Perciò, nella misura in cui l'emissione si presenta in tutta la sua evidenza come *haṃsa* [H],[1] ecco che le varie vocali si estrinsecano nelle varie consonanti, da K a S.

[149*b*-50*a*] Dal Senza superiore [A] nasce la classe delle gutturali, che comprende cinque fonemi. In ognuna delle cinque vocali sono infatti presenti tutte e cinque le potenze.

[150*b*-52] Dalla potenza di volontà [I] riposata in se stessa, di un'unica natura, nasce la classe delle palatali, che, [come la precedente], consiste di cinque potenze [fonemi] e si fa via via sempre più evidente. Dalla volontà offuscata dal conoscibile, la quale è duplice, nascono, in rapporto con la celerità e l'immobilità,[2] le due classi delle linguali e delle dentali. Dallo schiudersi [U] nasce la classe delle labiali, con la quale il tutto si esaurisce.[3]

[153] Il conoscibile comprende non più di venticinque princìpi[4] – ché tanto è il conoscibile nella sua evidenza –, e tante quindi sono anche le consonanti.

c) *Il sorgere delle semivocali*

[154-56] La potenza di volontà, che, come si è visto, è duplice, perturbata e non perturbata, si converte, tesa verso una potenza eterogenea, nel fonema Y. La volontà può tuttavia tendere verso una potenza eterogenea[5] anche quando è offuscata dal conoscibile, da lei assunto in modo istantaneo o durevole:[6] e in tal caso si converte nei fonemi R e L. Analogamente, la potenza dello schiudersi, la quale è duplice, si converte, diretta verso una potenza eterogenea, nel fonema V, da cui piove l'essenza dell'emissione.[7]

ma. Esso, tuttavia, è sempre presente e si identifica quindi col «suono inarticolato» (*anāhataśabda*). Su questo passo, si veda Padoux, 1990, p. 283.

1. Si veda sopra, III, 142.

2. Leggo *kṣiprācarayogataḥ* per *kṣipracarayogataḥ*.

3. Si ricordi che a causa del voluto, ecc., la volontà si trasforma in Ṛ, Ṝ, Ḷ e Ḹ (si veda sopra, III, 78-81, e Padoux, 1990, pp. 254-62). Nel PTV (Gnoli, 1985, p. 116) si legge: «La classe K non è altro che lo stato di condensazione di A, in quanto che è gutturale; C, di I, in quanto che è palatale; P, di U, in quanto che è labiale; Ṭ, di Ṛ, in quanto che è linguale; T, di Ḷ, in quanto che è dentale; Y e Ś sono compresi nella classe C; R e Ṣ sono compresi nella classe Ṭ; L e S sono compresi nella classe T; V è compreso nelle due classi T e P».

4. La terra, ecc., fino all'anima.

5. Quando precede il fonema A, ecc.

6. Si veda sopra, III, 79.

7. L'acqua. Le altre semivocali Y, R, L sono rispettivamente i semi dell'aria, del fuoco e della terra.

[157] La volontà, in effetto, diretta verso il Senza superiore [A] e la beatitudine [Ā], viene chiamata, in quanto condizionata dalla velocità, vento; in ragione della luce, fuoco; in ragione della fissità, terra.

[158] La ragione per cui questi quattro fonemi sono chiamati semiconsonanti (*antaḥstha*)[1] sta in questo, che essi risiedono nell'interno della volontà, ecc. e hanno stanza nella sua estremità.[2]

[159] La combinazione di potenze omogenee, quali la volontà, ecc., poco importa se già perturbate o no, è, secondo quanto si dice, materiata di perturbamento.[3]

[160-62*a*] [Nel caso della combinazione] del Senza superiore [A] con potenze omogenee [A, Ā], le possibilità sono invece due.[4] Là infatti dove il primo o secondo Senza superiore [A] è atto a generare la beatitudine [Ā], il risultato della sua unione con l'altro Senza superiore è chiaramente essenziato di perturbamento.[5] Là invece dove neppure il secondo Senza superiore è in grado di generare [la beatitudine, la loro unione dà, come frutto], il Senza superiore soltanto, senza perturbamento.

d) *Il sorgere delle sibilanti*[6]

[162*b*-65*a*] La volontà si presenta in tre modi diversi secondo che sia priva di oggetto oppure colorata dal voluto, il quale, in ragione della celerità e della fissità, [è di due specie]. Questo voluto [che, come si ricava da quanto è stato detto], si presenta, nella volontà, in tre modi diversi, non dischiuso, dischiudentesi e dischiuso, senza per questo divorziare dalla sua natura, estrinsecatosi in forza del suo proprio calore[7] – cioè a dire dell'autonoma spinta della sua libertà –, si converte rapidamente nelle tre sibilanti ś, ṣ, s.[8]

1. Lett. «interiori». Il significato di *antaḥstha* è in realtà «intermedio» (fra le vocali e le consonanti). Si veda Allen, 1953, p. 29.

2. Il termine *antaḥstha* è qui fatto derivare non più da *antar*, «interiormente», ma da *anta*, «fine», estremità. Esse in tal senso rappresentano una specie di appendice della volontà. Si veda anche Torella, 1979b, p. 75 e nota 20.

3. La vocale I (non perturbata) o Ī (perturbata) combinandosi insieme danno sempre la vocale Ī (perturbata).

4. Secondo la grammatica di Pāṇini (VI, I, 94-97) non sempre A + A (o Ā) dà Ā, ma talvolta l'A, risultato di quest'unione, rimane breve (così, p. es., in *sīmantaḥ*, da *sīmā* + *antaḥ*; in *pacanti*, da *paca* + *anti*, ecc.).

5. È dunque Ā.

6. Lett. «calde», «fumanti» (*ūṣman*). Lettera «calda», oltre le tre sibilanti, è anche H, su cui si veda sotto, III, 179. Sul termine *ūṣman*, si veda Allen, 1953, pp. 26-27.

7. Si veda la nota precedente.

8. Il fonema ś è palatale, ṣ è linguale e s è dentale.

[165b-66a] Tale la ragione per cui in questo fonema s risplende chiaramente il tutto.[1] Dagli *yogin* esso è chiamato col nome di «ambrosia», di «sede suprema».

[166b-67] Quest'ambrosia suprema risplende nei gemiti amorosi (*sītkara*) al principio, alla fine e alla cessazione del perturbamento, nel piacere (*sukha*), nell'essere (*sadbhāva*), nel compenetrarsi (*samāveśa*), nel perfetto raccoglimento (*samādhi*). I savi dicono di essa che è il *brahman* supremo, indiviso.[2]

[168-69] Nel *Kulagahvaratantra* (il cui nome ben conviene al fatto, all'unità indissolubile, dico, di Śiva e della Potenza)[3] il Signore stesso ha detto così: «Per amor tuo, ho esposto la "realtà veleno",[4] il "privo di vocali", com'è anche chiamato, che ricorda, nell'aspetto, la cavità del becco del corvo,[5] indipendente da contemplazione e concentrazione».

[170-72a] La «realtà desiderio» (*kāma*)[6] nella sua pienezza viene sperimentata nell'unione sessuale, e così pure la realtà ambrosia del «veleno», una volta che l'anima minimale si è liberata dalla sua condizione di offuscamento. Il «veleno» (*viṣa*), che è una potenza pervasiva, offusca infatti la luce [innata] dell'anima,[7] la quale perde la sua pervasività. Di esso [seme del cuore] c'è poi un'altra realtà, lo splendente *nirañjana*, cosiddetto perché da esso (*tasmāt*) si manifesta [poi] la realtà *sāñjana*, cioè il tutto, naturato di potenza d'azione.[8]

1. Il fonema s è il primo del *mantra* di Parā o «seme del cuore», su cui si veda XXX, 27-28*a* e l'Introduzione, p. LXXI.

2. Si veda anche sotto, IV, 186*b*-89*a*.

3. Secondo una stanza del *Kulagahvaratantra* stesso, citata da J, *kula* significa potenza e *gahvara* Śiva.

4. Si veda VBh, 68. Nel PH (p. 43) *viṣa* (fatto derivare da *viṣ-* nel senso di *vyāp-*, «pervadere»; si veda anche la *Sekoddeśaṭīkā* alla st. 120, in Gnoli-Orofino, 1994, p. 338) è messo in relazione con l'espansione ed effusione (*vikāsa*, *prasara*), e *agni* con la contrazione (*saṃkoca*).

5. Si veda sotto, XXXII, 47*b*, e il commento di J.

6. La «realtà desiderio» è l'emissione, ḥ. Si veda sopra, III, 143.

7. L'innata, illimitata capacità di conoscenza e di azione propria dell'anima è offuscata da *māyā*, la potenza offuscatrice di Parameśvara. Il «veleno», onnipervasivo come *māyā*, ha quindi due aspetti: con l'uno offusca e con l'altro illumina. La parola *viṣa* è fatta tradizionalmente derivare da *viṣ-*, usato nel senso di «pervadere». Il medesimo dicasi per *viṣuvat*, si veda sotto, VI, 206*b*-207*a*. Sul valore simbolico del termine *viṣa*, si veda Silburn, 1961, pp. 46-47, 109-11.

8. La stanza è difficile e ho seguito nella traduzione l'interpretazione di J. Se non erro, per «naturato di potenza d'azione» bisogna intendere «generato dalla potenza d'azione», la quale, in quanto incondizionata (si veda sopra, p. 62, nota 5), si identifica col piano incondizionato. Nel fonema s (chiamato da J col nome di *amṛtabīja*) sono ravvisabili tre aspetti o realtà, *kāmatattva*, *viṣatattva* e *nirañjanatattva*, messi in relazione con le potenze di volontà, conoscenza e azione rispettivamente.

[172*b*-73*a*] Il «desiderio» è la volontà, il «veleno» è la conoscenza, la divina potenza di azione è l'incondizionata realtà. Chi si compenetra in questa triade diventa Śiva, Bhairava stesso.

[173*b*-74] I nostri maestri hanno detto che bisogna di continuo sforzarsi di entrare saldamente in questa [realtà].[1] Non c'è spirito maligno, né veleno, né demone (*graha*) [che possa più offendere] chi è entrato nella realtà «veleno», ma ciò che in lui risplende, per virtù di concentrazione (*bhāvanayā*), è solo l'idea «Io».

[175-78] Ma – dirà qui alcuno – tu hai detto [in più luoghi][2] che dai cosiddetti fonemi sterili nascono [altri fonemi]; com'è dunque che sono sterili? No, io rispondo, [questi fonemi] non nascono affatto da quelli sterili. L'elemento generatore, infatti, è qui costituito soltanto dall'anzidetta volontà, la quale risiede dentro di essi. Questa, [colorata dai precedenti fonemi],[3] genera i suoi speciali prodotti, contenuti dentro di sé. Dal voluto,[4] presente nella volontà come causa di colorazione, non procede alcunché, se non forse una certa impurità che rappresenta il suo stesso corpo.[5] I cosiddetti fonemi sterili sono considerati come un composto (*samudāya*) costituito dalla volontà in unione con la colorazione del conoscibile – in quanto non sono capaci di perturbare né sono ricettacolo di perturbamento.[6]

[179] Questi quattro fonemi sono chiamati da Bhairava, l'immacolato, col nome di «caldi» (*ūṣman*),[7] in quanto manifestati per virtù del suo intimo calore.

e) *Il cinquantesimo fonema* KṢ

[180-81*a*] Tutti i vari fonemi da K a H sono chiamati dai savi col nome di ricettacolo di perturbamento. In virtù dell'unione d'una matrice con un'altra matrice si ottiene un altro perturbamento. Il cinquantesimo fonema KṢ è stato immaginato appunto per esemplificare questo fenomeno.

1. Nella realtà «veleno», che rappresenta il fonema S.
2. Si veda sopra, III, 151*b*-52*a*; 155; 162, ecc.
3. Si veda la nota precedente.
4. Ovvero dal fonema Ṛ.
5. Il composto *tadvapus* è interpretato da J come *icchāyā vapus* (vol. II, p. 175).
6. Cioè: poiché non sono né semi né matrici. Si veda sopra, III, 78-81.
7. Si veda sopra, III, 162*b*-65*a*. I quattro fonemi in questione sono le tre sibilanti e l'aspirata H, cui si è accennato sopra, III, 142.

[181*b*-83*a*] Queste due tetradi[1] che si aggiungono ai precedenti venticinque fonemi [da K a M] sono rispettivamente connesse con la differenziazione e con la non differenziazione. Nella prima, precisamente, si esprime un differenziarsi della coscienza, e nella seconda un ritorno della differenziazione nella non differenziazione.

[183*b*-84*a*] Tutto quest'insieme di fonemi, prima del suo divenire manifesto, è materiato così da vocali. Tale la ragione per cui essi sono chiamati consonanti (*vyañjana*),[2] ché essi sono in verità animati dalle vocali.[3]

[184*b*-86*a*] Le vocali più importanti in tutta questa sequela di fonemi sono qui sei solamente. Queste vocali principali sono le cosiddette sei dee, identiche, a loro volta, ai raggi del sole. Ma visto che dentro i raggi solari risiedono le parti della luna, ecco che le tre [vocali] lunghe hanno chiaramente una natura lunare.

[186*b*-88*a*] La luna non è cosa diversa [dal sole], il fruibile non è altra cosa dal fruitore, [ma in realtà v'è una cosa] soltanto, il fruitore, che si presenta in due modi, come fruitore e come fruibile. Prendiamo, per esempio, un vaso. La conoscibilità[4] non è sua proprietà, bensì proprietà del soggetto conoscente. La fruibilità del vaso non è dunque altro che il suo immergersi nel soggetto conoscente.

[188*b*-89*a*] Il Senza superiore, convertitosi in coppia (*saṃghaṭṭarūpatāṃ prāptaṃ*) in virtù dei suoi due aspetti di cogitato e di cogitante, diventa [così] fruibile.[5] Il medesimo dicasi della volontà e via dicendo.

[189*b*-90*a*] Quando la volontà, ecc. diventano realtà fruibile rispetto al Senza superiore e alla beatitudine, allora si ha la nascita dei dittonghi, che si dice essere naturata del soggetto fruitore.[6]

[190*b*-91*a*] Il fruitore è in senso assoluto soltanto il Dio, materiato di Senza superiore [A] e di beatitudine [Ā]. La volontà, ecc. sono fruibili soltanto, e perciò appunto hanno la condizione di potenza.[7]

1. La tetrade delle semivocali e quella delle sibilanti.

2. Lett. «manifestazioni».

3. Le consonanti, impronunciabili senza le vocali, sono come tali manifestate da queste ultime.

4. J commenta il termine *bhogyatva* («fruibilità») con *jñeyatva* («conoscibilità»).

5. Vale a dire: diventa Ā.

6. Nei dittonghi predomina la natura del soggetto fruitore (A, Ā). Le vocali I e U sono in essi in posizione subordinata. Nel caso contrario si ha la nascita non dei dittonghi, ma delle semiconsonanti.

7. J cita il seguente verso del *Māṅgalaśāstra*: «Le sue potenze sono il mondo intero; colui che le possiede è il Signore».

[191*b*-92*a*] Se il fruibile riposa nel fruitore,[1] ciò che esiste realmente è allora, in tutta evidenza, il fruitore soltanto. Delle sei, l'essenza è dunque la triade costituita dall'intelligenza [A], dalla volontà [I] e dallo schiudersi [U].

[192*b*-94*a*] Questa triade, come dicono alcuni, è il supremo fulgore di Bhairava, la potenza di Parameśvara in tutta la sua pienezza. Visto che il tutto è da essa abbracciato, è dunque sufficiente venerare essa soltanto perché questa venerazione si riversi su chi è privo di ogni limitazione, sul possessore di tutte le potenze.

[194*b*-95*a*] L'estensione della sua maestà, neppure ciò può esser di Lui definito. Chi può limitare [e fissare] il numero delle Sue potenze, di Lui, dico, le cui potenze sono illimitate?

[195*b*-96*a*] Il Dio senza superiore [tale dunque la verità], grazie all'unione con la potenza d'emissione, dovuta alla sua libertà senza superiore, si converte nel tutto.

[196*b*-97] Maheśvara, così, pur nella pienezza delle sue potenze, costituite dalle [dette] cinquanta cogitazioni, resta unico, essenziato di pensare. Tutte le altre potenze sono comprese nelle precedenti.[2] La stessa Dea costituita dagli ottantuno *pada* sarà da noi ridotta ai cinquanta detti fonemi.[3]

[198-200*a*] Dove [il tutto] sia materiato d'una sola cogitazione, si ha Bhairava, l'insieme dei suoni (*śabdarāśi*), e dove sia adombrato dal pensabile (*āmṛśya*), si ha la potenza, la Mātṛkā.[4] Questa potenza, grazie a un'unione con l'insieme dei suoni, si converte poi nella Mālinī, nella quale le matrici sono mescolate [con i semi].[5] Dove poi il cogitare sia, come prima,[6] ripartito in nove, [la Dea] è naturata delle nove classi a una a una.[7] Quando infine s'afferma un pensare [che tocca i fonemi] singolarmente, la Dea è costituita da cinquanta [potenze].

1. Né esiste indipendentemente da lui.

2. Le potenze di Parameśvara sono, come abbiamo visto, illimitate. Esse sono costituite dal congiungersi e separarsi dei fonemi alfabetici, che formano le varie parole.

3. Sulla divisione in ottantuno *pada*, si veda sotto, VI, 225*b* sgg.

4. La Mātṛkā è l'ordine alfabetico normale. Si veda sotto, XV, 116*b*-20.

5. Sulla Mālinī, si veda sotto, XV, 121-45.

6. Durante la precedente esposizione dello sviluppo alfabetico.

7. Le classi sono: 1) vocali, 2) gutturali, 3) palatali, 4) linguali, 5) dentali, 6) labiali, 7) semivocali, 8) spiranti e 9) il fonema KṢ. Le classi 2, 3, 4, 5 e 6 comprendono anche le nasali omorganiche.

III. LA NON SEPARAZIONE DELLE DETTE COGITAZIONI DAI «MANTRA», ECC. («MANTRĀDYABHINNARŪPATVA»)

a) *Generalità*

[200*b*-201*a*] Śiva, che, pervaso così di suono (*nāda*), è perciò materiato di pensiero,[1] [Śiva], il quale si manifesta come padre e madre allo stesso tempo, è il creatore del tutto.

[201*b*-202*a*] Quest'emissione essenziata dalla potenza (*śākta*) riprende poi, in forma di *bindu* di Śiva (*śivabindutayā*), carica dell'infinito tutto in essa raccolto, [riprende, dico], la natura del Senza superiore.

[202*b*-204*a*] Il cogitare [da noi] applicato al sé del Signore, il quale ha, per intima essenza, il tutto illimitato, non è, [secondo i Maestri], caratterizzato dalla presenza della dualità. Questo cogitare applicato alla natura del Signore, essenziato dalla non dualità di Śiva e della Potenza, cioè del Senza superiore e dell'emissione, è, perché pieno di tutte le cose, chiamato col nome di Io.[2]

[204*b*-205] Quest'effondersi naturato di potenza, che trae inizio dal Senza superiore [A] e ha come fine il fonema H, e che, come tale, comprende dentro di sé l'intero tutto,[3] si risolve infine nel Senza superiore.

[205*a*-208*a*] Il tutto riposa perciò nell'interno della potenza, questa nel piano senza superiore, e questo nell'interno della potenza.[4] Tale il vero senso dell'incapsulazione (*saṃpuṭīkṛti*) menzionata dal Signore nella *Parātrīśikā*, dove si parla appunto di un'incapsulazione della potenza.[5] Il tutto risplende infatti nella coscienza e quivi,

1. Si veda VP, I, 124-25 e commento. Si veda anche sopra, l'Introduzione, pp. XLV-XLVII.

2. Nella st. 204*a* leggo e traduco *'dvaya-* per *dvaya-*, come legge e spiega J. La mia interpretazione trova conferma nella BV, vol. II, p. 309, secondo cui l'idea Io è duplice, pura o impura. Quella pura, priva di dualità, di controparte, è applicata al vero sé, a Śiva, mentre quella impura ha come oggetto il soggetto conoscente nel corpo, nella psiche, ecc.

3. I fonemi (e in certi casi, anche le radici e i nomi), in base a una famosa regola grammaticale, il *pratyāhāra* o «comprensione», possono, per brevità, non essere citati partitamente, ma «compresi» menzionando il primo e l'ultimo di essi. La regola del *pratyāhāra* è qui applicata da Abhinavagupta alla parola AHAṂ, «io», i cui due fonemi A e H sono dunque inclusivi di tutti gli altri 48.

4. Si veda sopra, II, 32.

5. Le stanze della PT cui Abhinavagupta si riferisce sono le stt. 29-32*a*, dove si descrive il rito d'adorazione o sacrificio vero e proprio: [29] «Per mezzo dei fiori benedetti coi quattro stati conviene foggiar mentalmente il seggio. Ivi l'eroe deve sacrificare all'emissione, e da capo al seggio. [30-31*a*] Racchiusa così l'emissione, deve poi eseguire il sacrificio, e cioè sacrificare alla Dea, alla grande, pienissima com'è

[nello stesso tutto], la coscienza. Questi tre termini, accoppiandosi e fondendosi, formano l'unica, suprema natura di Bhairava, essenziata dall'Io.

[208*b*-10] Questa potenza d'emissione propria del Signore è presente e operante in tutte le cose (*sarvatra*) nel modo che segue. Essa e non altro è la fonte di tutte le varie sensazioni di piacere, estetiche e ordinarie. La vibrazione (*spandamānatā*), infatti, che, cessato lo stato di indifferenza (*mādhyasthya*), si avverte nel cuore all'udire un canto melodioso o al sentire un profumo di sandalo, ecc., non è altro che un'espressione della potenza di beatitudine. Gli uomini sono sensibili (*sahṛdaya*) grazie ad essa.[1]

[211-14] [L'emissione è poi di tre specie]. La prima di esse, quella «minimale» (*āṇava*), tecnicamente chiamata col nome di «riposo nella mente [limitata]» (*cittaviśrānti*), consiste nell'emissione di tutte le nostre azioni nel fuoco [che brucia] la vacuità.[2] La susseguente

di tutte le cose, fregiata di tutte le membra, benedetta col *mantra* ventisette volte. [31*b*-32*a*] Quivi giova ben venerarla con fiori odorosi, giusta il proprio potere, adorarla con somma devozione e offrire il proprio sé».
Il seggio o trono è, letteralmente, la base o piedistallo su cui poggia la divinità e, simbolicamente, è il tutto, immaginato come supporto, sostegno (*ādhāra*) della divinità adorata, da esso sostenuta (*ādheya*). Ma cos'è il tutto? Il tutto è qui costituito dai primi due fonemi del *mantra* del cuore, SAUḤ, che abbracciano tutti i trentasei princìpi; e la divinità adorata – la coscienza, la potenza di emissione (*sṛṣṭi*), la stessa libertà e creatività divina che si esprime attraverso i vari suoni dell'alfabeto – è Ḥ, il terzo fonema del *mantra*. Il sacrificio, in questo senso, è costituito dalla contemplazione e adorazione ivi (*tatra*), nel sostegno o seggio, cioè nel tutto (AU), della coscienza o emissione AḤ, e, inversamente, dalla contemplazione e adorazione del sostegno (il tutto, AU), nella coscienza o emissione AḤ. La coscienza, che prima era il sostenuto, o *ādheya*, si converte in tal modo in sostegno, o *ādhāra*. Il «racchiudimento» o l'«incapsulazione», *saṃpuṭīkaraṇa*, della coscienza consiste nel fatto che in tal maniera – visto cioè che la coscienza da sostenuto è così divenuta sostegno – essa è racchiusa, coperta, in tutti i suoi vari aspetti, dal tutto, ora da lei sostenuto, allo stesso modo che il tutto nei suoi vari elementi (princìpi, ecc.), ciascuno per sé e tutti insieme, era prima racchiuso e coperto da essa. Questa meditazione, osserva Abhinavagupta, non ha altro fine che quello di rafforzare l'idea che il nostro io, la coscienza, risiede nel tutto, è sostanziata dal tutto e, nel medesimo tempo, che il tutto posa sulla coscienza, è materiato da essa (MVV, I, 908 sgg.). Lo stesso concetto, egli osserva, è espresso, con altre parole, nella BhG (VI, 31), dove si dice: «Chi vede me in tutte le cose e tutto vede in me, io non sono perduto per lui, egli non è perduto per me». L'officiante, dopo questa meditazione, deve sacrificare alla Dea. Questa, secondo Abhinavagupta, è l'emissione stessa – la sedicesima vocale – che, considerata nei suoi due aspetti, trascendente e immanente, si converte in una specie di diciassettesima vocalità, identificata col Senza superiore. Sul «racchiudimento», si veda, oltre alla PTLV e al MVV già citati, anche il PTV, p. 262, e il TS, p. 200.

1. Si veda su tutto ciò PTV, pp. 45-51. Il termine *sahṛdaya*, alla lettera «dotato di cuore», designa le persone esteticamente o religiosamente sensibili: si veda su di esso Gnoli, 1968, pp. XLIII-IV.

2. Diversamente da J, intendo *visṛjya* come un gerundivo che regge *sakalam*, ecc. Il fuoco della vacuità, secondo J, è il fuoco dissolutore della vacuità e quindi l'insorgere della vita ordinaria, del *saṃsāra*.

emissione potenziata (*śākta*), chiamata col nome di «risveglio della mente [limitata]» (*cittasaṃbodha*), consiste in questo, che le cose viste, udite, ecc. tendono a immergersi nella coscienza di sé (*svasaṃvid*). In virtù quindi dell'unirsi di queste cose così tendenti [verso la coscienza], del loro saldo affermarsi nel cuore e di una penetrazione (*āveśa*) in tutta pienezza (*pūrṇatayā*) in Śiva, dovuta al dissolvimento della mente limitata, in virtù, dico, del dissolversi di ogni possibile (*saṃbhāvya*) limitatezza dovuta a qualche tensione futura, presente ancora nei casi precedenti,[1] si ha l'emissione suprema, «divina» (*śāmbhava*), chiamata col nome di «dissolvimento della mente [limitata]» (*cittapralaya*).

[215-19] Queste tre emissioni sono descritte [in modo non dissimile anche] nel *Tattvarakṣāvidhāna*:[2] «Nel mezzo del ricettacolo del loto del cuore si verifica l'unione (*saṃghaṭṭa*) [della mente e del pensabile]. [Quest'unione], caratterizzata da un riposo nella mente [limitata], è chiamata col nome di "ultima emissione". La seconda emissione è caratterizzata dal risveglio della mente [limitata]. In essa appare, unificato, tutto l'universo, con gli esseri mobili e immobili. [Di tale emissione vi sono poi due specie, nel senso che] quando è sia pure parzialmente limitata dalla differenziazione percettore-percepibile, è chiamata col nome di "organata" (*sakala*), e quando è unita a Śiva, "disorganata" (*niṣkala*). La terza emissione, caratterizzata dal dissolversi della mente [limitata], è essenziata da una percezione pienissima (*saṃpūrṇagrahaṇa*) dovuta all'interruzione (*vicchitti*) della coppia percepibile-percettore, ed è naturata di unificazione (*ekībhāva*), sottile, materiata di conoscere (*vijñāna*), riposata nel sé (*ātmanirvṛta*)».

[220-25] Questo stesso argomento è stato descritto anche nel *Siddhayogīśvarīmata*: «Il seme [di tutto] è qui la *kuṇḍalinī*, il principio vitale delle cose, materiata di coscienza. Da essa nasce la triade dello stabile (*dhruva*),[3] della volontà e dello schiudersi, e da questa [triade] poi gli altri fonemi. Dal fonema A nasce Ā, e così via, *mutatis mutandis*, per gli altri fonemi. L'ultima vocale è l'emissione, da cui nascono tutte le consonanti, da K a S. Il *bindu*, di cui esistono cinque aspetti – fuori, dentro, nel cuore, nel suono (*nāda*), nel piano supremo –,[4] e che pervade il corpo dal cuore al capo, non è al-

1. Nell'emissione «potenziata», ecc.
2. Si veda anche sotto, XXIX, 141.
3. Il Senza superiore, A.
4. Le stanze del SYM sono citate da J: «[Un *bindu*] è esteriore, il secondo interiore, il terzo è essenziato del cuore, il quarto del *nāda* e il quinto è essenziato del supremo. Il *bindu*, in questo senso, è quintuplice, presente nel cuore, nella gola, nella fronte, all'estremità del naso e nello *dvādaśānta* e, perciò appunto, onnipervadente».

tro che una espressione di quest'emissione. Gli stessi *mantra*, se privi del primo e dell'ultimo fonema,[1] sono [privi di ogni effetto, così] come le nuvole d'autunno. Questa conoscenza del primo e dell'ultimo fonema è la principale caratteristica del maestro. Colui che l'intende è degno d'adorazione al pari di me, è Bhairava stesso, essenziato di divinità. [Il maestro], vedendo quindi che ogni verso, stanza, ecc., è unito al primo e all'ultimo fonema, li vede tutti come *mantra*».

[226-31][2] La potenza di emissione è, come si è visto, la causa del tutto. Questa concezione è stata diffusamente dichiarata da Parameśvara anche nell'*Aitareyopaniṣad*. Il seme rosseggiante è il fuoco, la sua energia ha come corpo il sole e la luna. Il *brahman* supremo, A, sorge dalla loro unione. La forza suprema di questo stesso [*brahman*] è costituita dai suoni, dalle sensazioni tattili e dai sapori, fruibili e materiati di cibo, naturati dei cinque elementi grossi. Anche un suono melodioso è infatti alimentatore di energia: la quale energia è invero [universalmente] considerata pura, suprema, desiderosa di emettersi.[3] Quest'energia è la forza (*bala*), il vigore (*ojas*), i soffi vitali, la bellezza (*kāntatā*). Da quest'energia derivano le creature, queste sono dette essere l'energia[4] delle azioni sacrificali, ecc., queste della pioggia, questa delle erbe, queste dell'energia,[5] questa delle creature. E l'emissione, in tal modo, è onniforme.

[232-33] Quest'emissione è chiamata «insieme dei suoni» (*śabda-*

1. A e H, quanto a dire dell'Io (*aham*): si veda sopra, III, 202*b*-208*a*.

2. Le seguenti stt. 227-31 sono una parafrasi, alquanto libera, di alcuni passi dell'*Aitareyāraṇyaka*. I passi relativi, citati da J, sono i seguenti: «Questo seme è ardore (*tejas*) derivante da tutte le membra ed egli così porta un sé nel suo sé» (II, 5); «Il sangue nella donna è la forma di Agni, e quindi giova non disprezzarlo. Il seme dell'uomo è la forma di Āditya, e quindi giova non disprezzarlo» (II, 3, 7); «Il fonema AḤ è il *brahman*, e in esso è contenuto l'Io» (II, 3, 8); «Colui che conosce se stesso come il quintuplice inno, da cui tutto ciò sorge, costui è un savio. La terra, l'aria, l'etere, l'acqua, la luce sono il sé, il quintuplice inno. Da lui tutto sorge, in lui tutto si risolve. Chi conosce ciò è un rifugio per i suoi amici. A colui che conosce il cibo e il mangiatore, nasce un mangiatore e il cibo è suo. Il cibo è l'acqua e la terra, ché di essi sono i cibi composti» (II, 3, 1); «Egli è la vita, il respiro, l'essere e il non essere ... Egli è la morte e l'immortalità [l'ambrosia]» (II, 1, 8); «Questo [sé] è il *brahman*, Indra, Prajāpati, tutti gli dèi, i cinque elementi grossi» (II, 6, 1); «Vien quindi l'emissione del seme. Il seme di Prajāpati sono gli dèi. Il seme degli dèi è la pioggia. Il seme della pioggia sono le erbe. Il seme delle erbe è il cibo. Il seme del cibo è il seme. Il seme del seme sono le creature. Il seme delle creature è il cuore. Il seme del cuore è la mente. Il seme della mente è la parola. Il seme della parola è l'azione. L'azione compiuta è l'uomo, la sede del *brahman*» (II, 1, 3). La migliore edizione e traduzione dell'*Aitareyāraṇyaka* è quella di Keith, 1909.

3. Si veda sopra, III, 208*b*-10 e nota.

4. Ossia la causa (J).

5. Il seme maschile e femminile.

rāśi), è chiamata Mātṛkā, e, per il mescolamento degli elementi perturbati e perturbatori, prende anche l'aspetto e il nome di Mālinī.[1] Bella del sorgere dell'emissione, dovuta all'unione di seme e matrice, la Mālinī, la suprema potenza, è descritta come onniforme (*viśvarūpiṇī*).

b) *La voce Veggente, la voce Mezzana e la voce Corporea*[2]

[234-36] Questa [potenza], la quale è in realtà una soltanto, suprema, dissolvitrice del tempo (*kālakarṣiṇī*),[3] unendosi con l'altra differenziazione, quella di possessore di potenza, assume lo stato di coppia (*yāmala*). La molteplicità (*vibhāga*) è manifestata dal cogitare pienissimo, materiato di Io, insito in questa coppia, in forza della sua intrinseca libertà. Nella manifestazione della molteplicità, esso si presenta come provvisto di tre corpi diversi, chiamati coi nomi di Veggente, di Mezzana e di Corporea.

[237-41*a*] La natura di ciascuna di queste tre voci si divide a sua volta in tre, grossa, sottile e suprema. La Veggente grossa è, a questo proposito, la voce materiata di suono (*nāda*) costituita da un piacevole insieme di note musicali (*svara*), e priva di fonemi distinti. La soavità (*mādhurya*) è una potenza che consiste semplicemente nell'indistinzione [dei fonemi]. La piena evidenza, generata dal contatto degli organi vocali, dei soffi, ecc., è aspra all'orecchio. Chi è perciò immerso in questa voce, materiata di suono, vicina alla coscienza e ad essa affine, si identifica in breve tempo, grazie appunto a tale affinità, con la coscienza. Coloro che non si identificano con essa, coloro che non riescono a ottenere un'eclissi del corpo, ecc., ed eclissata hanno invece la coscienza, sono noti col nome di «privi di cuore».[4]

[241*b*-44*a*] La Mezzana grossa consiste nel suono (*dhvani*) che si ode in un tamburo e in altri strumenti musicali. Tale suono è insieme evidente e non evidente. Una parte di non distinzione è presente poi anche nella Mezzana, sicché anch'essa attrae a sé [le persone sensibili]. Essa, in altre parole, è seducente (*surañjaka*) quando e nella misura in cui è costituita da suoni (*svara*) privi di distinzione. La non distinzione, infatti, è palesemente fonte di piacere. Ognuno

1. Sulla disposizione dei fonemi nella Mālinī, si veda sotto, XV, 121-25*a*.
2. Si veda su questi tre gradi della parola l'Introduzione, p. LIV.
3. Kālakarṣiṇī è un'ipostasi della potenza suprema, Parā: sulla sua forma mantrica, si veda sotto, XXX, 27-28*a*.
4. Si veda sopra, III, 208*b*-10 nota.

trova soddisfazione nella musica costituita da suoni immanifesti (*avyakta*), propria delle [varie] modulazioni ritmiche (*tālapāṭha*).[1]

[244*b*-45*a*] La Corporea grossa è quella che genera i fonemi evidenti, e i cui prodotti sono tutte le varie frasi, ecc.

[245*b*-47*a*] Queste Veggente, Mezzana e Corporea in forma grossa sono precedute ciascuna da una [speciale] intenzione (*anusaṃdhāna*). Queste tre intenzioni – «modulerò note», «suonerò dolcemente [strumenti musicali]», «proferirò parole» – sono le cosiddette Veggente, ecc., in forma sottile. Queste tre distinte intenzioni sono infatti chiaramente percepite.[2]

[247*b*-50*a*] [La triade] incondizionata che precede queste tre [intenzioni] è la triade suprema, dov'è insito Śiva, materiato di suprema coscienza. [I princìpi responsabili] del manifestarsi della [detta] distinzione sono poi le sue tre principali potenze, ossia la Senza superiore [A] che, com'è detto [nelle scritture], equivale alla Suprema, la volontà [I], corrispondente alla Suprema-Infima, e lo schiudersi [U], equivalente all'Infima. Dal perturbarsi di queste potenze derivano le sei coscienze anzidette,[3] immacolate.

[250*b*-51*a*] Dal vicendevole compenetrarsi di queste [potenze] – consistente, come si è detto, nella potenza d'azione – derivano poi le dodici coscienze sopra elencate,[4] nelle quali si conchiude il tutto.

[251*b*-52*a*] Queste dodici potenze sono la principale ruota di potenze del Dio degli dèi. Grazie ad essa, il Dio degli dèi si presenta nella pienezza delle sue potenze, in forma di Bhairava.

[252*b*-53*a*] [Queste dodici potenze] sono chiamate in talune scritture col nome di Kālikā, dovuto a questo, che sono materiate di cogitare, che lanciano, ossia emettono, che calcolano e conoscono.[5]

[253*b*-54*a*] «Nel mezzo» così è detto anche nel *Trikasāra* «giova adorare la Suprema, monosillabica,[6] manifestantesi in forma di Bhairava, di sé, circondata dalle dodici *yoginī*».[7]

[254*b*-57*a*] Da queste [dodici *yoginī*] e non altro nascono poi tut-

1. Queste «modulazioni ritmiche», spiega J, sono il *cañcuputa*, ecc., su cui si veda Daniélou-Bhatt, 1959, vol. I, p. 151.

2. Esse, cioè, sono chiaramente attestate dalla nostra propria esperienza.

3. A, I, U, Ā, Ī e Ū: si veda sopra, III, 65 sgg.

4. Tutte le vocali, ad eccezione dei cosiddetti fonemi neutri Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḹ.

5. Sui vari significati attribuiti al tema *kal-* (da cui sono fatti derivare i termini Kālikā, Kālī, ecc.), si veda sotto, IV, 173*b*-75.

6. La forma mantrica della Suprema è, come si è accennato, il *mantra* monosillabico SAUḤ: si veda sotto, XXX, 27-28*a*.

7. Si veda sotto, IV, 122*b*-80*a*.

te le varie ruote delle potenze, da quella di un raggio a quelle di sessantaquattro e di mille raggi. Di queste [potenze] poi, secondo i loro diversi compiti, sono nella scrittura insegnati diversi nomi e riti di adorazione, secondo che si manifestino in dualità, non dualità o commistamente.[1] Tutto ciò è stato diffusamente esposto nel *Triśirobhairavatantra* e qui ci asteniamo dal riferirlo, per paura di dilungarci troppo e perché privo di utilità al nostro proposito.

[257*b*-59*a*] Queste [potenze], nella loro forma pura, immacolata, sono note col nome di Aghorā, e generando le potenze Ghorā e Ghoratarā prendono poi la loro natura. L'emissione, il mantenimento, il riassorbimento e lo stato che trascende queste tre condizioni (*upādhi*)[2] sono presieduti anch'essi da queste potenze, che si dividono così in molteplici aspetti.

[259*b*-61] Questo stato trascendente le condizioni è, come dicono i Maestri, di due specie, quanto a dire determinato dal non manifestarsi delle condizioni oppure dalla scomparsa di esse. Questa scomparsa può svolgersi a sua volta in due maniere, ossia in un modo regolare e tranquillo[3] o attraverso una digestione violenta (*haṭhapākakrameṇa*). [Questo modo violento] è caratterizzato da un gran gusto di divorare e da un fuoco ininterrottamente fiammeggiante. La scomparsa così ottenuta – la terza –[4] brucia il combustibile della differenziazione ed è quindi, più dell'altra, degno oggetto di insegnamento.

[262] *Tutte le cose sono con violenza gettate nel fuoco divampante nello stomaco della nostra propria coscienza, e quivi stando abbandonano ogni differenziazione, alimentandolo della loro propria potenza.*

[263-64] Non appena la natura differenziata delle cose è stata dissolta da questa digestione violenta, ecco che il tutto di cui s'alimentano le dee della coscienza diventa ambrosia. Queste dee, una volta saziate, si fondono in identità con Bhairava, l'etere della coscienza, il Dio, riposato com'è nel cuore e in nient'altro, pienissimo.

[265] [Queste potenze], in tal guisa, nonostante siano di là da ogni differenziazione, si manifestano tuttavia in modi molteplici, determinati dai loro speciali compiti, operazioni, denominazioni e riti d'adorazione.

[266-67*a*] Secondo poi come si raccolgono o dischiudono, queste

1. Si veda su tutto ciò anche sopra, I, 115.
2. Ovvero lo stato *anākhya* (J); si veda sotto, XI, 89 e p. 284, nota 1; XXIX, 57.
3. La routine normale, caratterizzata dai vari riti iniziatici, ecc.
4. Quella che si ha attraverso una digestione violenta. La prima, se così si può dire, è quella dovuta al non manifestarsi delle condizioni.

dee si presentano in modi diversi, come una, due, tre, quattro, cinque, sei, sette, otto, nove, dieci, undici, dodici, tredici, sedici, diciotto e via discorrendo.

[267*b*] Ma basta con tutte queste divagazioni! D'ora innanzi tratteremo del tema principale.

c) *Conclusione. Il tutto è un'immagine riflessa nello specchio della coscienza*

[268-70] Colui al quale tutto questo vario spiegarsi delle cose appare come un'immagine riflessa nella coscienza, costui è invero signore del tutto! Caratterizzato (*mudrita*) dal mezzo «divino» è così colui, e non altri, nel quale [appare] tale cogitare indefettibile e non discorsivo (*avikalpa*). Quale poi sia questo cogitare [basato sull']iità in tutta la sua pienezza, è stato da noi già discusso in precedenza. Tutte le altre cose – *mantra*, *mudrā*, atti rituali e d'adorazione – non svolgono [qui] ufficio alcuno.

[271-73] Chi ripetutamente mette in atto tale non discorsiva (*nirvikalpa*) compenetrazione, raggiunge la condizione di Bhairava, la quale è sinonimo della liberazione in vita. La liberazione in vita si prende in effetto a considerare da questo stadio in poi, dove, sia pure *in nuce* (*sūtraṇayāpi*), la distinzione tra fine e mezzo è tuttavia presente. Nel capitolo precedente non c'era invece traccia alcuna di differenziazione. Nello stadio privo di mezzi chi, di grazia, è dunque liberato, e come, e da che cosa?

[274-77] A questo cogitare non discorsivo (*nirvikalpa*), chiamato col nome di «mezzo divino», il savio ha poi da applicare le cinquanta differenziazioni sopra accennate.[1] Vedendo in effetto la terra riflessa nel suo proprio sé, di là da ogni rappresentazione differenziata (*avikalpena*), egli raggiunge la condizione di Bhairava. Lo stesso procedimento deve applicarsi anche agli altri princìpi, quali l'acqua, ecc.,[2] sino al principio supremo, superiore a ogni ostruzione (*āvaraṇa*), pervadente, libero, onnisciente, immaginato come Śiva. Vedendo [infatti] anche questo riflesso nello specchio non immaginato e nobile della coscienza, colui che è privo di rappresentazioni differenziate si identifica da se stesso con Bhairava.

[278-79] A quel modo che uno, vedendo dinanzi a sé, fuori da ogni rappresentazione differenziata, una qualche cosa rossa, ottie-

1. Si veda sopra, I, 186*b*-88*a*.

2. Sui trentasei princìpi, si veda l'Introduzione, pp. LXV sgg., e sotto, IX, 49*b* sgg. e X, 97*b* sgg.

ne infine, attraverso vari mezzi (*dvāra*),[1] la consapevolezza unica e priva di parti del suo essere – sia questo, per esempio, un vaso –, così uno, pensando il suo proprio sé, attraverso questa congerie di singoli princìpi, quali la terra, ecc., si illumina alla fine in tutta la sua pienezza.

[280-81] «Tutto ciò nasce da me, in me si riflette, tutto ciò è da me inseparato»: tali i tre aspetti di questo mezzo divino, nei quali sono presenti implicitamente l'emissione, il mantenimento e il riassorbimento, ché, come è stato detto nella *Spandakārikā*: «Ciò su cui tutto questo creato è fondato, ciò da cui esso esce fuori...».[2]

[282] Questa sola [sua proprietà][3] dichiara sufficientemente la suprema signoria della coscienza e l'essere essa materiata dal tutto. O che altra caratteristica può, di grazia, dirsi di essa?

[283-85] «Il tutto, io lo manifesto in me stesso, nell'etere della coscienza, io ne sono il creatore, io, materiato del tutto». Questa percezione è fonte di immedesimazione con Bhairava. «Tutti e sei i cammini (*adhvan*)[4] sono riflessi in me, io sono l'autore del loro mantenimento». Tale percezione fa sì che uno si connaturi con il tutto. «Il tutto si scioglie in me, in me naturato delle fiamme lingueggianti e indefettibili della coscienza grande». Così vedendo, si trova pace.

[286] Il fuoco che prorompe è questo, cioè a dire io sono Śiva e Śiva soltanto, colui che brucia la stanza di sogno dell'esistenza fenomenica con le sue infinite, variopinte, belle dimore.[5]

[287] *L'universo, in tutti i suoi molteplici aspetti, sorge da me, in me tuttavia riposa e, scomparso, non v'è essere alcuno che resti.*[6] *Colui perciò che veda l'emissione, il mantenimento e il riassorbimento così unificati, senza parti, questi risplende invero come immerso nel quarto stato.*[7]

[288] Alcuni soltanto, purificati da Parameśvara, riescono perciò ad aver fiducia in questo mezzo supremo, caratterizzato dalla divina non dualità.

[289-90*a*] Il bagno, il voto, la purificazione del corpo, la concentrazione, l'applicazione di *mantra*, la formazione dei cammini, i riti sa-

1. Il colore rosso, la rotondità, ecc., immaginati come parti (*aṃśa*) della cosa, che attraverso essi prende via via corpo e precisione.

2. SpK, I, 2: «... non è da nulla ostruito» così continua la stanza «e quindi non subisce in alcun posto mai limitazione».

3. L'essere la coscienza autrice dell'emissione, del mantenimento, ecc. è la principale caratteristica della coscienza.

4. Sui cammini, si veda l'Introduzione, pp. LXIV-LXV.

5. I vari mondi (*bhuvana*) (J). Questo stesso verso ricorre anche nel MVV, I, 1091.

6. Bensì la coscienza soltanto (J).

7. Sul quarto stato, si veda sotto, X, 227*b* sgg.

crificali, l'oblazione, la recitazione, l'assorbimento totale (*samādhi*) e qualsiasi altro mezzo differenziato si possa immaginare non trovano qui applicazione alcuna.

[290*b*-93] Il maestro che pratica questo mezzo è chiaramente in grado di favorire altri solo se il discepolo che gli si presenta è ad esso idoneo. Ma se questi non è idoneo e tuttavia, purificato della devozione a Śiva, cerca di propiziarsi un tale maestro, spinto dall'idea di ricevere tale favore in futuro, conviene allora che [il maestro] gli impartisca i vari riti iniziatici, ecc. a lui convenienti. Tutti i futuri riti di adorazione hanno infatti come fondamento questo [mezzo]. In ogni luogo si dice che il fine supremo, Śiva, consiste nell'essere essenziati di esso.

E così abbiamo esposto diffusamente questa suprema «divina» autocoscienza.

IV
IL MEZZO «POTENZIATO»

[1] *Diremo adesso dell'insieme dei mezzi potenziati, ordinati alla coscienza del supremo sé.*

I. LA PURIFICAZIONE DEL PENSIERO DIFFERENZIATO («VIKALPASAṂSKRIYĀ»)

[2-5] Chi voglia entrare nella natura divina (*pārameśvara*) di cui si è parlato nel precedente capitolo deve innanzitutto purificare speditamente il pensiero differenziato. Il pensiero differenziato, una volta purificato, genera, in effetto, un altro pensiero differenziato, di per sé purificato, questo un altro a sé simile, questo un altro ancora, e questo un altro dello stesso genere. La purità che si riscontra in queste quattro forme di pensiero differenziato è di intensità sempre maggiore, ossia non evidente, idonea all'evidenza, in atto di divenire evidente ed evidente. [In un quinto stadio essa] diventa poi ancora più evidente, per diventare infine evidentissima. In tutti questi momenti, dal primo in poi, si notano inoltre varie gradazioni intermedie.

[6-7] [Il risultato di questa purificazione è che] alla fine la coscienza, alimentata dal detto pensare evidentissimo e nobile, raggiunge un pensare immacolato e non differenziato. Perciò il fulgore bhairavico naturato di coscienza, in coloro che su di esso riflettono con sempre maggiore intensità, si manifesta alla fine in tutta la sua evidenza.

[8] Ma – dirà qui alcuno – come può la coscienza, soggetto attivo

di pensiero, di per sé naturata di pensiero, divenire oggetto di pensiero? Ché, qualora essa si creasse in tal forma, diverrebbe cosa insenziente.

[9-12] Si risponde: la coscienza di sé, com'è stato già rilevato,[1] è sì per sua propria natura piena [di tutte le cose], né in essa c'è alcunché da togliere o da aggiungere, sennonché accade questo, che per la sua paradossale attività, per la sua libertà immacolata, il Signore supremo si diverte a nascondere con straordinaria abilità se stesso. *Māyā* non è altro se non questo nascondimento di sé, operato dal Signore, nonostante la sua natura sia scoperta ed evidente; dalla quale [*māyā*] deriva la differenziazione che abbraccia tutte le cose. Il manifestarsi del Signore nelle forme [del tutto] è detto essere la dualità. Il cogitare di cui si è detto sopra serve a eliminare questa dualità.

II. LA VERA NATURA DEL RAGIONAMENTO («TARKATATTVA»)

[13] Le radici dell'albero della mala differenziazione sono recise dagli esperti – tale il nostro convincimento – mediante la spada del buon ragionamento, affilata al massimo.

[14] Tale ragionamento è dai savi chiamato col nome di realizzazione (*bhāvanā*), la quale è in grado di rendere evidente anche ciò che neppure immaginiamo, vera e propria vacca che manda ad effetto tutti i nostri desideri.[2]

[15-16] «Il ragionamento» così è detto nel *Mālinīvijaya*[3] «è il massimo membro dello yoga, poiché è quello da cui deriva la visione di ciò che si deve fuggire, ecc. Esso merita perciò di essere coltivato con ogni sforzo. La mente, fissata su di una strada da abbandonare a cagione del desiderio costrittore,[4] dev'essere, per mezzo del detto

1. J rimanda a sopra, II, 8 sgg.

2. La «realizzazione meditativa» (*bhāvanā*) è in ultima istanza un processo di autosuggestione ottenuta attraverso concentrazioni, ecc., al culmine del quale le cose contemplate, non importa se reali o irreali, appaiono davanti allo *yogin* come se fossero presenti, in piena evidenza. «Tutto quello perciò, reale o irreale, che viene meditativamente realizzato con grande intensità» dice Dharmakīrti (PV, II, 285 [= PVin, I, 31]: si veda anche BV, vol. I, p. 270 e SpN, p. 27, dove è citata appunto questa medesima strofa) «appare chiaramente, al culmine di questo processo, allo *yogin*, adempiendo i suoi desideri». Tale processo, che, come abbiamo visto, può anche essere applicato a cose irreali, riposa semplicemente su un fatto psicologico, che interessa la religione e la mistica soltanto se le cose meditate, ecc. sono confortate dalla ragione e dalla tradizione. Si veda anche sotto, XXVIII, 346*b*-49*a*.

3. MV, XVII, 18-19.

4. Lett. «di oggetti esteriori», *viṣaya*. Il termine *viṣaya* è fatto derivare da Abhinavagupta dal tema *ṣiñ bandhane*: si veda la stanza seguente.

ragionamento, da essa rimossa e via via quindi elevata fino al piano senza macchia».

[17-18*a*] La strada è qui un [qualsiasi] mezzo di liberazione predicato da altre scuole e, come tale, da fuggire. Per mezzo della volontà che costringe, che lega, si allude qui al principio d'Attaccamento insieme con la Necessità,[1] poiché in virtù appunto di essi uno si attacca a una cosa, proprio a quella e non ad altro.

[18*b*-19*a*] A quel modo che uno sprovveduto consapevole o inconsapevole del godimento della sovranità imperiale si attacca a godimenti inferiori, così accade anche a proposito della liberazione, per colpa dell'Attaccamento.

[19*b*-22*a*] In taluni testi, l'Attaccamento è chiamato col nome di «parte innata»,[2] ed è, chiaramente, fonte di perfezioni. Esso, in quanto tale, come dicono gli esperti, è perciò un ostacolo alla [vera] liberazione. Questo principio in effetto fa sì che, pur conoscendo l'eccellenza degli insegnamenti di Śiva, uno sia scioccamente attaccato a quelli di Viṣṇu, ecc., sedotto appunto dall'attaccamento. In coloro che sono attaccati a tali sistemi (i seguaci, dico, di Viṣṇu, di Brahmā, del Buddha, ecc.) si dispiega infatti in tutta la sua evidenza quella potenza divina che porta il nome di Vāmā.[3]

[22*b*-24*a*] A quel modo poi che taluni biasimano, dissennati, il godimento della sovranità imperiale, né ciò per sazietà, ché anzi ai loro particolari godimenti danno il benvenuto, così altri, colpiti in verità dalle più terrifiche potenze divine, sogliono biasimare la penetrazione di Bhairava, naturato di coscienza.[4]

[24*b*-25*a*] Chi, perciò, pur conoscendo l'eccellenza degli insegnamenti di Śiva, confida in altre scuole, non è, appunto per questo, da estrarre dall'oceano della differenziazione.

[25*b*-27] «Coloro che si sono dati alla conoscenza del Veda, del Sāṃkhya e dei Purāṇa,» così è detto chiaramente nel *Kāmikāgama*, nella parte che tratta dei legami «che si sono dedicati al Pāñcarātra,[5] i veggenti tenaci che si sono consacrati ad altre scuole, quali i buddhisti e i giaina, tutti costoro, presi dalla sapienza [impura] e dall'attaccamento, proprio perché legati dai lacci di *māyā*, non trovano l'iniziazione di Śiva».

[28] Quanto qui si designa con la parola attaccamento è il principio Attaccamento, il quale esercita una funzione costrittrice, come

1. Su questi princìpi, si veda sotto, IX, 45*b*-48*a*, 62-66*a*, 119*b*-200*a*, 202*b*-203.
2. La referenza è a SvT, VIII, 1 sgg.
3. La potenza «sinistra» del Signore. Si veda sotto, XIII, 314*b*-16*a*; XV, 422-24*a*.
4. Su ciò si veda XIII, 311 sgg. e XIV, 1-23, dove si parla dell'oscurazione.
5. Le scuole mistiche viṣṇuite. Si veda su di esse Schrader, 1916.

quello che costringe questo o quell'individuo a seguire questo o quel sistema māyico.

[29-30] Ciò che poi i seguaci di Viṣṇu, ecc. pensano sia la liberazione, posta in essere dal loro immaginare – uno stato di unione con la suprema Natura (*prakṛti*),[1] uno stato di beatitudine,[2] una coscienza senza più, assolutamente pura,[3] l'estinzione delle varie serie individue, come una lampada[4] –, consiste in realtà nello stato proprio delle due specie di «disorganati per dissoluzione», quelli privi o dotati di conoscibile.[5]

[31-32] Anche chi abbia ottenuto già da gran tempo questa sorta di liberazione e le rispettive fruizioni e non fruizioni,[6] alla dissoluzione del principio relativo a tali entità [cioè *māyā*] va in superiori stati di creazione e diventa così un Mantra, in virtù d'un risveglio escogitato da Ananteśvara.[7] Ma di tutto ciò tratteremo diffusamente più in là[8] e per ora ci possiamo arrestare.

III. NATURA E CARATTERISTICHE DEI MAESTRI («GURUSATATTVA»)

[33-37] Chi perciò, tratto in inganno dai discorsi escogitati da gente ignorante, abbia posto la sua fiducia in un cattivo maestro, è preso dai lacci di *māyā*. Anch'egli, tuttavia, grazie al buon ragionamento, è condotto da un buon maestro. Il buon ragionamento non è, in effetto, altro se non la Sapienza pura, la quale si identifica a

1. Per i viṣṇuiti. Si tenga presente che l'interpretazione di Abhinavagupta non rispecchia fedelmente la posizione sostenuta dai seguaci del Pāñcarātra, la scuola tantrica viṣṇuita a cui si fa qui riferimento. Kṣemarāja, uno dei discepoli più celebri di Abhinavagupta, identifica chiaramente la *parā prakṛti* con «l'immanifesto» (*avyakta*), la fonte di tutte le manifestazioni della realtà, senzienti e insenzienti (si veda PH, comm. al *sūtra* 8). Si consideri però che secondo il Pāñcarātra, il Signore (con cui, stando a molti testi, ci si unisce al momento della liberazione) non va identificato con la suprema fonte o Natura, poiché egli è a essa trascendente (si veda Singh, 1977, p. 135, nota 70). La *parā prakṛti* è solo uno degli aspetti della realtà suprema, ovvero la *bhūtiśakti*, e non la realtà suprema nella sua totalità (Schrader, 1916, p. 30).
2. Per i seguaci del Vedānta.
3. Per i buddhisti *vijñānavādin*.
4. Per i buddhisti *vaibhāṣika*.
5. Si veda sopra, Introduzione, p. LXVI, e sotto, IX, 138 sgg.; X, 132*b* sgg.
6. Nel caso di «disorganati per dissoluzione» privi di conoscibile.
7. Il *saṃsāra* quindi continua. Su di Ananteśvara (*alias* Aghora), si veda sotto, IX, 147-49*a*, ecc.
8. Si veda sotto, IX, 138-41.

sua volta con la volontà di Parameśvara. Tale la ragione per cui è detto nel *Mālinīvijaya* che «chi è desideroso, per volontà di Śiva, di andare da un buon maestro, v'è [da Lui] condotto, affinché possa realizzare liberazione e fruizioni».[1] La caduta di potenza [da cui dipendono tali mutamenti] si svolge poi in successione, [infatti] chi abbia seguito un cattivo maestro o altre scritture può, in un secondo tempo, prendere la buona strada. L'elemento differenziatore responsabile della bontà o non bontà del maestro e della scrittura è costituito dalla caduta di potenza, che, come vedremo, è di specie diverse.[2]

[38] «I seguaci di Viṣṇu, ecc.» così è detto nello *Svacchandatantra* «sono tutti quanti tratti in inganno da *māyā* e portati verso la non liberazione, proprio per il loro desiderio di ottenere la liberazione».[3]

[39-40*a*] Tuttavia taluni, pur appartenendo ad altre tradizioni (*tatra*), imparano, via via riflettendo, a distinguere correttamente le cose, sicché, di conseguenza, purificati da una caduta di potenza dovuta alla Sapienza pura,[4] riescono infine a prendere la buona strada, privi ormai di ostacoli.

[40*b*-42*a*] Il ragionamento di cui s'è parlato si manifesta in taluni spontaneamente. Coloro che sono tali sono chiamati, nella scrittura, «spontanei» (*sāṃsiddhika*),[5] nel senso che in loro la conoscenza è nata da sé. Quanto poi a ciò ch'è detto nel *Kiraṇatantra*,[6] che cioè [la conoscenza] nasce dal maestro, dalle scritture o da se stessa, è da notare questo, che la seconda specie di conoscenza è superiore alla prima, la terza ad ambedue, e ciascuna è mezzo per attingere la successiva.

[42*b*-44*a*] Colui in cui il buon ragionamento si è manifestato da sé possiede autorità su tutto, è un consacrato (*abhiṣikta*), un iniziato direttamente dalle dee della sua propria coscienza.[7] Di tutti i maestri egli è detto giustamente il principale. Gli altri maestri, quelli «formati» (*kalpita*), sono sprovvisti, alla sua presenza, di ogni autorità.

[44*b*-45*a*] Non basta. Egli, in virtù appunto del buon ragionamento, intende le scritture in tutti i loro significati. Infatti non c'è verità che la Sapienza pura non sia in grado di illuminare.

[45*b*-47*a*] Nella frase del *Mālinīvijaya*:[8] «In lui infine nasce, senza

1. MV, I, 44. Si veda, su questo passo, sotto, XIII, 199-203, dov'esso è diffusamente commentato.
2. Si veda sotto, XIII, 129*b*-310.
3. Si veda SvT, X, 1138-1141*b*.
4. Cioè il buon ragionamento (*sattarka*).
5. Su questo tipo di maestro, si veda anche sotto, XIII, 134*b* sgg.
6. KĀ, I, 9, 13*b*. Si veda anche sotto IV, 78*b*-79*a*; XIII, 162*b*.
7. Si veda anche sotto, XIII, 131*b*-42*a*.
8. MV, II, 16*b*.

perché, una [perfetta] conoscenza del significato di tutte le scritture», tutto ciò[1] è detto con l'espressione «senza perché». L'espressione «senza perché» serve in effetto a designare un motivo comunemente non conosciuto. Ora questo non può essere che lo spiegarsi della Sapienza pura di Parameśvara.

[47*b*-48] Di tali [maestri] esistono poi più tipi, [infatti] possono essere senza appoggio (*bhitti*) o con appoggio; questi possono essere con appoggio totalmente o in parte; ed essi a loro volta si dividono in due specie, secondo cioè che la parte in questione si presenti in modo subordinato oppure no. Essere con appoggio significa essere dipendenti da un'altra cosa, la quale altra cosa è la conoscenza (*prajñā*) o le sue creazioni.[2]

[49-50] «Chi, pur non avendo visto il *maṇḍala*,» così è detto nella *Parātrīśikā* «sa così secondo verità, partecipa per sempre delle perfezioni, possiede lo yoga, è un iniziato».[3] «Chi conosce così, secondo verità, possiede un'iniziazione che conduce al *nirvāṇa* [indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, ecc.]».[4]

[51-53] Il maestro «spontaneo» è conosciuto anche col nome di «non formato». Quel maestro poi che, sebbene tale, sia pervenuto

1. Il fatto cioè che questa conoscenza è causata dal buon ragionamento.

2. Il proprio libero pensiero e le scritture (J). Nella st. 48*b* si legga *paraḥ* per *parā*.

3. PT, 18. La stanza è stata così commentata da Abhinavagupta nel suo *Commento breve*: «Senza che vi sia neppure bisogno di parlare degli altri riti, tutti i vari riti con cui il maestro trasmette i *mantra* – complessivamente nominati nella stanza col nome di dimostrazione del *maṇḍala* –, a cominciare dalla consacrazione fino al sacrificio vero e proprio, non sono qui di utile alcuno. Colui che sa in tal modo ciò che è stato detto e ciò che sarà detto, secondo verità, di là, cioè, da ogni dubbio, costui partecipa alle due specie di perfezioni, cioè la liberazione e le fruizioni; possiede il vero yoga, caratterizzato dalla compenetrazione; ed ha avuto la verace iniziazione, che dà lo stato di Śiva e distrugge i legami della molteplicità».

4. PT, 25*a*. Traduco anche qui il commento di Abhinavagupta: «Colui che conosce così, nel modo da noi detto, il cuore, secondo verità, cioè secondo certezza, di là da ogni dubbio, costui possiede un'iniziazione secondo verità, secondo realtà, la quale dà come frutto il *nirvāṇa*. Quest'iniziazione è indubbia, è cioè un dato immediato della propria coscienza e ha luogo nel momento in cui si ottiene la natura propria di questo cuore.
«Questo supremo conoscere – sa l'iniziato – caratterizzato dal cuore è dato dalle divinità che si accompagnano al Tremendo, risiedenti dentro il cuore, contrarie al movimento da cui trae origine lo spiegamento discorsivo, consistente in un occludersi della nostra vera natura e proclivi invece all'altro movimento consistente nell'aprirsi della nostra natura. Queste medesime divinità distruggono, allo stesso tempo, il legame principale, cioè lo stato di contrazione. Quest'iniziazione, dunque, è caratterizzata da un dare e distruggere ed è un dato immediato del nostro conoscere. I semi di sesamo, ecc. non prestano, in essa, ufficio alcuno. Il senso, insomma, è questo, che, tranne l'ottenimento del seme del cuore, per chi è unicamente concentrato sulla detta suprema perfezione, cioè la liberazione in vita, non v'è nulla che possa essere di aiuto alcuno». Sull'etimologia tradizionale della parola iniziazione (*dīkṣā*), si veda sopra, p. 10, nota 1.

alla conoscenza delle scritture attraverso una realizzazione interiore (*ātmabhāvanā*), senza ricorrere ad altro [maestro – tale maestro, dico], è detto nelle scritture «formato-non formato». Anche di questi vi sono poi più specie, secondo che i mezzi[1] siano intensi, mezzani, deboli, ecc. Tale maestro, in effetto, per ottenere la non formata, nobile consacrazione (*abhiṣeka*), può giovarsi di più mezzi, quali la realizzazione, la meditazione, la recitazione, il sogno, il voto o il sacrificio.[2]

[54] Tutto ciò è stato dichiarato dal Creatore in vari testi sacri, tra cui il *Vājasanīyatantra*, il *Sarvavīratantra*, il *Brahmayāmalatantra* e il *Siddhāmatatantra*.[3]

[55-57*a*] «Il Signore agisce a piacer suo e infinite sono, essendo egli tale, le cause [di salvezza cui fa ricorso], giovandosi ora della devozione, ora dell'azione rituale, ora della conoscenza, ora dell'insegnamento della pietà e del sapere, ora dei *mantra*, ora dell'iniziazione. Tali alcuni solo dei mezzi molteplici di cui il Signore dell'universo si avvale per favorire le creature immerse nella trasmigrazione».[4]

[57*b*-58] «Il Kula nella sua totalità, la conoscenza che somministra la realizzazione del Kula,[5] può essere ottenuta, o diletta, attraverso [diversi procedimenti, quali sono] il risveglio del cerchio delle Madri,[6] la purificazione, l'ascesi, la meditazione, lo yoga, la recitazione, la conoscenza, la venerazione e propiziazione dei *mantra* e il voto».

[59] Colui e colui soltanto in cui chiaramente si vede il fine cui si tende, dico la conoscenza della [suprema] realtà, è un vero maestro. Tutte le varie cause anzidette sono da disporre a questo fine.

[60-62*a*] Tranne la conoscenza della [suprema] realtà, egli, secondo il *Brahmayāmalatantra*, non possiede altra caratteristica. «Qualora l'adepto,» è detto in quest'opera «pur avendo osservato tutte le regole senza avere dubbio alcuno, non riesca a ottenere ciò che desidera, che deve allora mai fare? Causa dello sfolgorare [dei *mantra* – tale la risposta del Dio] a questa domanda [della Dea –] è, in tal caso, un'autoiniziazione interiore, attraverso la conoscenza. Grazie ad essa egli ottiene ciò che desidera».

[62*b*-64] Della detta autoconoscenza [tale l'intenzione del testo] ci si può naturalmente giovare per provocare lo sfolgoramento [dei

1. J intende qui per mezzi le cadute di potenza. Si veda però quanto è detto in seguito.

2. Si veda su tutto ciò anche sotto, XIII, 152*b*-53*a*.

3. Si veda sotto XIII, 143*b* sgg.

4. Queste stanze sono tratte, secondo J, dal *Sarvavīratantra*. La fonte della stanza e mezza seguente è, sempre secondo J, il *Brahmayāmalatantra*.

5. Sul significato e le implicazioni del termine *kula*, si veda sotto, XXIX, 4.

6. Le signore dei sensi della vista, ecc. (J).

mantra] soltanto in mancanza d'un maestro vero e proprio abbastanza fervente.[1] «Chi esegua i detti riti senza interruzione» così leggiamo in questo testo, poco più in là, a proposito dei riti di propiziazione della venerabile Raktā[2] «diventa in un mese maestro, in quindici giorni adepto, in una settimana figlio spirituale e in tre giorni e mezzo regolare».

[65] Colei che di grado in grado lo inizia è infatti la stessa Dea Raktā, grazie alla recitazione dei *mantra*. Tale procedimento dev'essere praticato solo se non si è riusciti a ottenere un maestro quale è stato detto.

[66] L'apprendimento di *mantra* da libri è viziato, come [dice il Signore] nel *Siddhāmatatantra*, dall'accennato difetto [della non fervenza].[3] In assenza di tale difetto, esso non è tuttavia proibito.[4]

[67-68] «Qual è lo scopo di celare i *mantra*, le sostanze sacrificali, ecc.? Coloro che hanno appreso i *mantra* da libri – tale la risposta a questa domanda –, privi di riti iniziatici, nigrescenti,[5] sono soliti cercare [con i *mantra*] di danneggiare, sottomettere il prossimo, ecc., ma non ne conoscono la vera realtà e per tutto ciò sono quindi chiaramente colpevoli».[6]

[69*a*] Le due espressioni contenute nei due primi versi di queste stanze si trovano in un reciproco rapporto di causa-effetto.[7]

[69*b*-70*a*] Chi poi non riesca a raggiungere, senza l'aiuto delle scritture, lo stato di coscienza proprio della Sapienza pura, conviene che ricerchi da qualche maestro una scrittura ed esegua le prescrizioni in essa predicate.

[70*b*-72*a*] Costui, dopo essersi devotamente propiziato, con i mezzi appropriati, il maestro, perviene infine, attraverso i procedimenti dell'iniziazione, a conoscere il senso delle scritture. Ricevuta quindi dal detto maestro la consacrazione, diventa così anche lui maestro – maestro, s'intende, «formato» –, ma che, nonostante ciò, possiede la capacità di recidere tutti i legami.

[72*b*-74*a*] Il maestro poi che venga ad essere in possesso, senza

1. Lett. «dotato di fulgore» (*sasphura*).
2. Raktā è un'ipostasi della Dea.
3. Ovvero «della mancanza di fulgore» (J).
4. Su questo concetto, si veda sotto, XXVI, 21-24*a*.
5. Si veda, su questo termine, sotto, VIII, 253*b*-60*a* e p. 191, nota 5.
6. Queste due stanze sono tratte, secondo J, dal *Siddhāmatatantra*.
7. In altre parole: «coloro che hanno appreso i *mantra* da libri» sono, di conseguenza, «privi di riti iniziatici» e, d'altra parte, poiché «sono privi di riti iniziatici», ne consegue «che hanno appreso i *mantra* da libri» (si veda sopra, IV, 67*b*) (J).

perché,[1] d'una conoscenza secondo realtà[2] su qualche particolare argomento delle scritture, è un «formato-non formato». Delle due parti che sono in lui, quella più eccellente è, naturalmente, la «non formata». [La causa di tale eccellenza è] infatti la superiore intensità con cui si presenta in lui la Sapienza pura.[3]

[74*b*-76*a*] A quel modo che nelle scuole śivaite dualistiche gli Śiva liberati sono inferiori allo Śiva originale,[4] così per noi i maestri che hanno attinto il loro conoscere da altri sono inferiori ai maestri che possiedono tale sapere spontaneamente. Alla loro presenza, essi sono sprovvisti d'ogni autorità – proprio come accade a proposito degli Śiva liberati – e stanno in silenzio, astenendosi da ogni azione, o, se pure fanno alcunché, si conformano alle azioni [dei maestri spontanei].

[76*b*-79] Quel maestro poi che pur essendo «non formato» abbia voluto tuttavia ricevere da altri i riti purificanti, a conferma delle proprie convinzioni, questi è veramente Bhairava in persona. La conoscenza fondata sul sé, grazie alle scritture e alla conversazione con maestri che ben le conoscano, diventa infatti piena e, in quanto tale, Bhairava stesso.[5] Tale la ragione per cui nel *Kiraṇāgama* è detto che la conoscenza nasce dal maestro, dalle scritture o da se stessa,[6] e, nel *Niśācāratantra*, che essa ha tre cause. Questi elementi, ovviamente, si presentano in vario modo, nel senso che in certi casi sono tutti e tre operanti, in altri l'ordine è inverso[7] e in altri ancora ve n'è uno soltanto.

[80-81*a*] Per fare un taglio – il quale differisce secondo i vari tipi degli strumenti – si suol prendere un'ascia, una spada, una sega. L'operazione del tagliare resta tuttavia unica, perché una è l'intenzione originale.[8]

1. Indipendentemente da maestri, ecc. (J). Si veda sopra, IV, 45*b*-47*a*.

2. Ho seguito nella traduzione J che commenta *yathākramayogena* con *yathāvastu*. Si può tradurre anche nel «debito modo», «nel debito ordine», ecc.

3. Così J. Si può anche tradurre, più semplicemente: «quest'eccellenza (*utkarṣa*) è infatti determinata dalla superiore», ecc. Si veda su tutto ciò anche sotto, XIII, 138-39.

4. Le anime liberate (*muktātman*) sono simili a Śiva, ma inattive. Anche i Vidyeśvara dipendono dal Signore supremo per agire. Si veda MṛT, *Vidyāpāda*, p. 49. Si aggiunga, inoltre, che le anime liberate divengono tali solo grazie al favore di Śiva e non altrimenti: *muktātmāno'pi śivāḥ kiṃ tv ete tatprasādato muktāḥ* (*Tattvaprakāśa*, 6*a*).

5. Si veda anche sotto, XIII, 158 e 247*b*-53*a*.

6. Si veda sopra, IV 40*b*-42*a*.

7. Come nel caso precedente, in cui uno, pur essendo in possesso di conoscenza fondata sul sé, cerca conforto nei maestri e nelle scritture.

8. In altre parole, la conoscenza della realtà può essere determinata, secondo i casi, dai vari mezzi (il maestro, ecc.) tutti insieme o da uno, due, ecc., di essi singolarmente.

[81*b*-83] Il medesimo può dirsi degli strumenti[1] che consentono la conoscenza, i quali hanno invero una natura tutta speciale. I mezzi di conoscenza non determinano autonomamente e necessariamente, di per se stessi, l'apprensione: essa, infatti, ha, come esito, l'appagamento[2] e la sicurezza del soggetto conoscente. Ora quest'appagamento non è uguale per tutti, in quanto le cadute di potenza [sono di tipi diversi]. È perciò evidente che, dei mezzi di conoscenza, può esservi impiego anche nei riguardi d'una cosa già conosciuta.

[84] Di che possiamo in verità accusare coloro che prima di essere appagati debbono aver visto mille volte la loro amata, carezzata e a lungo vagheggiata in cuor loro?

[85] In tal modo, nonostante più mezzi di conoscenza concorrano insieme, [non si incappa in errore alcuno]: né in quello di percepire una cosa già appresa, né nell'inutilità, né in un regresso all'infinito, né in un circolo vizioso.[3]

IV. INUTILITÀ DEI MEMBRI DELLO YOGA («YOGĀṄGĀNUPAYOGITVA»)

[86] Tra i vari membri dello yoga, l'unico, in conclusione, che possa su tutto ciò, è il ragionamento e nessun altro – il quale genera un cogitare sempre più intimo e acuto.[4]

[87-88] Le cinque proibizioni (*yama*) – non uccidere, non mentire, non rubare, non aver rapporti sessuali, il non possesso –, le cinque discipline (*niyama*), quali l'ascesi, ecc.,[5] le varie posizioni del corpo e i diversi tipi di controllo della respirazione non sono direttamente di utilità alcuna nei riguardi della coscienza, ma sono semplici manifestazioni esteriori [che con essa non hanno nulla a che fare].

[89-91] «Una volta che il sole e la luna, grazie a una costante dissoluzione della mente in Śiva, il quale è puro e solo conoscere, si sono dissolti, e il sole vivente, il nostro proprio conoscere, ha rag-

1. Il maestro, ecc. (J).

2. Per «appagamento» si intende qui il superamento del dubbio.

3. Un singolo soggetto (*dharmin*) è specificato da molteplici qualità (*dharma*) e pertanto può, senza contraddizione, essere oggetto di più mezzi di conoscenza, i quali servono così a specificarne la natura (J).

4. Nei versi seguenti Abhinavagupta si riferisce alla divisione classica dello yoga in otto membri (*aṅga*): *yama, niyama, āsana, prāṇāyāma, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna* e *samādhi* (si veda YS, II, 29-III, 3), anche se egli aderisce a quello ripartito in sei membri (si veda sopra, IV, 15-16; si veda anche Gnoli, 1985, p. 137).

5. YS, II, 32.

giunto la dodicesima parte (*bhāga*),[1] allora e solo allora si può parlare di liberazione. Il controllo della respirazione è, [a questo scopo, del tutto] inutile. Il controllo della respirazione affligge il corpo e, in quanto tale, giova astenersene. Colui che conosce questo segreto, questi è un liberato, questi ha facoltà di liberare»: così è detto nel *Vīrāvalītantra*.

[92-94] La stessa emancipazione dei sensi dai loro oggetti (*pratyāhāra*) non è in realtà altro che la fissazione interiore (*antaḥ kīlanam*) di un legame non ancora consolidato. La concentrazione (*dhāraṇā*) consiste nella fissazione della mente su di un qualche oggetto. La meditazione (*dhyāna*), la quale è un continuum di rappresentazioni omogenee, è caratterizzata dalla sparizione di ogni elemento estraneo.[2] L'assorbimento totale (*samādhi*), infine, il quale si verifica quando nella coscienza nasce uno stato d'identità col conoscibile, consiste nella privazione della dualità di percepibile-percettore.

[95-96] Le tre pratiche della concentrazione, della contemplazione e dell'assorbimento totale non sono perciò di utilità alcuna nei riguardi del conseguimento della suprema coscienza. Se le proibizioni e le altre pratiche yoghiche, sino all'assorbimento totale, sono dette membri dello yoga, si deve a questo, che ciascuno di essi è effetto di quello che precede e tutti cooperano poi allo stadio finale, costituito dal ragionamento.

[97] Infatti, quanto sia già radicato interiormente nella coscienza può essere trasmesso attraverso di essa al soffio vitale, al corpo o alla mente grazie all'esercizio, ma non certo il contrario.[3]

[98] Oppure, se così volete (*athavā*), si può dire questo, che, essendo anche la mente, il soffio vitale, il corpo, ecc. presenti in tutto secondo il nostro sistema, nulla vieta che pure l'esercizio di cose su di essi basate porti con sé l'eliminazione dei loro contrari.

[99] Grazie al desiderio di andare verso l'alto, che si concreta in una serie di salti, il corpo viene reso idoneo al salto in alto, senza nessuna possibilità di caduta, la quale è il contrario dei detti salti.

[100] Nella recitazione e nella riflessione, qualora, beninteso, il nostro proprio pensare, armoniosamente accomodato con quello delle frasi del maestro, sia ben sveglio, si verifica l'eliminazione degli elementi contrari.

[101] Il suo proprio conoscere o le sue parole non possono esse-

1. Lo *dvādaśānta* (J).
2. Si legga *astamitāparam* in luogo di *astamitā param*.
3. Si veda sotto, V, 14*b*-16*a* e MVV, II, 4-5.

re inculcati nella nostra mente dal maestro [soltanto]. Di qui la necessità di questo nostro proprio processo di risveglio.

[102] Tale la ragione per cui, anche nello stato di sogno, l'applicazione continua del pensiero a ciò che per esempio si è udito produce frutti [simili a quelli della veglia].

[103] La recitazione, a questo proposito, consiste in un pensare dedicato al suono, che non si dà cura della convenzione, e la riflessione invece in un pensare che insiste sul senso, preoccupato della [convenzione].

[104] Nei riguardi della coscienza,[1] la quale trascende ogni dualità, l'esercizio non è perciò di utilità alcuna. Esso serve soltanto a sradicare fin l'ombra della macchia della dualità.

[105] Il ragionamento, si è detto, ragiona [ed elimina] i dubbi della dualità. Nella misura in cui servono a mandare a effetto il ragionamento, anche le proibizioni, ecc. possono esser usate come mezzi.

[106-109*a*] «Tutto qui è prescritto e tutto qui è proibito»[2] così dice il Signore stesso nel *Mālinīvijaya*, nel passo che comincia con le parole: «Né dualità né non dualità, non adorazione di *liṅga*, ecc., né tutto ciò»;[3] «gli yoga [degli altri sistemi], basati sui vari membri, quali il controllo della respirazione, ecc., sono fittizi e irreali e non valgono neppure la sedicesima parte di questo nostro [yoga], reale e increato»;[4] «questo solo, o Signora degli dèi, è qui obbligatoriamente prescritto, che cioè la mente sia saldamente applicata alla vera realtà, poco importa il modo in cui ciò sia ottenuto».[5]

V. L'IRRILEVANZA DEI RITI D'ADORAZIONE, ECC. ESTERIORI («KALPITĀRCĀDYANĀDARA»)

[109*b*-14*a*] Il Signore, in tal modo, allo scopo di distruggere l'idea (*parāmarśa*) della dualità, talvolta si dà tutto al pensiero del suo proprio essere, nella sua purezza. Questo pensiero, il quale è di due specie, ossia indipendente dai sensi e dagli oggetti sensibili oppure da essi dipendente – [questo pensiero, dico], è il pensare differenziato, procedente dalla libertà. [Ora questo pensare è anch'esso duplice]. Quello cosiddetto māyico ha la funzione di differenziare, ri-

1. La st. 104 è la logica continuazione della st. 100. Le stt. 101-103 costituiscono una parentesi nel discorso.
2. MV, XVIII, 78*a*.
3. MV, XVIII, 74.
4. MV, XVIII, 19.
5. MV, XVIII, 78*b*-79*a*. Si veda sotto, IV, 213*b* sgg.

spetto ad esse stesse e al sé che le pensa, il vario insieme delle cose, il quale si manifesta chiaramente nel libero e puro cristallo del sé. Dove poi questo stesso pensare si manifesta nella forma: «tutto ciò sono io», allora ecco che è tutto rivolto al sé, ricolmo di tutte le cose assieme, naturato di Sapienza pura, e questo pensiero differenziato essenziato di Sapienza pura e ben evidente sopprime qui il pensiero differenziato māyico, manifestatore della differenziazione.[1]

[114*b*-16*a*] Questo cogitare essenziato di Sapienza pura [non è poi unico, ma] si manifesta in più modi, attraverso il bagno, la purificazione, il sacrificio, l'oblazione, la contemplazione, la preghiera, ecc. [Lo *yogin* che sia] puro, penetrato di gusto nel gran tutto e ricolmo del sapore della sua propria coscienza, propizia e soddisfa l'intero complesso dei cammini.[2]

[116*b*-18*a*] Il bagno, si dice, consiste nell'immersione del corpo nella bianca cenere nata dal tutto, bruciato come combustibile dal fuoco del proprio prorompente conoscere. Chi ha così eseguito il bagno e soddisfatto le infinite divinità, deve quindi procedere a purificare i princìpi che costituiscono il corpo.

[118*b*-20*a*] [Che cos'è la suprema impurità?] La suprema impurità è l'idea che questi princìpi, i quali sono in realtà identici a Śiva, siano da Lui separati. La purità è la soppressione di quest'idea. Così, la vista del proprio corpo come ricetto di coscienza e di coscienza soltanto, di là da ogni differenziazione, fa sì che uno riposi, in identità col Signore, in una realtà che è solo coscienza e libertà.

[120*b*-22*a*] Tutto ciò che rallegra la mente, non importa per quale canale dei sensi, si rivela atto alla splendente dimora del *brahman*, è un valido strumento di adorazione. La cosiddetta adorazione in effetto altro non è che l'unificarsi della varia realtà differenziata con la libera, immacolata, infinita coscienza bhairavica.[3]

1. Si veda su tutto ciò anche il TS, cap. IV (pp. 21-22).

2. Si legga *adhvamaṇḍalam* in luogo di *adhvamaṇlam*.

3. Le stt. 122*b*-80*a* costituiscono un lungo inciso, nel quale Abhinavagupta, basandosi sulla scuola Krama, descrive la ruota o sequenza delle dodici Kālī, espressione della suprema potenza Kālī o Kālasaṃkarṣiṇī, che si realizza attraverso la loro attività incessante. La rotazione delle Kālī è stata descritta in breve anche nel TS (Gnoli, 1990, pp. 103-105, cit. sotto, p. 102, nota 1) e nel MVV, I, 935-42. Tutto l'argomento è stato discusso ampiamente da Sanderson, 1986, pp. 197-204. «The innermost power of the *maṇḍala* of final initiation into the Trika is then this quintessential deity-group of the Krama, Kālasaṃkarṣiṇī mirrored in the twelve Kālīs of the Nameless as all-pervading, all-devouring non-duality in the dynamic cycle of the object, act and agent of cognition» (*ibid.*, p. 198).

VI. IL SORGERE DELLE RUOTE DELLA COSCIENZA («SAṂVICCAKRODAYA»)

[122*b*-23*a*] Si consideri: la coscienza, [di cui si è esposta la natura], si manifesta sì, in forza della sua libertà, come realtà interiore ed esteriore, ma, [in ambedue i casi], è pur sempre naturata di cogitare.

[123*b*-24] Ora questo cogitare si manifesta in dodici modi – ché in essi è, come vedremo, compreso il tutto. Il sole, in effetto, è naturato di luna, e questa consiste nell'intero universo. La coscienza, in realtà, è dunque essenziata di dodici *kalā*.[1]

[125] [La coscienza] si manifesta sempre, in effetto, in quattro modi diversi in ognuna di queste tre realtà – nel soggetto conoscente, quanto a dire nel conoscere, nei mezzi di conoscenza, ossia nella sfera dei sensi, e nel conoscibile.

[126-27] Mentre nella prima di queste realtà, naturata di conoscere, la [suprema] coscienza si manifesta in forma pura, nel piano dei sensi essa si presenta come essenziata di vocalità e quindi di percezione (*grahaṇa*).[2] «Nei due circoli bianchi[3] che si vedono negli occhi, o dea suprema,» è detto infatti nello *Yogasaṃcāratantra* «vi sono, in ciascuno, [due] ruote supreme, una di sedici e l'altra di dodici raggi.

[128-30] «La seconda, si dice, [è rappresentata dai] due circoli rossi che, all'esterno di quelli [bianchi], fanno da bordura. Fra le [pupille] nere e i [detti cerchi] bianchi vi sono poi altri due circoli, che tengono dell'uno e dell'altro colore [di otto raggi ciascuno]. Nell'interno di essi vi sono infine due altri cerchi, puri, del colore del nero collirio, di quattro raggi ciascuno. Nei due cerchi, o diletta, costituiti da Agni e da Soma,[4] si uniscono poi le due diverse na-

1. Il sole sono i mezzi di conoscenza e la luna il conoscibile. Si veda su tutto ciò sopra, III, 121-23*a*.

2. L'argomentazione riprende con la st. 146*b*, dopo la citazione d'un lungo passo dello *Yogasaṃcāratantra*.

3. Due nel senso che sono uno per occhio. Nei versi citati dallo *Yogasaṃcāra* Abhinavagupta vede una prefigurazione della scuola Krama. Il cerchio bianco dell'occhio, costituito da sedici raggi, corrisponde al conoscibile (= creazione) e alla «ruota senza nome». Il cerchio rosso, di dodici raggi, esterno al precedente, corrisponde ai mezzi di conoscenza (= mantenimento) e alla ruota delle dodici *kālī*. Il cerchio scuro, tra la pupilla e il cerchio bianco, corrisponde al soggetto conoscente (= dissoluzione) ed è costituito da una ruota di otto raggi, formata dai tre Bhairava, dalle tre Dee, da Kuleśvara e Kuleśvarī. Il cerchio nero o pupilla corrisponde alla conoscenza (*pramā*) ed è costituito di quattro raggi, corrispondenti alle tre Dee e a Mātṛsadbhāva.

4. Quello di sedici e quello di otto raggi (J). Agni, il fuoco, è il soggetto conoscente, e Soma, la luna, il conoscibile.

ture [del soggetto conoscente e del conoscibile], vicendevolmente dispensatrici, o Signora, di espansione e contrazione.[1]

[131-32] «A quel modo che la matrice e il membro virile, unendosi, emettono l'ambrosia, così fanno pure i [detti due cerchi di sedici e di otto raggi],[2] grazie all'unirsi dell'ambrosia [lunare] e del fuoco. Su questo non c'è dubbio. Premendo di notte questi due cerchi, risplende un fulgore che sorpassa il sole e la luna.[3] Vedendo questa luce suprema, si verifica, ecco, la conoscenza del tempo (*kālajñāna*).[4]

[133-34] «Sopra[5] questi due [cerchi di otto e di sedici raggi] vi è poi un cerchio di mille raggi, dal quale nascono il cosiddetto uovo di Brahmā [e le altre uova]. Dalla luna, infiammata dal fuoco, piove una corrente che tutti li irrora: e la luna, così, emette nei riguardi d'ognuno l'universo [che gli appartiene].

[135-37*a*] «Dai due cerchi di sedici e di dodici raggi la luna riversa in tal guisa l'ambrosia suprema su tutti gli altri cerchi di otto raggi e via dicendo, sino all'insieme delle cinque ruote.[6] [Tutto] questo [creato] viene quindi ribevuto gioiosamente dal [soggetto], che si manifesta in forma di *haṃsa*: "questo sono io, questo sono io".[7] Basta udirlo [e percepirlo] anche una sola volta, e uno non è più toccato da meriti e demeriti!

[137*b*-39] «Il signore quindi, dopo essersi così deformato (*savikāro bhūtvā*) nel [corpo formato da] cinque raggi[8] a causa dell'ambrosia piovuta dalla luna, si volge verso i cerchi segreti di tre raggi e umori,[9] da cui l'universo nasce e dove si estingue, per suo libero gioco. In essi ognuno trova beatitudine, chi li persegue è un vero

1. Quando il soggetto conoscente si contrae, si ritira in se stesso, il conoscibile nasce, si espande, e quando il conoscibile si contrae, si ritira, il soggetto conoscente si espande (J).

2. Corrispondenti alla realtà conoscibile (luna) e al soggetto conoscente (fuoco).

3. Trascendente i mezzi di conoscenza e il conoscibile.

4. La conoscenza della suprema realtà (*viśvasya kalanāt kālaḥ*, J). Sui vari significati del tema *kal-* e quindi dei suoi derivati, si veda sopra, III, 252*b*-53*a*; e sotto, IV, 173*b*-75.

5. Questa stanza, secondo J, risponde alla seguente ipotetica domanda: «Ma se le cose stanno così, allora il vario manifestarsi del tutto non ci sarebbe più?». Le parole «sopra», ecc. sono commentate da J con «da parte (*sakāśāt*) di questi due cerchi di sedici e di otto raggi».

6. Si allude qui probabilmente ai cinque elementi grossi: terra, ecc. Secondo J, si tratta delle quattro ruote dei sensi di conoscenza, sensi d'azione, elementi sottili ed elementi grossi (cui bisogna probabilmente aggiungere quella del senso dell'io, da cui sono originati).

7. Si veda sopra, p. 66, nota 4.

8. I cinque elementi grossi (J).

9. I tre umori sono l'acqua (canale di sinistra), il seme (canale di mezzo) e il sangue (canale di destra) (J).

seguace del *brahman*, grazie ad essi si ottengono sia le fruizioni, sia la liberazione.

[140-42] «Più in alto di essi,[1] si raggiunge infine l'asilo supremo del *brahman*. Quivi il fuoco e la luna[2] si emettono per sé in sé in uguaglianza.[3] La luna quivi risiedente, una volta riscaldata [dal fuoco], prende stanza duplicemente nelle gambe.[4] Il fuoco, in effetto, la fa cadere in basso e quella, d'un subito, piove ambrosia nelle caviglie, nei ginocchi, ecc., manifestamente. Questa potenza tortuosa (*kuṭila*),[5] infiammata dal sole e poi ancor riscaldata[6] [dal fuoco], crea il vario insieme dei cinque raggi,[7] ecc.

[143-44] «Tale processo si ripete nei riguardi [dei vari sensi], dall'udito sino a quello dei piedi, e così pure [nei riguardi del corpo, formato dai cinque elementi], cominciando dall'alluce fino alla visione dell'uovo di Brahmā.[8] Chi non conosce ciò non è un vero *yogin*, ma chi ciò conosce signoreggia il tutto. Costui, splendendo, per dir così, in forma delle varie divinità, quali Brahmā, ecc., è manifestamente identico al supremo Signore».

[145-146*a*] In queste stanze si ha un accenno di come si verificano i quattro processi nei vari sensi – ché in ciascuno di essi si ha, per questo (*tena*),[9] la nascita di dodici differenti aspetti. Tutto ciò è stato, ho detto, accennato soltanto e non partitamente spiegato, in quanto si tratta di cosa segretissima.

[146*b*] Anche stando nel conoscibile, la dea si presenta [come costituita di dodici differenti aspetti] in forma dei mesi, degli asterismi zodiacali, ecc.

[147] Questa coscienza perciò, che, come si è visto, [si] manifesta essa stessa in forma di realtà interiore ed esteriore – questa coscienza, dico, sembra come se quivi[10] manifestasse realtà diverse da sé.

1. J intende «di esso», cioè di uno dei detti «cerchi segreti», quello della nascita. «L'asilo del *brahman*» corrisponde secondo lui al «cerchio segreto» chiamato *dvādaśānta*.

2. Il soggetto conoscente e il conoscibile.

3. Secondo J, col termine *ātmanā* (qui tradotto «per sé») ci si riferisce al soffio vitale, che, simboleggiato dal *haṃsa*, è in ultima analisi un'espressione di Parameśvara, e con *ātmani* («in sé») alla loro stessa essenza (TĀV, vol. III, p. 151).

4. Il senso sembra essere questo, che la creazione arriva fino agli elementi grossi, inferiori, come la terra, ecc. (J).

5. La luna, come potenza d'azione, qui identificata con la *kuṇḍalinī* (J).

6. Il sole è il soggetto, che si è convertito in mezzi di conoscenza.

7. Cioè, il tutto, costituito dai cinque elementi grossi (J).

8. J intende, per quest'espressione, il «foro di Brahmā».

9. «A causa del fatto che i quattro processi di emissione, ecc. si presentano, riguardo a ogni senso, come riferentesi ai mezzi di conoscenza, al conoscente e al conoscibile» (J).

10. Nel suo stesso sé (J).

[148] 1. In principio, dunque, la Dea, pura e ansiosa insieme di dar luogo all'anzidetta manifestazione, «opera» (*kalayate*)[1] la creazione, ond'è che nella scrittura viene appunto designata con questo nome.[2]

[149] 2. Questa [stessa coscienza] quindi, fattasi estroversa, si manifesta come «operante» un attaccamento verso le varie parti che compongono la realtà da lei precedentemente così manifestata – e ciò insieme con la ruota delle sue funzioni [sensorie]. Questo e non altro è il momento del mantenimento della realtà.[3]

[150] 3. Desiderosa quindi, per gusto di ritornare in se stessa, di riassorbire questo mantenimento, ecco «operarne» la distruzione, ond'è che così viene appunto chiamata.[4]

[151] 4. Venutole quindi a sazietà questo gusto di riassorbire, [la coscienza], in forza della sua libertà, genera e riassorbe, circa a una parte [della realtà da lei emessa], il dubbio, motivo di ostacolo ed essenziato di ingiunzioni [contrastanti] (*yama*).[5]

[152] 5. Dopo aver riassorbito il dubbio, eccola quindi «operare» un riassorbimento nei confronti di tutte le cose, ad eccezione soltanto di quelle oggetto ancora di dubbio, dissolvendole nel fuoco del suo proprio sé.[6]

[153-54] 6. Questo riassorbimento delle cose naturato di dissoluzione, essa lo pensa poscia in se stessa, per cui essa appare, [per dir così, condensata in quest'idea]: «da me ciò è stato divorato». La natura propria e peculiare di questa coscienza – natura condizionata dalle cose da riassorbire (*saṃhārya*) – tramonta infatti nella pura, incondizionata realtà coscienziale.[7]

[155-58] 7. Una volta dissolto l'insieme delle cose, ecco che la coscienza, ciononostante, coagula una qualunque cosa, la quale rimane nello stato di impressione latente, di dubbio, e, venuto il momento, genererà, secondo che sia mala o buona, frutti corrispondenti. Il dubbio si verifica infatti prima e dopo le fruizioni. Altre cose, sebbene già coagulate, la coscienza poi le dissolve, così come l'azione di aver ucciso un brahmano, ecc., in virtù dei vari riti di riparazione e via dicendo. Tale il modo in cui, coagulando e solvendo,

1. Si veda sopra, IV, 173*b*-75.
2. Sṛṣṭikālī, cioè quell'ipostasi della dea Kālī che presiede all'emissione o creazione.
3. L'ipostasi della Dea corrispondente a Raktakālī.
4. Sthitināśakālī, la dea Kālī come presidente al riassorbimento.
5. Yamakālī.
6. Saṃhārakālī, la dea Kālī come riassorbimento.
7. Mṛtyukālī, la dea Kālī come morte.

la coscienza «opera» la realtà (*rūpa*) – nel senso che come la dissolve così pure la coagula.[1]

[159-63] 8-9. Una volta fruito così il fruibile, la coscienza riassorbe poi anche gli strumenti della sua percezione, ossia i sensi, e, così facendo, li «opera» tutti e dodici nell'interno del senso dell'io. Infatti, mentre i sensi di conoscenza e d'azione – dodici insieme [con quello interno e] con la mente –, illuminanti e perciò essenziati di sole, hanno come campo d'azione la realtà differenziata, il tredicesimo, cioè il senso dell'io, strumento della presunzione e di essa soltanto,[2] è naturato di un cogitare ininterrotto. Tale la ragione per cui gli altri dodici sensi si dissolvono in esso. Quanto qui accade si verifica tale e quale a proposito d'un qualsiasi strumento d'azione da noi separato, come, per esempio, una spada o una corda, i quali si risolvono in ultima istanza nelle mani, ecc., che non sono da noi separate. La divina coscienza «opera» dunque liberamente, da se stessa, l'insieme solare degli strumenti di senso nell'interno del senso dell'io, il quale è, beninteso, una realtà creata.[3]

[164-67] 10. Questo sole supremo, il tredicesimo strumento dei sensi, pieno o quasi [a somiglianza del vero io increato], si dissolve infine chiaramente, proprio perché è uno strumento, nel soggetto agente. Questo, com'è stato detto, è duplice, ossia creato e increato. Quello creato, cioè a dire limitato dal corpo, dalla mente, ecc., è tecnicamente chiamato nelle scritture[4] col nome di Kālāgnirudra. Il tempo (*kāla*) è infatti un elemento limitante, il fuoco (*agni*), con esso congiunto, è il soggetto fruitore, [mentre Rudra], coagulando e solvendo,[5] quanto a dire formando e disfacendo l'esistenza fenomenica, è il Signore stesso che [autodeterminatosi in anima decaduta] non ha ancora superato tale condizione. Tale il soggetto in cui il senso dell'io si dissolve.[6]

[168-69] 11. Questo stesso soggetto limitato, le cui funzioni sono create, si dissolve poi, proprio per questo, nel «grande tempo» (*mahākāla*), il quale è costituito dallo stato di coscienza «io-questo», è essenziato unicamente della non differenziazione del tutto ed è in atto di espandersi. Quanto si manifesta in tale stato di autoco-

1. L'ipostasi corrispondente della Dea è Bhadrakālī.

2. Si veda sotto, IX, 230.

3. Si veda sotto, IX, 230-32. La Dea, in questo stadio, si presenta prima come Mārtaṇḍakālī, cioè Kālī in forma di sole, e poi come Paramārkakālī, Kālī in forma di sole supremo.

4. Nel *Kramastotra*. La relativa stanza è citata da J, TĀV, IV, *ad* 168.

5. Rudra è fatto qui derivare dai temi *rudh-*, «fissare», e *dru-*, «liquefare».

6. La corrispondente ipostasi della Dea è Kālāgnirudrakālī.

scienza è, in effetto, una forma di coscienza in atto di espandersi, consistente nell'idea: «Io, il Signore, sono tutto ciò».[1]

[170] 12. Anche questa forma di coscienza, colorata dalla fruizione universa di tutte le cose risiedenti dentro di lei, e come tale pienissima, si dissolve poi nella dimora trascendente la famiglia (*akula*).[2]

[171-73*a*] L'insieme dei soggetti, i diversi mezzi di conoscenza, le molteplici conoscenze da essi effettuate, le varie forme del conoscibile, tutto ciò è coscienza e nient'altro che coscienza. La Dea suprema, la suprema Signora, è la libertà assoluta della nostra propria coscienza, che assume tutte le precedenti forme. Tutte le operazioni anzidette altro non sono infatti che una sua espressione.

[173*b*-75] [I sensi della parola «operazione» sono cinque, cioè] lanciar fuori, conoscere, calcolare, andare, risonare. [Il primo di essi], il lancio, è il differenziamento [della realtà] dal nostro proprio sé, il conoscere è il non pensar come tale ciò che è stato differenziato, il calcolare è il pensiero discorsivo, determinato dal vicendevole escludersi [del soggetto e dei vari oggetti], l'andare[3] è l'entrare in possesso della natura propria in guisa d'immagine riflessa, il risonare è il restare [di tutte le cose sotto forma] di autocogitazione (*svātmaparāmarśa*), essendo state cancellate.[4]

[176-78*a*] La Dea suprema, autrice di questa quintuplice operazione, prende il nome di Kālī, di Kālakarṣiṇī,[5] di Mātṛsadbhāva[6] – dovuto a questo, che nei soggetti conoscenti la soggettività si evidenzia sino a tal grado di coscienza – e, secondo il *Niśisaṃcāratantra*, [anche il nome] di Vāmeśvarī.

[178*b*-80*a*] Questa coscienza che in tutti i vari soggetti conoscenti risplende così in dodici modi è assolutamente unica e, come tale, esente, nel suo svolgersi, da ogni regola (*niyama*) di successione. Non essendoci in essa successione, non c'è simultaneità, e, non essendoci simultaneità, non c'è neppure successione: la realtà-co-

1. La Dea si presenta come «grande tempo», Mahākālakālī.

2. La Dea è venerata, in tale stadio, col nome di Mahābhairavaghoracaṇḍakālī. Su *akula*, si veda sopra, III, 67.

3. Nel senso di ottenere. La realtà differenziata, grazie ad esso, riesce a entrare nella coscienza, a ottenerla. Sebbene da lei inseparata, essa tuttavia si manifesta come se fosse separata, a mo' di un'immagine riflessa (J). Sui significati del tema *kal-*, si veda anche sopra, III, 252*b*-53*a*.

4. J interpreta qui altrimenti.

5. «Dissolvitrice del tempo».

6. «Essenza delle Madri [o dei soggetti conoscenti]». Sulla forma mantrica di queste due ipostasi della suprema coscienza, si veda sotto, XXX, 45*b*-51 e note.

scienza trascende purissima ogni idea di successione e non successione.[1]

[180*b*-81*a*] Stando così le cose, dovunque tale divina coscienza si volga, qui, grazie a un'identificazione con essa, si invera [automaticamente l'autentica e] perfetta adorazione.[2]

VII. LA FORZA DEI «MANTRA» («MANTRAVĪRYA»)

[181*b*-86*a*] Tale coscienza è [come abbiamo visto] essenziata di cogitare, ed è, come tale, dotata d'un suono spontaneo, che mai

1. Il vario gioco delle ruote della coscienza secondo la scuola Krama è così descritto da Abhinavagupta nel TS (pp. 28-31; Gnoli, 1990, pp. 103-105):
«La potenza grazie alla quale il Signore divora in se stesso, abbracciandolo e unificandolo, questo tutto che egli sostiene in tre modi diversi, è poi la beata Suprema soltanto, chiamata altresì con altri nomi, esplicativi della sua natura: "Essenza delle Madri", "Divoratrice del Tempo", eccetera. Queste quattro potenze si scindono liberamente in tre aspetti diversi ciascuna, in ragione dei tre momenti di creazione, permanenza e riassorbimento, sì da diventar così dodici.
«Si consideri: 1) dapprima, la coscienza "opera" le cose dentro di se stessa; 2) dopo, essa le "opera" anche esteriormente, in uno stato cioè di evidenza, attaccandosi allo stesso tempo a queste cose da lei così operate; 3) questa cosa, in un terzo tempo, la coscienza la "opera" ancora una volta, desiderosa adesso di riassorbirla dentro di sé; 4) la coscienza, a questo punto, crea e divora il dubbio, che è di ostacolo a questo riassorbimento; 5) e "opera", riassorbendola dentro di sé, questa parte di cosa nei cui riguardi è stato divorato ciò che era il dubbio; 6) la coscienza, pensando quindi che la sua essenza consiste appunto in questo suo potere di riassorbire, "opera" anche il suo proprio essere; 7) e, dopo di questa operazione nei riguardi di questo suo proprio essere riassorbitore, la coscienza "opera" poi le cose, in tal modo che, mentre alcune rimangono allo stato di impressioni latenti, di altre altro invece non resti se non coscienza; 8) poi, inseparatamente dalla detta "operazione" rispetto al suo proprio essere, essa "opera" anche la ruota dei sensi; 9) dopo, essa "opera" anche il signore dei sensi; 10) la coscienza "opera" poi anche il soggetto conoscente limitato, immerso in *māyā*; 11) e, dopo di esso, anche il soggetto in atto di abbandonare il suo stato di contrazione e bramoso di ottenere uno stato di pieno dischiudimento; 12) dopo di che essa "opera" anche il suo proprio essere pienamente dischiuso.
«Queste dodici beate coscienze, chiamate col nome di Kālī, nascono nei riguardi di più soggetti conoscenti insieme o anche di uno solo, simultaneamente o successivamente, diadicamente, triadicamente e via dicendo. Esse si svolgono in forma di ruote e, manifestandosi sia esteriormente, attraverso i mesi, le vocali, gli asterismi zodiacali, eccetera, sia interiormente, attraverso le cose sensibili, vasi, panni e via dicendo, alimentano la libertà del Signore della ruota. Il senso poi della parola "operazione" è andare, gettare, conoscere, contare, rendere oggetto di fruizione, parlare, dissolvere in se stessi. "Kālī (come ha detto infatti il maestro Bhūtirāja), Kālī è così chiamata perché getta, conosce e perché da lei dipendono le operazioni". Quest'argomento si può poi vedere distesamente trattato in vari miei commenti, come in quello da me scritto all'Inno proprio di questa scuola, eccetera. Ché, se è vero che un grande segreto (tale l'opinione dei miei maestri) non deve essere tutto dichiarato in un sol luogo, neppure però bisogna tenerlo completamente nascosto».
2. Si veda sopra la st. 121*b*-22*a*, di cui questa rappresenta la conclusione.

tramonta, il quale è chiamato [nelle scritture] col nome di supremo, grande cuore.[1] L'autopensare (*svavimarśa*) insito nel cuore, dal quale l'universo tutto è sciolto senza residuo, presente nel primo e nell'ultimo momento della percezione delle cose, è noto nella scrittura col nome di «movimento» (*spanda*) e, precisamente, di «movimento generico» (*sāmānyaspanda*), naturato da un traboccamento in se stessi. Questo «movimento» è un certo moto speciale (*kiṃciccalana*), consiste in un vibrare [spontaneo] indipendente [da ogni realtà esteriore],[2] esso [come altrove è chiamato] è l'onda del mare del conoscere, senza cui la coscienza non sarebbe più coscienza. La natura del mare non è infatti altro che questa, di essere ora tutto mosso da onde, ora privo di onde, ecc. Questo [pensare] è l'essenza (*sāra*) del tutto – ché l'universo insenziente ha, come essenza, la coscienza, poiché il suo stesso fondamento esistenziale (*pratiṣṭhā*) è dipendente da essa –, e la sua essenza è il grande cuore.

[186*b*-89*a*] L'essere (*sat*) stesso [S], infatti, chiamato col nome di uovo di *māyā*, radice del *brahman*, non può dirsi essere, se non ascende nella volontà conoscenza azione [AU]. Esso infatti, grazie a questa ascensione nelle tre potenze, come si emette nella coscienza bhairavica [Ḥ], così si emette pure fuori da essa. Quest'essere, dunque, che rappresenta la natura dei [vari] enti, tiene implicite in sé, insieme con la suprema coscienza, le tre dette potenze e l'emissione, né può svolgersi indipendentemente da ciò.[3]

[189*b*-91*a*] Quest'essere, che dapprima si presenta come esteriore, viene poi dissolto dal fuoco del conoscere [R], fino a non avere più come residuo che un cogitare interiormente risonante [PH]. Dopo di che, eccolo ben assumere una natura etera [KH], entrare, attraverso le tre potenze [E],[4] in una natura fatta di sapere [Ṃ], e dissolversi infine in ciò che ha come essenza il riassorbimento stesso.[5]

1. La cui espressione mantrica è la formula SAUḤ (si veda sotto, IV, 186*b*-89*a*).

2. Il termine *kiṃciccalana* («quasi movimento») viene spiegato da Abhinavagupta stesso nel PTV (Gnoli, 1985, p. 132). Si veda anche Torella, 1994b, p. 121, nota 28.

3. Il passo è citato da Sanderson, 1990, p. 57.

4. Le tre potenze di azione, ecc. (J).

5. Tali, nel loro ordine ideale (*saṃvitkrama*), i fonemi che compongono il *mantra* Mātṛsadbhāva o Kālakarṣiṇī, chiamato anche Piṇḍanātha o Pañcapiṇḍanātha, il quale, nella sua successione fonica reale, presenta la forma KHPHREṂ (sotto, XXX, 45*b*-46 e, con varianti, MV, VIII, 39-43). Abhinavagupta si limita, in questo capitolo, a spiegare qual è il significato teorico, ideale di questi due *mantra*. Della loro applicazione si parlerà più in là, soprattutto nel V capitolo. Su questi due *mantra*, si veda sopra, Introduzione, pp. LIV, LXXI, e soprattutto l'ampia esposizione di Padoux, 1990, pp. 416-26. La vocale E, rappresentata come un triangolo rovesciato, è il seme della matrice (*yonibīja*), naturato delle tre potenze di volontà, conoscenza e azione. Si veda sopra, III, 94*b*-95*a*.

[191*b*] Questo [*mantra*] è noto col nome di «cuore della dissoluzione» e il precedente con quello di «cuore dell'emissione» [o creazione].

[192-93] Nel cogitare proprio di questo *mantra*, increato e immacolato, si esprime, come dicono i maestri, l'Io (*aham*) stesso, l'essenza della luce. Questo [Io] è infatti la forza, il cuore, che alimenta [non solo questi due *mantra*, ma] i *mantra* tutti quanti, senza il quale essi sarebbero cose insenzienti, né più né meno che creature viventi private del cuore.

VIII. LA REALE RECITAZIONE, ECC. («JAPYĀDI VĀSTAVAM»)

[194] Per chi è immerso in tale cuore increato, poco importa che cosa faccia, come respiri o pensi, tutto quanto è tenuto come recitazione.[1]

[195] La reale contemplazione consiste in qualsiasi cosa lo *yogin* crei, interiormente o esteriormente, a suo piacere, in forza della stessa natura propria [della coscienza, uno dei cui aspetti è appunto] l'emissione.

[196-99] La coscienza, come sappiamo, è informe[2] e onniforme al tempo stesso. Stando così le cose, chi aspira a un qualche frutto speciale deve scegliere, come oggetto di contemplazione, una data immagine (*ākṛti*) e non altra. A quel modo, infatti, che chi vuol attingere acqua, tra le infinite immagini che gli si parano davanti, ne desidera ardentemente una sola, a esclusione d'ogni altra, cioè a dire un recipiente, così, a causa della potenza di necessità del Signore, un dato frutto potrà essere generato solo da una data immagine e non da altra. Per colui invece il cui cuore è pienamente appagato e non desidera nessun frutto particolare, oggetto di contemplazione è la Dea nella sua onniformità – dovuta all'assenza d'ogni limitazione.

[200] Per lo *yogin* [concentrato] nel Kula,[3] tutto vibrante (*ghūrṇita*) del supremo succo bhairavico che sovrabbondando [lo pervade], qualsiasi posizione del corpo è tenuta come *mudrā*.

[201-202] Perenne, indipendentemente da ogni provvigione di

1. Si veda anche sopra, III, 220-25.

2. Priva d'una forma o di un aspetto determinato, definito (J).

3. J, che qui non ho seguito, intende *kula* nel senso di corpo (si veda sotto, XXIX, 4) e *kule* come un locativo assoluto in senso concessivo: *kule saty api*, «anche essendovi il corpo», «nonostante che il corpo continui a sussistere».

combustibile, brucia dentro di noi il fuoco fiammeggiante dell'insieme dei nostri sensi. Le varie cose del conoscibile, entrando in tale fuoco coscienziale e accrescendone il fulgore, diventano, per questo, causa d'oblazione.

[203] Qualsiasi persona, purificata, s'intende, da una caduta di potenza, su cui il maestro, concentrato – in base a quanto è stato detto –[1] nella sua propria natura, diriga la mente [con l'intento di favorirla] – qualsiasi persona, dico, diventa iniziata.

[204] Anche se è vero che la suprema certezza può sorgere per opera d'una di queste azioni soltanto, che vanno dalla recitazione fino all'oblazione, noi tuttavia le abbiamo qui volute descrivere nella loro molteplicità.

[205-206] A quel modo, infatti, che un cavallo, condotto qua e là per piani, prominenze e avvallamenti, segue il volere di chi lo guida, così pure la coscienza, spinta da vari espedienti (*bhaṅgī*),[2] quiescenti, terrifici e via dicendo, ad abbandonare la dualità, si identifica infine con Bhairava.

[207-208] A quel modo che a forza di contemplare in uno specchio il proprio volto, si ha la certezza, alla fine, che si tratta proprio del volto che ci appartiene, identico ad esso, così pure vedendo nello specchio pensante della contemplazione, della preghiera, dell'adorazione, ecc. il proprio sé come Bhairava, in breve ci si identifica con Lui.[3]

[209-10] Quest'identificazione è l'ottenimento di ciò che è per essenza il Senza superiore. Tale ottenimento è il limite supremo della pienezza, né, come tale, v'è di là da esso frutto alcuno. Tutti i frutti particolari da noi immaginati e ambiti hanno, come fondamento, uno stato di non pienezza. Infatti, una volta ottenuta la pienezza increata, quale frutto da desiderare può dirsi che ancora sussista?

[211] Questo metodo concernente il sacrificio prende valida stanza nel cuore di ognuno in cui la ruota dei vari momenti della coscienza si presenti serena e favorevole: [e questi può dirsi allora giunto] in breve alla sua ultima nascita.

1. In base, cioè, alla reale recitazione, ecc. (J).

2. Le forme del cogitare proprie della vera preghiera, ecc., messe in rapporto con le potenze Aghorā, Ghorā e Ghoratarā, espressioni di Parā, ecc. (J).

3. Si veda sotto, XXVI, 38*b*-44.

IX. L'UGUAGLIANZA DELLE PRESCRIZIONI E DELLE PROIBIZIONI («NIṢEDHAVIDHITULYATVA») (COMMENTO A MV, XVIII, 74-81)

[212-13*a*] Chi sia saldamente affermato in questo sacrificio, raggiunge l'isolamento (*kaivalya*),[1] sebbene la gente del mondo continui a vederlo preso dai legami del corpo.[2] Il Signore stesso ha esposto nel diciottesimo capitolo [del *Mālinīvijaya*] qual è qui il retto modo di comportarsi (*samācāra*).

[213*b*-21*a*] «[74] Qui non c'è purità né impurità, non disamina di ciò che sia da mangiare, ecc., non dualità né non dualità, non adorazione del *liṅga*, e via dicendo, [75] non rifiuto di essa, né accettazione né non accettazione di essa, non adozione di crocchia, uso di cenere, ecc., [76] né abbandono di essi, non osservanza né non osservanza di voti e via dicendo. L'entrata nei campi, ecc., l'osservanza di regole, e via discorrendo, [77] la forma e i *liṅga* propri o altrui, ecc., nomi, famiglie, ecc., nulla di tutto ciò è in alcun modo prescritto o proibito. [78] Tutto qui è prescritto e tutto qui è proibito. Questo solo, o Signore degli dèi, è qui obbligatoriamente prescritto, [79] che cioè la mente sia saldamente applicata alla vera realtà, poco importa il modo in cui ciò sia ottenuto. [80] Colui la cui mente è fermamente stabilita sulla realtà, pur mangiando veleni non è toccato da affezione alcuna, così come i petali del loto dall'acqua. [81] Chi ha per usbergo i *mantra* che portano via il veleno, ecc., pur mangiandone non è vittima di alcun offuscamento mentale. Il medesimo accade agli *yogin* più elevati».

a) *Commento alle parole: «qui non c'è purità né impurità»*

[221*b*-22*a*] Come può essere infatti impuro il corpo, ecc., costituito dai cinque elementi grossi? Forse che la purità e l'impurità appartengono oggettivamente alla cosa, come realtà diverse dalla luce, ad essa trascendenti?

[222*b*-23*a*] Nel caso poi che una cosa impura sia purificata da un'altra cosa, quest'altra cosa sarà impura o pura? Nel primo caso si incorre negli errori di un circolo vizioso, di inutilità e di regresso all'infinito.

[223*b*-25*a*] Dicendo che la terra, la quale è impura, è purificata

1. Lo stato di isolamento (*kaivalya*) corrisponde alla condizione di liberato vivente (*jīvanmukta*).

2. Cioè, rimanga in vita.

dall'acqua, anch'essa impura, non si vede perché non dovrebbe essere vero anche l'inverso, per cui si cade in un circolo vizioso. Lo stesso ragionamento vale anche per il caso contrario della contaminazione. Dicendo che la terra, impura, è purificata dall'acqua, impura anch'essa, si incorre inoltre nell'errore di inutilità.[1] Dicendo infine che l'acqua è purificata dall'aria, questa dal fuoco e questo da un'altra cosa ancora, [si cade nell'errore di un regresso all'infinito].

[225*b*-28*a*] [Se tu dici che la terra, ecc. è purificata da] *mantra*, che, come il «multiforme»,[2] ecc., sono puri, [io ti rispondo questo, che se] i *mantra* sono puri per natura, perché così pura non è anche la terra e via dicendo? Se tu pensi poi che tale purezza è dovuta alla loro identità con Śiva, perché questa non dovrebbe esistere anche circa la terra, ecc.? Qualora poi tu ritenessi che nei riguardi dei *mantra* la loro identità con Śiva non è ignorata, come accade circa la terra, ecc. e che appunto per questo essi sono puri, io ti risponderei questo, che allora la purità non è altro che l'intuizione di quest'identità. Ora, per un vero *yogin*, quest'intuizione sussiste nei riguardi d'ogni cosa e quindi la purezza [è anche della terra, ecc.].

[228*b*-29*a*] Ma – tu forse dirai – la discriminazione fra puro, impuro, ecc. è dovuta a un'ingiunzione religiosa (*codanā*). Sia pure – io rispondo –, sennonché anche questa di cui stiamo parlando è un'ingiunzione, proclamata da Śiva.

[229*b*-30*a*] Se tu poi mi domandi quale, fra più ingiunzioni, sia quella più autorevole, io ti rispondo che questo problema è discusso altrove.[3] Qualora poi tu ritenessi che le ingiunzioni predicate da Śiva sono invalidate da quelle vediche, perché di grazia – io ti rispondo – non ammettere anche il contrario?

[230*b*-32*a*] Se tu poi esaminassi correttamente la natura dell'invalidazione, vedresti che l'elemento responsabile di essa è una regola speciale o eccezione (*apavāda*), limitata a un fenomeno particolare, che non infirma il tenore della regola generale. La purità e l'impurità, genericamente affermate [a proposito di tutti gli uomini], sono così invalidate circa colui che conosce la vera realtà delle cose. E questo appunto è ciò che è dichiarato nel verso di cui stiamo parlando.[4]

[232*b*-33] Né nelle parole espresse dal Signore c'è sospetto alcuno di eulogia (*arthavāda*), ecc. [sicché i versi in questione non pos-

1. Nel senso che se ambedue sono impure e, da questo punto di vista, uguali, perché non ammettere che la terra possa purificarsi da sola? (J).

2. Il *mantra* di Aghora. Si veda sotto, XXII, 20-21 e nota.

3. Non è detto in quale opera, sua o d'altri. Si veda tuttavia sotto, XXXV, *passim*; XXXVII, 1-32.

4. Si veda anche sotto, IV, 246*b*-47*a*.

sono essere considerati tali].[1] Il sospetto infatti che le cose espresse siano irreali può sì di continuo sorgere nei riguardi del Veda, che, composto [di prescrizioni ed eulogie], non è [per definizione opera umana, composta da un essere personale] dotato di intelletto, ed è come tale paragonabile all'etere, ecc. [ma non certo nei riguardi delle scritture emesse da Parameśvara].[2]

[234-35] Il Dio stesso, ricolmo com'è di tutte le cose, espressione della sua illimitata coscienza, [il Dio stesso, secondo noi], si manifesta in forma di scritture, sicché, come tale, non può essere tacciato di irrealtà. Così com'Egli, in forza della sua volontà, desidera manifestarsi in forma di realtà conoscibile, così pure, desideroso di esprimere la sua propria natura, si manifesta in forma [di scritture].

[236-37] Anche l'eulogia stessa, del resto, ove sia posta in dipendenza da una qualche prescrizione [o proibizione], può benissimo essere ammessa, sebbene, in sé, sia irreale.[3] Dove poi sia indipendente, essa ha un valore normativo.[4] Opzionalmente [si può poi pensare così], che essa, anche se dipendente da una qualche in-

1. Il Veda, secondo la speculazione della Mīmāṃsā, si divide in due parti, costituite dai versetti vedici (*mantra*) e dai Brāhmaṇa, che comprendono tutto ciò che non è *mantra*. I Brāhmaṇa si dividono, a loro volta, in due grandi parti, costituite dai testi ingiuntivi (*vidhivākya*; p. es., «chi vuole il cielo, sacrifichi») e da quelli che non contengono ingiunzioni, ma sono puramente descrittivi, declamatori (elogiativi o denigrativi). Questi passi, chiamati col nome di *arthavāda*, non debbono essere considerati inutili e senza scopo, ma debbono essere connessi con i passaggi ingiuntivi, che servono a esplicitare e completare. Le eulogie possono, in certi casi, essere costituite da fatti e cose mai avvenute, irreali (p. es.: «Prajāpati tagliò il suo proprio grasso»). L'esegeta, per cavarne un significato, si vale in tal caso del senso metaforico o figurato. Le parole del Signore, dice Abhinavagupta, non sono delle declamazioni più o meno vane ma hanno un valore ingiuntivo ben determinato. I testi principali sugli *arthavāda* sono lo ŚBh, I, 2, *passim* e il TV di Kumārila, I, 2, *passim*. Sulla natura delle scritture śivaite ricordo qui quanto ne dice Jayadratha nello HCC, XXX, 3-6: «Nelle cose insegnate dall'Onnisciente per favorire tutte le creature, la mercé della sua compassione, c'è verità soltanto. La dottrina śivaita è di regola fatta di ingiunzioni, non di divagazioni descrittive. E in effetto colui il cui agire dipende unicamente dalla volontà, come può dire cose false? Colui che, essendo onnisciente, è onnipossente, per quale motivo direbbe, nelle sue scritture, cose non vere? Se il Signore desiderasse mutar forma alle cose, esse così automaticamente si presenterebbero, in forma mutata, in quanto il suo agire consiste appunto nella sua volontà».

2. Si veda sotto, cap. XXXVI.

3. Le «eulogie» sono «autoritative» solo se formano un tutto unitario con le frasi comunicanti un'ingiunzione. In tal senso, poco importa se si riferiscono a cose irreali o no.

4. Mi discosto qui dall'interpretazione di J che forza alquanto il testo. La regola secondo cui gli *arthavāda* mutuano la validità dalla dipendenza da testi ingiuntivi non è senza eccezione. In certi casi, anche testi puramente descrittivi (e quindi, in tal senso, *arthavāda*) assumono un valore normativo. Quest'affermazione è parzialmente confortata anche da certe argomentazioni della Mīmāṃsā, concernenti i *rātrikratu*, ecc. (ŚBh, IV, 3, 17, ecc.). La mia interpretazione è confermata sia dalla ŚDṛ, III, 67-68*a*, sia dallo stesso Abhinavagupta nell'ABh (Gnoli, 1968, pp. 52-53).

giunzione, non è tuttavia inutile, a causa appunto della contiguità,[1] come i fonemi *ga, ja, ḍa,* ecc.

[238] Il fatto che essa comunichi un senso è di per se stesso evidente, ché, altrimenti, bisognerebbe negarlo anche a proposito delle prescrizioni e proibizioni.

[239] La comunicazione, da parte di tali frasi elogiative, d'un loro proprio senso è confortata poi non solo da una non invalidata esperienza diretta (*svasaṃvid*) – determinatrice [come sappiamo] della natura [per esempio] d'un gioiello in tutti i suoi particolari –[2] bensì anche dal ragionamento (*yukti*).

[240-43*a*] L'impurità attribuita [dal Veda] a un cadavere, agli [umori] prodotti dal corpo e ad altro è negata nei riguardi di un vivente. Si può dunque pensare anche così, che cioè tutto quanto è separato dalla coscienza è impuro, e tutto quanto invece ha raggiunto uno stato di identità con essa è puro. «Ciò che tutto sostiene» è detto nel *Vīrāvalītantra*, là dove tratta della purità e dell'impurità «è la vita, né, privo di vita, alcunché esiste [o può esistere]. Tutto ciò che è privo di vita dev'esser tenuto per impuro». Tutto quello, dunque, che non è troppo lontano dalla coscienza è apportatore di purità.

[243*b*-44*a*] Tale fu anche l'opinione degli antichi asceti, caratterizzati da un modo di pensare (*bhāva*) privo di ogni differenziazione, sennonché tale verità, per non turbare l'ordine del mondo, fu da essi tenuta nascosta.

[244*b*-45*a*] Anche ammettendo che le cose esistano fuori di noi, [oggettivamente], purità e impurità non [possono essere tenute per una proprietà oggettiva della cosa], come, [per esempio], il colore azzurro, ma bensì per una proprietà del soggetto – ché egli e non altri percepisce l'unità e molteplicità della coscienza.

[245*b*-46*a*] Anche ammettendo, del resto, che esse siano una proprietà oggettiva della cosa, questa loro condizione sarebbe pur sempre dipendente dal soggetto, [da esso causata]. L'alcol, per il sacrificante nella Sautrāmaṇī, è puro, per gli altri è impuro.[3]

[246*b*-47*a*] Questo verso di cui stiamo parlando dichiara inoltre [implicitamente] come le regole generali possono essere invalidate da regole particolari o eccezionali anche all'interno d'una stessa scrittura, così come la proibizione e prescrizione di uccidere un brahmano.[4]

1. Contiguità, s'intende, col testo ingiuntivo da cui dipende, che elogia o raccomanda e con cui forma un tutto unico, così come i fonemi, congiunti assieme, formano un tutto unico, dotato di senso.

2. Si veda, p. es., sopra, I, 184*b*-85*a*.

3. Si veda sotto, XV, 170*b*-71*a*.

4. Si veda sopra, IV, 230*b*-32*a*.

b) *Commento alle parole: «non disamina di ciò che sia da mangiare, ecc.»*

[247*b*] Le prescrizioni circa ciò che è da mangiare, ecc. sono da esaminare e intendere alla luce degli stessi princìpi.

[248-53] «Le scritture degli uomini, dei veggenti, di Brahmā, di Viṣṇu, di Rudra, ecc.» disse Maheśvara stesso nel *Sarvajñānottaratantra*, ecc. [che qui parafraso][1] «sono ciascuna superiore all'altra e, come tali, invalidano via via quelle precedenti, ma non il contrario, nel senso che quella di Śiva non può essere invalidata da quella di Viṣṇu e questa da quella di Brahmā. Chi invalida in senso inverso è un dissennato, preda del peccato. Le convenzioni del mondo, o Skanda, non debbono essere dunque osservate come se fossero la cosa più importante. Quanto è da osservare non sono poi le cose insegnate da altri sistemi, bensì quelle predicate nel proprio. Infatti anche se il Veda e le altre scritture sono state indubbiamente emessi dal Dio, tuttavia occorre tener presente che mentre in alcuni la contrazione predomina, in altre è invece assente. Quando la contrazione predomina, si hanno le scritture delle anime decadute, quando l'espansione predomina, si hanno le scritture del Signore, che invalidano [le precedenti]».

c) *Commento alle parole: «non dualità né non dualità»*

[254] Le espressioni «questo è dualità», «questo non è dualità» si escludono l'un l'altra e, in quanto tali, essendo, [dico], determinate dalla differenziazione māyica, non possono applicarsi a ciò che è increato e trascende ogni immaginazione.

[255] «Colui che è in possesso d'una compiuta coscienza» è detto nel *Bhargaśikhātantra* «divora la morte, il tempo, le *kalā*,[2] ecc., nate dalle rappresentazioni differenziate della dualità e non dualità».

d) *Commento alle parole: «non adorazione del liṅga, e via dicendo»*

[256-57*a*] Nello śivaismo dualistico l'adorazione del *liṅga*, ecc. è prescritta per fare intendere com'esso contenga l'universo cammino; nel Kula, ecc. essa invece è proibita, per fare intendere che quanto contiene l'intero universo non è il *liṅga* ma il corpo. Ma

1. Le stanze corrispondenti del *Sarvajñānottaratantra* sono citate da J nel suo commento.

2. Sulle *kalā*, si veda sotto, p. 144, nota 4.

qui, nel nostro sistema, che tutto comprende, che significato hanno queste prescrizioni e proibizioni?

e) *Commento alle parole: «non adozione di crocchia, uso di cenere, ecc.»*

[257*b*-58*a*] [Mentre nello śivaismo dualistico], a causa delle costrizioni da esso promosse e predicate, per ottenere uno stato di identità con Śiva è prescritta l'adozione di una crocchia, ecc., nel sistema Kula, che insegna mezzi più facilmente praticabili, si prescrive invece il loro abbandono.

f) *Commento alle parole: «non osservanza né non osservanza di voti, ecc.»*

[258*b*-59*a*] La pratica dei voti [nello śivaismo dualistico] è diretta all'ottenimento di uno stato di identità col significato del *mantra*; la negazione dei voti, [nella scuola Kula], è diretta all'ottenimento dell'universalità (*sārvātmya*)[1] del significato del *mantra*.

g) *Commento alle parole: «[non] entrata nei campi, ecc.»*

[259*b*-61*a*] L'entrata nei campi, nei luoghi santi principali (*pīṭha*) e secondari (*upapīṭha*),[2] viene insegnata sia per tacitare gli ostacoli, sia affinché colui che si propizia i *mantra*, ecc., sia in grado di ottenerli. La non entrata nei campi, ecc. è prescritta per questo, affinché uno possa intendere come il proprio sé è onniforme e, come tale, perfettamente pieno.

h) *Commento alle parole: «[non] osservanza di regole, e via discorrendo»*

[261*b*-63*a*] L'osservanza delle regole viene insegnata per purificare la realtà grazie a un superamento progressivo della differenziazione. Ogni regola, ecc., secondo il *Siddhāmatatantra* e altre scritture con esso connesse, è invece proibita, poiché «l'autocoscienza»

1. Il significato del *mantra* si trova cioè in identità con il tutto, non è una realtà a parte, differenziata da esso tutto.

2. La parola *kṣetra*, «campo», è commentata da J con «luogo di convegno» (*melāpasthāna*), il luogo, cioè, dove convengono i Perfetti e le *yoginī* (si veda sotto, XXVIII, 371-73*a* e nota). Sui *pīṭha* («sedi, luoghi santi»), ecc., si veda sotto, XV, 80 sgg.

colà è detto «dev'essere conosciuta come una realtà senza limiti, pienissima».

i) *Commento alle parole: «[non] la forma e i liṅga propri o altrui, ecc.»*

[263*b*-70*a*] Per «forma altrui» si intende l'oggetto della contemplazione e per «forma propria» il soggetto di essa: il *liṅga* di fiamma, ecc. è altrui, il cranio, ecc. è mio proprio. Con l'espressione «ecc.» [dopo *liṅga*], si allude all'ascesi, alla disciplina, al momento astronomico, ai giorni lunari a via dicendo. Il nome iniziatico, che per i seguaci dello śivaismo dualistico termina in «*śiva*» o «*śakti*», per noi finisce in altro modo.[1] La famiglia (*gotra*), la quale è la linea spirituale dei maestri, è chiamata anche col nome di «*kula*» o di «collegio» (*maṭhikā*). Questi collegi, nel sistema di Śiva, sono tre e mezzo, ossia la linea spirituale di Śrīnātha, quella di Tryambaka, quella di Tryambaka per metà, e quella di Āmarda. La linea dei Perfetti è costituita, nei vari eoni, da Kūrmanatha fino a Mīnanātha.[2] Con l'espressione «ecc.» [dopo «famiglia»] si allude al luogo di ascesi (*ghara*),[3] al luogo di elemosina (*pallī*), alle sedi e alle sottosedi, ai segni di riconoscimento (*mudrā*) e alle convenzioni (*chummā*), le cui norme regolatrici cambiano da scuola a scuola. Allo scopo di ottenere uno stato di identità [con Śiva] occorre seguire la propria linea spirituale e astenersi dal fruire e dall'adorare la ruota insieme con appartenenti ad altre linee spirituali.[4] Tutto ciò nelle scritture che fanno capo al *Siddhāmatatantra* è invece negato, in quanto con questa differenziazione s'infrange l'unità della suprema realtà, la quale è unica e intera.

l) *Conclusione*

[270*b*-71] In tal modo tutte queste cose, dalla penetrazione nei campi, ecc., fino alle restrizioni concernenti le linee spirituali, non sono qui né prescritte, poiché non sono un mezzo diretto per raggiungere Śiva, né proibite, poiché non rompono l'unità del reale.

[272] Le prescrizioni e le negazioni, le quali sono immaginate in

1. In «*bodhi*», ecc. (J). Si veda sotto, XXIX, 35-36.

2. Si veda sopra, Introduzione, e sotto, XXIX, 29*b*-32*a*.

3. Alla lettera la «casa» (*ghara* = *gṛha*), da intendere però come villaggio. Si veda sotto, XXIX.

4. Sull'adorazione della ruota, si veda sotto, XXVIII, 60*b* sgg.

seno alla natura propria del Signore, che ha come corpo il tutto, non valgono infatti a rompere [l'unità del]la sua natura.

[273] I mezzi da assumere per entrare nella suprema realtà sono quelli che uno vede in qualche modo ad essa più vicini. Gli altri sono da abbandonare. Nei loro riguardi non v'è alcuna norma limitativa (*yantraṇā*).

[274-75*a*] «Uguaglianza di tutte le divinità,» è detto nel *Trikaśāsana* «[uguaglianza] delle correnti (*ovallī*) e dei fonemi mantrici, [uguaglianza] delle scritture e dei sentieri. Tutto infatti è essenziato di Śiva».

[275*b*-76*a*] In verità vede la realtà Śiva nella sua interezza chi conosce la realtà del sé nella sua interezza.

[276*b*] *Dal profumo dei fiori del* ketaka[1] *sono attirate le api soltanto, non le mosche. Pochi soltanto, spinti da Maheśvara stesso, sono attirati dall'adorazione della suprema bhairavica non dualità.*

[277] Ma per coloro che riescono a trovare riposo in questo sacrificio, ecco sciogliersi spontaneamente tutto il complesso dell'esistenza fenomenica, né più né meno che le nevi a un intenso calore.

[278] Ma è ora di por termine a tutte queste divagazioni! Idoneo a questo procedimento sacrificale è solo qualche savio, difeso tutt'intorno dalla lode (*abhinavagupta*).[2]

E così oggi è stato discusso il mezzo potenziato, di cui ci si giova per far fiorire il Senza superiore e il suo piano.

1. Il *Pandanus odoratissimus.*

2. Gioco di parole sul nome Abhinavagupta, qui interpretato, come osserva J, nel senso di un individuo la cui identità col Signore e le sue potenze è da ogni parte (*abhitaḥ*) protetta (*gupta*), anche qui nel piano di *māyā*, dalla lode (*nava*), ossia dall'interrotto cogitare sulla natura divina. Il verso, volutamente ambiguo, può anche essere inteso: «è solo qualche savio, [come] Abhinavagupta». Un'analoga etimologia si può vedere anche nella stanza finale dell'opera, XXXVII, 85.

V
IL MEZZO «MINIMALE»

[1] *Per coloro poi che desiderano accedere alla suprema dimora attraverso il metodo «minimale», diciamo quanto segue.*[1]

[2] Dalla purificazione del pensiero differenziato e dall'implicita esclusione d'ogni rappresentazione contraria consegue, come abbiamo visto, il sicuro ottenimento della cosa desiderata, sia questa una fruizione o anche la liberazione.

[3-4] Mentre però per alcuni il pensiero differenziato, in forza della libertà del loro proprio sé, si fa [puro e] sicuro in piena indipendenza da ogni altro mezzo, per altri il pensiero richiede, per purificarsi, altri mezzi. Sul primo caso ci siamo già diffusi.

[5] Anche se il pensiero differenziato ha la stessa natura della coscienza nella sua purezza, tuttavia è fonte di libertà per l'anima minimale soltanto se naturato di certezza (*niścaya*).

[6] Questa certezza, la quale si presenta in più modi, è, come vedremo, prodotta da mezzi di diverse specie, secondo che siano più o meno vicini [alla coscienza], i quali sono noti col nome di «minimali».

[7-8] L'ultima e autentica realtà, in questo proposito, risplende anche nel soggetto irreale e non autentico, immerso nella mente, nel soffio vitale e nel corpo, in quanto il soffio vitale, ecc. non sono separati dalla luce, dalla coscienza nella sua purezza (*cinmātra*);[2] es-

1. Sul mezzo «minimale» e i suoi vari aspetti, si veda sopra, I, 170 e 214-32.

2. I mezzi minimali, che si basano sul pensiero differenziato (*vikalpa*), servono a infondere nel *sādhaka* la certezza (*niścaya*) della propria natura divina e coscienziale e a fargli abbandonare le altre dottrine o idee diverse che potrebbero minare questa certezza (si veda sotto, XII, 18*b*-26). Poiché, di norma, l'anima minimale ha

si, però, in forza della libertà della detta [coscienza], hanno un duplice aspetto: insenziente e intelligente.

[9-10*a*] «Anche se la suprema potenza,» così fu detto, secondo il *Triśirobhairavatantra*, da Śiva alla Dea «appartenente a Śiva soltanto, è presente in ogni dove, essa, manifestato il conoscere [discorsivo] e immersasi di conseguenza nelle percezioni limitate del suo proprio essere, [diventa ciò che si chiama un] vivente».

[10*b*-12*a*] Il superamento della parte insenziente [del soffio vitale, ecc.] e, grazie al dischiudersi della libertà, la conseguente visione della sua natura coscienziale, realissima, fanno sì che uno superi la dualità. Lo *yogin* (così da un altro punto di vista), grazie all'intuizione della sua propria libertà, arriva alla certezza che la sua propria coscienza [riflettentesi nel soffio vitale, ecc.] è in realtà purissima e di natura diversa da esso – non altrimenti da colui che vede il proprio volto riflesso in uno specchio.

[12*b*-14*a*] Questa coscienza, di primo acchito considerata come diversa dalla mente, dal soffio vitale, ecc., in realtà non è diversa da essi, in quanto essi sono diversi gli uni dagli altri [ma tutti ugualmente essenziati di coscienza]. Questo suo essere inseparata da tutte le cose [che si riflettono dentro di essa] è dovuto [come accade in uno specchio] alla sua purezza, in quanto solo le cose uniformi e limitate si escludono vicendevolmente.

[14*b*-16*a*] Anche se tutte le cose sono dentro la coscienza – ché, altrimenti, a causa di che, per virtù di che e come potrebbero essere trasmesse alla mente, al soffio vitale e al corpo?[1] –, tuttavia tale stato di coscienza indifferenziato (*nirvikalpa*) non è oggetto di pensiero differenziato. Ora, senza pensiero differenziato, una cosa, benché vista, è come se non lo fosse. La certezza (*niścaya*) deriva, in effetto, dal pensiero differenziato.[2]

[16*b*-17*a*] Mentre si può correttamente concepire come [i soggetti identificatisi con] la mente, col soffio vitale e col corpo [possano

certezza della propria identità con la mente, col principio vitale (o soffio vitale) o col corpo – in realtà inseparati dalla luce della coscienza nella sua purezza –, il progresso spirituale può cominciare anche a partire da opportune meditazioni su queste realtà. I mezzi minimali, infatti, sono divisibili in base a tre sottospecie, a seconda che siano basati sulla mente (*buddhi*), sul soffio vitale (*prāṇa*) o sul corpo (*deha*) e sui vari supporti materiali. Si veda sotto, V, 19*b* sgg., e, più in generale, l'Introduzione, pp. LV sgg., nonché il TS, cap. V.

1. Si veda sopra, IV, 97.

2. Poiché il pensiero differenziato (*vikalpa*) implica un'alternativa e dunque una dualità – l'esatta determinazione o certezza della natura di una cosa si ottiene infatti attraverso l'esclusione (*apoha*) di tutto ciò che le è opposto –, esso non è in grado di comprendere, per sua stessa natura, la realtà della coscienza che, nella sua purezza, trascende ogni dualità. Nella coscienza, infatti, risiedono tanto le varie manifestazioni degli oggetti distinti e separati quanto le varie attività del pensiero discorsivo. Si tenga presente ÍPK, I, 6, *passim* con i relativi commenti.

raggiungere] la condizione di Parameśvara, altrettanto non può concepirsi del soggetto conoscente nel vuoto.[1]

[17b-19a] La mente, a questo proposito, consiste qui nella contemplazione (*dhyāna*), e il soffio vitale nel «proferimento» (*uccāraṇa*), il quale comprende le cinque diverse funzioni dei soffi, dal *prāṇa* al *vyāna*.[2] Il «proferimento» concerne l'aspetto differenziato del soffio vitale. Il primo aspetto, quello indifferenziato, consiste nella vita stessa. Il corpo consiste nel complesso unitario dei sensi, degli oggetti dei sensi e dei detti soffi.

I. I MEZZI MENTALI CONSISTENTI NELLA CONTEMPLAZIONE («BUDDHIDHYĀNA»)

[19b] Per prima cosa vediamo dunque come la realtà senza superiore possa essere qui mediata dalla contemplazione.[3]

[20-21] Questa libera luce, [di cui si è parlato], naturata di coscienza, costituita da tutte le cose, risiede nel nostro cuore. «Chi conosce la verità» è detto infatti nel *Triśirobhairavatantra* «vede questa realtà nell'interno del cuore con tutte le cose interne ed esterne, a somiglianza della cavità [centrale] d'un fiore di *kadalī* [dove tutti i petali sono raccolti insieme]».[4]

[22-25a] La congiunzione del fuoco, del sole e della luna: è questo che lo *yogin* deve, ben concentrato, contemplare nel cuore.[5] Da questa meditazione, [come] dallo sfregamento di due bacchette, fiammeggia e ingigantisce nella grande sacra cavità del cuore il fuoco del grande Bhairava. In identità con questo fulgore bhairavico, coincidente col soggetto possessore di potenza e dotato di tutta potenza, in identità dico con esso, giova quindi meditare i tre aspetti di soggetto, mezzi di conoscenza e conoscibile. Questa triade non è

1. I soggetti conoscenti nella mente, nel soffio vitale, ecc. possono, proprio perché limitati, e appoggiandosi su questa limitazione, realizzare, attraverso mezzi convenienti, la loro identità con Parameśvara, essenziato di conoscenza e azione. Il soggetto conoscente nel vuoto, sebbene in realtà anch'esso identico a Parameśvara, è totalmente privo di limitazioni, immerso appunto nella vacuità, e, come tale, non può mettere in opera mezzo alcuno.

2. Sui cinque soffi, si veda l'Introduzione, pp. LVI-LVIII, e sotto, V, 44-50a. La mente e il soffio vitale appartengono ai mezzi di realizzazione minimali in quanto stanno alla base della meditazione e del proferimento, i quali sono elencati nel MV nella famosa stanza II, 21 (su cui si veda sopra, I, 167 sgg.).

3. Tale l'interpretazione di J, che non è necessariamente l'unica possibile. A *dhyānamayam* può sottintendersi, p. es., *aupāyikam* o anche *buddhitattvam*, ecc.

4. *Kadalī* è il nome di diverse piante e alberi, tra cui il banano.

5. Si veda Gnoli, 1990, p. 108.

altro, in effetto, che quella già esposta di fuoco, sole e luna, e corrispondente a sua volta alle tre indefettibili potenze Parā, Parāparā e Aparā.

[25*b*-26*a*] Di ognuno dei membri di questa triade vi sono poi tre aspetti, secondo i diversi momenti di emissione, mantenimento e riassorbimento. Non basta. Essi posseggono anche una quarta natura, illimitata, increata e realissima.

[26*b*-27*a*] In tal modo queste Dee, come accade del disco solare [che ha dodici *kalā*], diventano dodici, essendo in esse a uno a uno presenti i quattro diversi aspetti di fuoco, sole, luna e dell'estinzione di essi tre.[1]

[27*b*-29*a*] Questa ruota senza superiore si riversa dal cuore attraverso i fori degli occhi, ecc. sulla varia realtà conoscibile. Grazie ai raggi di questa ruota, s'invera via via, nella detta realtà esteriore, una natura fatta di fuoco, di luna, e di sole, in rapporto con la dissoluzione, con l'emissione e con il mantenimento.

[29*b*-30*a*] Qualunque sia così l'oggetto – suono, ecc. – su cui attraverso i fori dell'udito e via dicendo la detta ruota cade, qualunque, dico, esso sia, giova pensare che esso sia [fatto ad essa] identico.

[30*b*-31*a*] Questa ruota poi, quale che sia la cosa su cui cade, trascina con sé, in base a questo procedimento, ogni altra cosa, così come accade d'un monarca universale [che è automaticamente seguito da tutti i re suoi vassalli].

[31*b*-32*a*] Tutto l'insieme dei cammini viene, in tal guisa, dissolto senza difficoltà nella grande ruota di Bhairava, circondata dalle [dette] potenze coscienziali.

[32*b*-33*a*] Anche quando del tutto, ormai dissolto, non resta più che un'impressione latente, questa ruota dev'essere pur sempre meditata, grande, roteante, vera e propria espressione della sovrabbondanza del proprio sé.

[33*b*-34*a*] Dissoltosi infine tutto ciò che poteva essere bruciato e consumatesi pure le impressioni latenti di esso, questa ruota dev'essere meditata dapprima in atto di estinguersi, poi estinta e infine come l'estinzione stessa.

[34*b*-35] Così il tutto, mediante questa meditazione, si dissolve nella ruota, e questa nella coscienza, la quale risplende infine priva di ogni oggetto. La natura della coscienza è tuttavia tale che non tarda a esservi una nuova emissione – ché la coscienza è la stessa grande Dea.[2]

[36] Chi a ogni istante dissolve in tal modo il tutto nella sua pro-

1. Si veda sopra, IV, 122 sgg.
2. Si veda sotto, XV, 262*b*-68*a*.

pria coscienza e di nuovo poi lo emette, s'identifica perennemente con Bhairava.

[37-38] La ruota che lo *yogin* può meditare [con successo] non è questa soltanto, ma oltre ad essa vi sono quelle di tre raggi o tridenti, quelle di quattro, di cinque, di cinquanta, sessantaquattro, cento, mille e infinite migliaia di raggi.[1]

[39-40] Il Signore come coscienza, il grande Dio dotato di prorompente coscienza, non è soggetto a limitazione alcuna – egli, Maheśvara, la cui potenza è l'universo intero. «Le sue potenze sono l'universo intero e il loro possessore è Maheśvara». Tali le parole dette da Śrīkaṇṭha nel *Māṅgalaśāstra*.[2]

[41] Tale il primo mezzo, la meditazione, quale mi fu descritta da Śambhunātha, di me soddisfatto, il quale la ricevette a sua volta da Sumati.

[42] Di questi accenni ci si deve valere anche per mettere in opera le altre contemplazioni, che, di là da ogni successione, cadono, come questa, nella sfera dei mezzi atti a realizzare il Senza superiore.

II. IL «PROFERIMENTO» BASATO SUL SOFFIO VITALE («PRĀṆATATTVASAMUCCĀRA»)[3]

[43] Le varie funzioni del soffio vitale (*prāṇa*) sono, com'è stato osservato, la respirazione ascensionale (*prāṇanā*), ecc.[4] Diremo quindi adesso di come si dischiuda il Senza superiore quando, come mezzo, si ricorre ad esse.[5]

[44-50*a*] Lo *yogin*, in primo luogo, grazie a un riposo nella nuda vacuità, siede nel cuore, nella parte [costituita dal] soggetto conoscente e nient'altro, nella cosiddetta «beatitudine innata» (*sahajā-*

1. Si veda sopra, I, 107-14.

2. Il *Māṅgalaśāstra* non ci è pervenuto. Di esso abbiamo solo questo verso citato da Abhinavagupta e da J.

3. Questo tipo di «proferimento» è oggetto di un capitolo in Silburn, 1997, pp. 117-20.

4. Il *prāṇa* è qui il soffio vitale indistintamente, nelle sue cinque forme *prāṇa*, *apāna*, ecc. Le funzioni corrispondenti sono *prāṇanā*, *apānanā*, ecc.

5. Secondo il TU (cap. V, p. 17) e la TVDh (II, 12*b* sgg.), si possono distinguere, nel proferimento, centootto aspetti o momenti diversi, dovuti a tre aspetti (*unmiṣat*, *unmiṣita* e *saṃghaṭṭātmakībhūta*) presenti in ognuno dei seguenti sette «riposi» (*viśrānti*, sotto, V, 44-50*a*; 3 x 7 = 21). Ognuno di questi ventuno momenti si divide in cinque aspetti in rapporto all'intensità della penetrazione (*ānanda*, *udbhava*, *kampa*, *nidrā*, *ghūrṇi*, sotto, V, 100*b*-108*a*; 21 x 5 = 105). A questi centocinque momenti sono da aggiungere i tre *visarga*, con cui si arriva al numero di centootto. Questa divisione in centootto momenti non è menzionata né nel TĀ né nel TS.

nanda). Sorto poi il *prāṇa*, giova che sperimenti lo stato detto «senza beatitudine», e, sorto il conoscibile,[1] la «beatitudine che viene dall'altro». In questo stato lo *yogin* assorbe in sé tutte le infinite parti del conoscibile, e, riposato [in se stesso], è, come tale, abbellito dalla luna dell'*apāna*. Dopo ciò, egli si riposa totalmente nell'infinito splendente conoscibile assieme congregato, e, giunto al piano del *samāna*, si connatura con la «beatitudine brahmica». Dedito quindi a divorare le limitazioni dei mezzi di conoscenza e del conoscibile, egli riposa nel fuoco dell'*udāna*, sperimentando la «grande beatitudine»; ed essendo così riposato in essa, e cominciando a estinguersi questo gran fuoco,[2] ecco quindi apparire l'incondizionata grande pervasione, che prende il nome del *vyāna*, priva di condizioni, onde si ha, allora, la «beatitudine coscienziale», non alimentata da alcuna cosa insenziente. In essa non c'è, infatti, alcuna presenza distinta di cosa insenziente.

[50*b*-52*a*] Quello stato infine dove non c'è limitazione alcuna, onninamente splendente, la cui coscienza non è in alcun modo impedita, alimentato dall'ambrosia suprema, dove non esiste in senso proprio alcuna «realizzazione» (*bhāvanā*) che ci possa – questo stato, espostoci da Śambhunātha, è la «beatitudine universale».[3]

[52*b*-53*a*] Il riposo in questo stato può essere ottenuto con l'applicazione del «proferimento» del cuore.[4] Il completo riposo in esso equivale al raggiungimento del piano senza superiore.[5]

[53*b*-54*a*] Tali i sei stati, nati dal «proferimento» [basato sui] sei aspetti del *prāṇa*,[6] i sei stati, dico, sebbene la nostra propria essenza, cominciando dal cuore,[7] sia sempre la stessa. Ma passiamo adesso a esporli in rapporto alla pervasione [o portata dei *mantra*].

[54*b*-58*a*] Lo *yogin*, applicato al respiro il metodo del bastone[8] e

1. L'*apāna* (J).

2. Nella st. 48*a* leggo *vibhāvayet* per *vibhāvayat* e nella st. 48*b* intendo *śāmyaty asmin mahārciṣi* come locativo assoluto.

3. Si veda Gnoli, 1990, pp. 109-10.

4. Sul cuore (o i cuori), si veda sopra, IV, 181*b*-93. Il termine *uccāra* (tradotto con «proferimento») è, letteralmente, il moto ascensionale della respirazione che esita alla fine nella pronuncia di un dato suono, ecc. Nell'accezione comune esso quindi significa semplicemente «pronuncia», ecc. Si veda, p. es., VBh, 130: «Pronunciando di continuo il nome di Bhairava, ci si identifica con Śiva». Si veda, per ulteriori particolari, Padoux, 1990, pp. 399-400.

5. Le stt. 44-53*a* sono una parafrasi e qua e là un ampliamento di MVV, II, 35-42*a*.

6. L'aspetto generico di vita e i cinque soffi particolari (J).

7. Si legga *hṛdayād eka-* (così ho tradotto) o anche *hṛdādāv eka-* («[nelle varie ruote], come il cuore», ecc.) per *hṛdayādy eka-*, difficilmente sostenibile.

8. Il «metodo del bastone» concerne l'ascesa della *kuṇḍalinī*, che, come un serpente colpito da un bastone, comincia a srotolarsi e, divenuta dritta e rigida appunto come un bastone, ascende via via per le varie ruote attraverso il canale centrale

pareggiato il precedente e il susseguente,[1] deve innanzitutto raggiungere la sede nettarea che si trova nell'ugola (*lambikā*), appoggiata (*ālambi*) al loto e al quadrato [S]. Raggiunto[2] quindi il piano del tridente, dove si congiungono i tre canali,[3] deve penetrare nel piano dove risiedono in eguaglianza la volontà, la conoscenza e l'azione [AU].[4] [Per raggiungere la sede più alta lo *yogin*] deve [naturalmente] salire attraverso i gradini del *bindu* sopracciliare, della «fine del suono» e della potenza,[5] scala unica, in espansione [e contratta], eppoi nuovamente non contratta, espansa. Quivi, nel piano della *kuṇḍalinī* superiore,[6] c'è l'emissione, dove si contiene il movimento, bella e desiderabile a causa appunto di esso [AḤ]. Lo *yogin* dovrà riposare quivi, nel piano del ventre del pesce.

[58*b*-60*a*] A quel modo che un'asina o una giumenta, entrata nella sua propria intima dimora, nel tempio della beatitudine essenziato di espansioni e contrazioni, tutta si rallegra in cuor suo,[7] così lo *yogin* deve raggiungere la coppia bhairavica, dedita a espandersi e contrarsi, ricolma di tutte le cose da essa via via dissolte ed emesse.

[60*b*-61*a*] Nel cuore supremo, dove la grande radice [S], il tridente [AU] e l'emissione [Ḥ] sono stati unificati, lo *yogin* trova riposo, attraverso [questo] metodo, [il metodo, dico], di empirsi [e saturarsi] di tutte le cose.

[61*b*-62*a*] Il riposo in questa realtà consiste in una penetrazione universale, dovuta appunto a tale raggiunta pienezza. L'Io può es-

(*suṣumnā*). A questo fine è essenziale la conoscenza e la pratica del seme del cuore, SAUḤ (si veda sopra, IV, 186*b*-89*a*; e sotto, V, 142-44). Il seme del cuore è ampiamente discusso da Abhinavagupta nei suoi due commenti alla PT. Sul *parābīja* SAUḤ e sulla pratica del bastone, si veda Silburn, 1983 (trad. it., pp. 92-100).

1. Il passo è oscuro, ma nelle linee generali comprensibile se si tiene presente la configurazione del *maṇḍala* nel corpo (si veda la tav. 2). Il «precedente» e il «susseguente» sono il *prāṇa* e l'*apāna*, che raggiungono uno stato di equilibrio (*viṣuvat*: si veda Torella, 1994b, p. 208, nota; Gnoli-Orofino, 1994, p. 269 e nota). Il «quadrato» è la base o plinto da cui si dipartono le punte del tridente, immaginato sotto il foro di Brahmā, e il «loto» e il centro delle sopracciglia. Il «piano del ventre del pesce» allude al movimento continuo di espansione e contrazione della coscienza, evidente in particolare nell'unione sessuale. Il *mantra* SAUḤ è il *mantra* del cuore, sul quale si veda sopra, p. 119, nota 8. Il verso ricorre in MVV, II, 42*b*.

2. I versi seguenti (55*b*-60) sono una parafrasi di MVV, II, 51*b*-54.

3. *Iḍā*, *piṅgalā* e *suṣumnā*.

4. Corrispondente alle punte del tridente: si veda sopra, II, 187.

5. I vari piani coscienziali, via via più elevati, immaginati a partire dal *bindu*, nel centro delle sopracciglia (si veda sotto, VI, 161 e nota).

6. Il piano della *kuṇḍalinī* superiore corrisponde a *unmanā*, qui immaginata come la sede dell'emissione.

7. Il «piano del ventre del pesce» e il paragone dell'asina sono espressioni tradizionali di derivazione āgamica che ritroviamo anche nel PTV (Gnoli, 1985, pp. 132, 176).

ser visto [in tutto il suo fulgore] quando la luce trova riposo nel [vero] sé.[1]

III. IL PROFERIMENTO ATTRAVERSO LA COSCIENZA («CIDĀTMANOCCĀRAḤ»)

[62*b*-63*a*] Nel pensare senza superiore, privo in principio d'ogni attività, la prima cogitazione che si manifesta è quella dell'Io, sostanziata da pura coscienza.[2]

[63*b*-64*a*] Il pensiero quindi, attraverso il sole, costituito da dodici *kalā* e vuoto a causa dello sforzo (*udyoga*),[3] manifesta, empie e divora il conoscibile.[4]

[64*b*-66*a*] La luna, a questo punto, dotata di sedici *kalā* e non in-

1. E non nel corpo, ecc. (J). Allusione a una stanza famosa (22*b*) dell'APS di Utpaladeva: «L'iità è detta essere un riposo della luce nel sé». Si veda sotto, VI, 238*b*.

2. Alcuni versi ed espressioni di questa e delle seguenti stanze ricorrono in MVV, II, 44-49, dove il testo è tuttavia in più luoghi corrotto.

3. Nel verso 63*b* leggo *udyogariktena* per *udyogasaktena* (il ms. KH dà *udyogaraktena*), in base al senso e al MVV, II, 45*a*: *udyogavaśariktena*. Nel commento di J *saktena* dev'essere parimenti corretto in *riktena*. Il linguaggio qui usato da Abhinavagupta è fortemente influenzato dalla scuola Krama. Nella misura che il soggetto conoscente si apre a se stesso, si chiude al conoscibile e viceversa. Questi due momenti complementari sono simboleggiati, nel Krama, dalle due ruote (*cakra*) della luce e della beatitudine (*prakāśacakra* e *ānandacakra*: su di esse si veda sopra, IV, 123*b* sgg.; MM, p. 83) rispettivamente di dodici e di sedici raggi. Nella prima ruota prevalgono i mezzi di conoscenza, il sole – che ha, come sappiamo, dodici *kalā* –, le dodici vocali, escluse ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, ed essa è «magra» (*kṛśa*). La ruota della beatitudine è caratterizzata dalla prevalenza del conoscibile, esterno e interno, in sé e per sé (*svena rūpeṇa*, si veda sotto, J commento a V, 65), è «piena» (*pūrṇa*), ed è di natura lunare e pertanto fornita di sedici *kalā*, corrispondenti a loro volta alle sedici vocali (comprese quindi ṛ, ṝ, ḷ, ḹ,). Nell'uno e nell'altro caso, sia cioè che predominino i mezzi di conoscenza o il conoscibile, la realtà si afferma nella nostra coscienza attraverso quattro momenti chiamati *udyoga*, *avabhāsa*, *carvaṇā* (o *saṃkrāma*, trasferimento) e *vilāpana*, nel senso che, ogni volta che percepiamo una cosa, prima si ha una sorta di conazione (*udyoga*), equivalente allo stare per apparire della cosa (*arthāvabibhāsayiṣā*), quindi il manifestarsi di essa (*avabhāsa*), la gustazione (*carvaṇā*) e la sua dissoluzione (*vilāpana*, *viśrānti*) nel soggetto. Nel momento dell'*ānandacakra* il fuoco della coscienza, come si è accennato, si arricchisce, si nutre, dei quattro semi ambrosi o vivificanti (*amṛta*, *saṃjīvanī*) che confluiscono dentro di esso. La meditazione di questo momento è fonte di beatitudine.

4. I quattro momenti coscienziali connessi al sole sono lo sforzo o movimento iniziale, l'illuminazione o creazione esteriore, l'empimento o fissazione del conoscibile e il divoramento di esso: si veda PTV (Gnoli, 1985, pp. 130-31, nota 405a). Con le parole «l'ambrosia vivificante» (V, 64*b*-66*a*) si allude alle quattro *kalā* o fonemi neutri ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, (si veda MVV, II, 47*a* e PTV, in Gnoli, 1985, p. 224; J intende diversamente e, credo, erroneamente, la diciassettesima *kalā*). Tutto il passo riflette pratiche della scuola Krama.

cline, per natura, a divorar l'emissione, emette l'ambrosia vivificante [le quattro *kalā*] nel fuoco coscienziale: la quale ambrosia divina, a somiglianza del burro liquefatto in cima al cucchiaio sacrificale, soddisfa e propizia le divinità della coscienza, [defluendo] con l'aiuto delle tre potenze di volontà, conoscenza e azione attraverso le aperture sottili.[1]

[66*b*-67] Basta che questa ambrosia dell'emissione sia emessa nel fuoco della coscienza perché tutto l'insieme dei sei cammini sia offerto in oblazione. L'emissione del Signore senza superiore (*anuttaranātha*) non è infatti altro che la potenza capofamiglia,[2] la cui perturbazione corrisponde al sorgere dei vari fonemi, da K a H, e il cui effondersi [corrisponde] a tutti i vari princìpi.

[68] I due fonemi A e AḤ[3] sono rispettivamente il Signore e la Signora del Kula uniti assieme. Altra cosa è l'emissione discissa, di cui è detto essere naturato il tutto.[4]

[69] Questa *kalā* vivificante, [la diciassettesima], naturata della mente, del soffio vitale, dei canali (*guṇa*), del corpo, d'ogni sostanza esteriore e interiore, dev'essere oggetto di adorazione, di oblazioni e di contemplazione nel modo anzidetto.

[70] Questo piano nettareo da cui defluisce l'emissione, lo raggiunge colui che si concentra sul movimento dei due canali beatifici.[5]

[71] Il cuore può essere penetrato dal savio nella perturbazione della potenza, nell'entrata nel Kula, nella parte terminale di tutti i canali, nella pervasione e nella contrazione con tutto se stesso.[6]

1. I globi oculari, ecc. (J). Il senso è che il conoscibile, nelle sue tre forme di oggetto di volontà, conoscenza e azione, entra, attraverso i sensi, nella coscienza (immaginata nella scuola Krama come una ruota di divinità, presiedenti ciascuna ai vari organi di senso), soddisfacendone le dee.

2. Si veda sopra, III, 143 sgg.

3. Leggo *a a iti* per *aṃ a iti*.

4. Si veda, sulla «scissione» (*viśleṣa*) del *visarga* o «*visarga* discisso» (*viśliṣṭa*), il PTV, p. 201, in Gnoli, 1985, p. 128: «La sedicesima *kalā*, che ha come natura l'emissione, si trasforma poi, scindendosi, in una diciassettesima *kalā*: "La diciassettesima *kalā* è la Dea, in forma della metà della metà del fonema H"».

5. I due organi maschile e femminile. Secondo J, in questa stanza Abhinavagupta risponde a un'ipotetica obiezione: «Ma se l'adorazione, ecc., è condotta a perfezione [solo] se si raggiunge questo piano dell'emissione, e nel contempo lo sforzo per raggiungerlo è così grande da non avere successo neanche in migliaia di eoni, allora tutto quello che predicano le scritture non sarà mai condotto a buon fine». La risposta di Abhinavagupta è che, per raggiungerlo, basta concentrarsi sull'unione sessuale.

6. Abhinavagupta cita qui, sulla base del VBh, i vari metodi per raggiungere il piano anzidetto. Le stanze del VBh cui si riferisce Abhinavagupta sono citate da J. Esse sono la 69 per la «perturbazione della potenza»: «Quella felicità connessa con la realtà brahmica, che si verifica nel momento finale della [nostra] penetrazione nella potenza [di beatitudine], perturbata dall'unione con una potenza [cioè con una

[72] Dal vicendevole sfregamento delle varie *kalā* della luna e del sole risplende [infatti], nella sede centrale essenziata dal fuoco e dalla luna (*agnīṣoma*), la beatitudine dell'emissione.[1]

[73] Ma basta esporre cose segrete! Questo cuore delle *yoginī*[2] è occulto per sua propria natura. Il savio che in esso riposa non ha null'altro da desiderare.

IV. LA PENETRAZIONE DENTRO LA SUPREMA REALTÀ («PARATATTVĀNTAḤPRAVEŚA»)[3]

[74] Chi è immerso in uno stato mentale dove l'assumere e l'abbandonare hanno perduto ogni significato, vede il tutto, grazie a un *camatkāra* mentale, non più differenziato, [ma in identità con se stesso].[4]

[75-76] Abbandonata ogni meschina azione ordinata a un certo

donna], questa felicità è detta essere propria, intima»; la 70 per l'«entrata nel Kula» (quando uno cioè entra nel Kula, ossia nell'essenza della Śakti, anche in assenza di una partner esteriore): «In virtù di un'intensa rammemorazione del piacere che dà una donna, coi suoi baci, scotimenti e carezze, pur in assenza di essa potenza, o Signore degli dèi, si può verificare un'inondazione di beatitudine»; la 51 per la «parte terminale di tutti i canali» (cioè lo *dvādaśānta*): «Per colui che, a ogni istante, proietti la mente nello *dvādaśānta* – in qualsiasi modo e in qualsiasi dove – si invera in breve tempo, acquietata ogni fluttuazione mentale, uno stato diverso da tutti gli altri»; le stt. 109 e 110 per la «pervasione»: «Colui che pensi saldamente "io sono onnisciente, onnipotente, onnipervadente, il Signore supremo, dotato delle stesse qualità di Śiva", diventa Śiva. Come le onde dall'acqua, come le movenze delle fiamme linguegggianti dal fuoco, come i raggi dal sole, così le differenziate movenze del tutto scaturiscono soltanto da me, da Bhairava»; la 99 per la «contrazione con tutto se stesso» (quando cioè uno si chiude al mondo esteriore e pensa che sia affatto irreale): «In colui che mediti come la conoscenza sia senza causa, senza base, ingannevole, e come, in realtà, non appartenga a nessuno, ecco che, o amata, si invera Śiva». Al posto della st. 50 J dà, come alternativa, la st. 66: «Attraverso il metodo del solletico ecco che, tutta insieme, o Dea dagli occhi di gazzella, sorge la grande beatitudine, grazie alla quale si illumina la realtà».

1. Secondo J, Abhinavagupta risponde qui a un'ipotetica domanda: «Ma se per raggiungere il piano dell'emissione vi sono molteplici mezzi, perché si è detto prima che il mezzo per eccellenza è soltanto la perturbazione della potenza?». Il mezzo principale (conclude J) resta l'unione sessuale, che culmina con l'emissione del seme. Gli altri mezzi sono secondari. La luna e il sole sono rispettivamente il conoscibile e i mezzi di conoscenza. Col termine *agnīṣoma* ci si riferisce, secondo J, alla *suṣumnā*. L'emissione, come di solito, dev'essere intesa sia in senso fisico sia in senso spirituale.

2. Si veda sotto, p. 130, nota 2.

3. Si veda sotto, la conclusione, V, 125.

4. La stanza ricorre in MVV, II, 81*a* e 82*a* (*dṛśyam* per *viśvam*). L'espressione *cittacamatkṛti* è da J attribuita a *rūḍhim upāgataḥ*, ossia: «Chi, grazie a un *camatkāra* mentale, è immerso...». Sul termine *camatkāra*, si veda sopra, I, 52-53 e nota 3.

effetto e ottenuto un riposo in una natura eterea [KH],[1] esteriore e interiore a un tempo, eccolo prendere possesso d'un piano fonico pienamente espanso [PH], provocando, in tal modo, un'espansione del volto interiore della coscienza,[2] per cui la ruota delle coscienze, dei sensi e dei soffi si fa inseparata dal conoscibile.

[77] Questo conoscibile vien tosto quindi dissolto dal fuoco della coscienza [R], e, così dissolto, si dissolve a sua volta nel fuoco della potenza, cioè a dire nel triangolo [E].

[78] Lo *yogin* arrivato a questo punto riposa ancora nella nobile essenza del *bindu* [Ṃ] che è tutto sapere.[3] Chi così riposa nel seme del riassorbimento partecipa della suprema realtà.

[79-80] Nelle due realtà, quella interiore e quella esteriore,[4] c'è un movimento di coscienza naturato di tre potenze, generico e particolare,[5] in espansione e in contrazione, perché così vuole apparire, pur trascendendo in realtà ogni espansione e contrazione. [Lo *yogin*] il cui fine è interno[6] e il cui sguardo è volto verso l'esterno[7] ottiene il piano supremo.

[81-82] Il pensare naturato di varie forme di efficienza causale e rivolto a ciò che è stato creato in forza della libertà è poi il cosiddetto movimento particolare, chiamato col nome di «tensione».[8] Qualora la forza insita nei vari *mantra* trovi riposo in questo piano, si hanno allora le diverse perfezioni, come la pacificazione, ecc.,[9] le quali derivano infatti da uno stato di identità con questa o quella forma [assunta dal predetto pensare].

[83] Questo nostro stesso divino insieme dei sensi, nel quale si esprime la libertà della coscienza e che è di essa sinonimo, basta che entri un istante in azione, ed ecco rende identico a sé tutto l'universo.[10]

[84-85] Colui le cui funzioni sensorie sono senza eccezione dis-

1. Allusione anche qui al *mantra* Piṇḍanātha, su cui si veda sopra, IV, 181*b*-93.
2. Cfr. MVV, II, 95-98.
3. Si veda sopra, p. 63, nota 3.
4. L'io e il questo.
5. Volontà, conoscenza e azione. Il movimento generico riguarda il mondo puro e quello particolare il mondo māyico (J).
6. Si intenda la meta, l'oggetto finale dei suoi sforzi. L'emistichio è spesso citato.
7. Tale la *mudrā* suprema. Lo *yogin* in questione è apparentemente colui che riposa nel «movimento di coscienza» nella sua forma generica. Da un riposo nel «movimento di coscienza» nella sua forma particolare derivano le varie «perfezioni». Le stt. 79-82 sono una parafrasi di MVV, II, 75-80.
8. Si intenda: verso la creazione futura. Si veda ŚDṛ, I, 7*b* sgg.
9. Si veda sopra, p. 18, nota.
10. Riassunto di MVV, II, 88-91.

solte grazie a un'unione con la «grande violenza» (*mahāsāhasa*), sta[1] perfettamente saturato, immerso nell'insieme dei suoi raggi tutti assieme raccolti. Quivi egli, senza pensare a nulla[2] e [tuttavia] vedendo chiaramente, penetra in una coscienza [cosiffatta] che le sue sole scintille sono tali da bruciare l'esistenza fenomenica.[3]

[86-90*a*] «Ascolta, o Dea,» è detto da Parameśvara nel *Triśirobhairavatantra* «ti dirò adesso della penetrazione nel piano dei *mantra*. L'ascensione attraverso il canale di mezzo è caratterizzata dall'ottenimento delle sue proprie qualità.[4] Il suo punto di arrivo trascende[5] il piano finale dell'emissione ed è chiamato "limite estremo". Lo *yogin* che, grazie a una soppressione del soffio ascendente e discendente, ha avuto l'esperienza della grande luce, dispensatrice della manifestazione della conoscenza perenne (*udayajñāna*)[6] nella sede suprema, entra, passando ripetutamente attraverso i vari gradi, nella cittadella.[7] Questa condizione è senz'onde e immanente, unica, essenziata di Śiva, tutta risplendente di quattro, sei, otto, dodici, sedici e ventiquattro potenze.[8]

[90*b*-92] «Lo *yogin*,[9] essendo asceso nell'etere,[10] dovrà ben esaminare se ciò che risiede nell'etere[11] sia [veramente] l'etere.[12] Egli, in-

1. Secondo J *tiṣṭhati* è da intendere come un locativo. Si veda però MVV, II, 86*b*. Queste due stt. 86 e 85, riproducono, modificate, MVV, II, 86-88*a*.

2. Si veda sopra, I, 168.

3. Leggo con MVV, II, 86*b*, *saṃsārasadma* per *saṃsārabhasma*.

4. Del piano dei *mantra*: l'essere privo di ostacoli, di pensiero differenziato, ecc.

5. Diversamente J, che intende *atīta* come *atiśayena itaṃ prāptam*. Il piano finale, ecc., è lo *dvādaśānta*.

6. *Udayapradhānaṃ nityoditaṃ yad ātmajñānam* (J).

7. La «sede suprema» e «cittadella» è lo *dvādaśānta*. Il senso sembra essere questo, che lo *yogin*, passando col soffio vitale attraverso i diversi *cakra*, entra ripetutamente nello *dvādaśānta*, per poi ridiscenderne. J cita, a questo proposito, una stanza del *Triśirobhairavatantra*: «[Lo *yogin*], dopo aver bevuto l'ambrosia divina di Akula, entra poi nel Kula e quindi ritorna di nuovo in Akula, attraverso una successione di gradi (*mātrā*), o Pārvatī. Tale è detto essere in questo Tantra divino il movimento della respirazione (*prāṇavahā*)».

8. Si veda sopra, I, 114.

9. Il testo mi sembra qua e là corrotto e qualche parola spostata, ma non sono riuscito a ricostituirlo (p. es. nel *pāda* 90*c* la lezione accettata da J sembra essere *khastham vicārayet khaṃ kham*, e, nel *pāda* seguente, *khaṃ viśet*, ecc.). Nella traduzione di questo passo volutamente oscuro (*nigūḍha*, come dice J) mi sono basato essenzialmente sul suo commento. I dieci sensi in cui è usata la parola «etere» sono elencati da Abhinavagupta stesso, sotto, V, 93-94*a*.

10. «L'etere, caratterizzato dalla libertà, dall'onnipotenza (*bhūti*) del sé, dalla sua signoria» (J).

11. L'anima minimale (*aṇu*).

12. Il vero *ātman*, essenziato di luce.

fatti, per mezzo di ciò che risiede nell'etere[1] dovrà proferire l'etere[2] che risiede nell'etere.[3] In tal modo, avendo abbandonato ciò che risiede nell'etere,[4] impadronitosi quindi dell'etere[5] con la forza, entrerà nell'etere.[6] In tal modo, i raggi della [sua] coscienza saranno immersi nel piano [transquarto].[7] [Anche dopo aver raggiunto questo piano, lo *yogin*], stando fermo nell'essere,[8] privo di desideri per l'essere [esterno], dovrà continuare a meditare sull'essere interno, avendo, beninteso, arrestato essere e non essere,[9] ben cosciente di questo arresto di essere e non essere».

[93-94*a*] La parola «etere», in cui si esprime un progressivo «proferimento»,[10] è detta qui in dieci sensi, cioè nel senso di sé, di anima minimale, di radice del Kula, di potenza, di onnipotenza, di coscienza, di piacere, della triade delle potenze colorata dal soggetto e dal conoscibile e di essi priva.[11]

[94*b*-95] [Lo *yogin*][12] dovrà risvegliare la gloria,[13] risiedente den-

1. Per mezzo della sua mente, immersa, intenta in una sensazione di piacere (*rati*) (J).

2. La forza o potenza (*śakti*) della respirazione che, nel canale di mezzo, dovrà essere fatta ascendere fino allo *dvādaśānta* (J).

3. Nella «base della nascita», nella radice del Kula (*kulamūla*), luogo di nascita della potenza (J).

4. I piani limitati della potenza d'azione (= conoscibile) e della potenza di conoscenza (= mezzi di conoscenza).

5. La potenza di volontà, che consiste soltanto in un autocogitare, privo delle condizioni limitanti di soggetto conoscente, oggetto di conoscenza, ecc.

6. La coscienza suprema (*citi*), il piano «transquarto».

7. Le varie funzioni sensorie, non essendo più tese verso un conoscibile esterno, saranno immerse nel piano transquarto.

8. Anche durante la condizione di perturbamento dovuto al conoscibile e al conoscente, lo *yogin* non dovrà essere distratto dall'attività dei sensi esterni e interni (J).

9. Le due correnti del *prāṇa* e dell'*apāna*. Il soffio vitale dovrà spirare nel canale di mezzo.

10. «Il quale con il progredire della "realizzazione" fa infine raggiungere la suprema coscienza» (J).

11. Il sé è il supremo sé, l'anima minimale è il sé contratto, la radice del Kula è la base della nascita, cioè il luogo di origine della potenza di respirazione, la potenza è la potenza respiratoria che spira nel canale di mezzo, l'onnipotenza è la signoria su tutte le cose caratterizzata dalla libertà, la coscienza è la suprema coscienza essenziata del piano transquarto, il piacere è l'attaccamento appassionato (*āsakti*), la triade delle potenze è costituita dalla potenza di conoscenza, colorata dal soggetto conoscente, dalla potenza d'azione, colorata dal conoscibile, e dalla potenza di volontà, priva di ambedue (J).

12. Lo stesso concetto espresso attraverso i dieci eteri viene espresso da Abhinavagupta (che cita anche qui lo stesso Tantra o forse un altro) con la parola *dhāman* («gloria, splendore, luce»). I dieci sensi della parola *dhāman* ripetono, secondo J, i dieci sensi della parola «etere». Seguo anche qui nella traduzione l'interpretazione di J. Sul termine *dhāman*, si veda Gonda, 1967.

13. Il sé (*ātman*).

tro la gloria,[1] avvolta dalla gloria,[2] [nel senso che] la gloria,[3] che sta nel mezzo della gloria,[4] dovrà essere [da lui] condotta, grazie alla gloria,[5] all'ultimo limite della gloria.[6] Grazie a ciò, la gloria[7] dovrà essere abbandonata susseguentemente al raggiungimento della gloria[8] [e lo *yogin*] raggiungerà l'interiore gloria finale.[9]

[96-97*a*] Le altre specie e sottospecie di mezzi [atti a determinare la penetrazione dentro la suprema realtà di cui stiamo parlando] debbono essere considerati di ordine mediano.[10] Tale l'esposizione di questo mezzo di ordine «minimale», atto a determinare la penetrazione [dentro la suprema realtà]. Esso mi è stato descritto dallo stesso Maheśvara, risiedente nel mio cuore.[11]

[97*b*-100*a*] «Il venerabile suono» così è detto anche nel *Brahmayāmalatantra* «è di dieci specie, proveniente dal cuore, dalla gola e dal palato, grosso, sottile, supremo.[12] [Dentro di essi] c'è infine il suono onnipervadente (*vibhu*), che somministra il piano dell'onnipervadenza. Il grande *yogin* che ha vinto il suono deve ascendere per forme sempre più alte[13] e trovare così finalmente la pervasione suprema. Tale esercizio dev'essere quotidianamente praticato sinché [la coscienza] vocale (*rāviṇī*), cominciando dal suono, si dissolva infine nel non suono».[14]

1. Dentro l'anima minimale (*aṇu*).
2. Dall'onnipotenza (*bhūti*), dalla libertà.
3. La potenza della respirazione (*śakti*).
4. Nella sede della nascita o *kulamūla*.
5. Grazie al piacere (*rati*) e all'attaccamento a esso.
6. Essenziato dalla coscienza, che si identifica col piano transquarto.
7. La potenza di conoscenza, colorata dal soggetto conoscente.
8. La potenza d'azione, colorata dal conoscibile.
9. La potenza di volontà, essenziata di cogitare senza più, priva delle condizioni limitanti di soggetto conoscente, conoscibile, ecc.
10. E non superiore, come i precedenti (J).
11. Il riferimento è incerto. Maheśvara, oltre a essere un nome del dio Śiva, è anche il nome di uno dei maestri di Abhinavagupta (si veda sopra, I, 9; III, 90).
12. Nel senso che ognuna delle tre specie anzidette può essere grossa, sottile o suprema (J). Il decimo aspetto del suono è quello onnipervadente. J rimanda qui a III, 235-37*a*.
13. Con J. Lett. «deve ascendere fino alla sommità del corpo».
14. In altre parole, la coscienza vocale, la potenza del pensiero (*vimarśaśakti*), superata la differenziazione dei singoli suoni, si riposa infine nel non suono, ovvero nel proprio sé (*svātman*), che è essenziato dalla consapevolezza dell'Io (*ahaṃparāmarśa*) (J).

V. I SEGNI CARATTERISTICI DEL CAMMINO («PATHALAKṢAṆĀNI»)

[100*b*-105*a*] In chi, attraverso l'esercizio (*bhāvanā*) anzidetto, si accinge a penetrare con mezzi corporei in tale supremo cammino[1] nasce innanzitutto un senso di beatitudine, dovuto a un contatto con la pienezza. Segue poi il salto, cioè a dire un evidente sobbalzo, provocato dalla penetrazione per un istante in una realtà incorporea, simile a un lampo improvviso; successivamente si ha un tremor di spavento, dovuto a questo, che l'improvvisa presa di possesso della propria forza susseguente all'abbandono dell'unità fra il corpo e la coscienza cui siamo assuefatti da un numero infinito di nascite indebolisce il corpo. Venuta poi meno la convinzione che la coscienza sia identica al corpo, lo *yogin*, che di conseguenza è tutto diretto verso l'interno, è preso quindi come da sonno, il quale dura fintanto che egli non si sia saldamente stabilito nella coscienza. Immersosi quindi nel piano realissimo e fattosi chiaramente cosciente di come la coscienza sia naturata di tutte le cose, eccolo tutto vibrare. La vibrazione (*ghūrṇi*) è infatti identica alla «grande pervasione».[2]

[105*b*-107*a*] La presunzione che ciò che è il sé non sia invece tale e di conseguenza la presunzione contraria che ciò che non è il sé, come il corpo, ecc., sia invece il sé – questo solo è il legame. La liberazione è la distruzione di questa [duplice] presunzione. La «grande pervasione» esige appunto, per inverarsi, la dissoluzione prima dell'idea che ciò che non è il sé sia il sé, e quindi di quella che ciò che è il sé, il nostro proprio essere, non lo sia.

[107*b*-108*a*] «I cinque segni» è detto nel *Mālinīvijaya* «sono la beatitudine, il salto, il tremore, il sonno e la vibrazione».[3]

[108*b*-12*a*] Lo *yogin* che abbia le dette cinque esperienze, cominciando dalla beatitudine, diventa via via automaticamente signore delle ruote corrispondenti. A quel modo che il corpo, ancorché pervaso dalla coscienza che tutto signoreggia, non solo non è in grado di mandare a effetto attraverso l'occhio altro che la conoscenza della forma, ma anche questa sola in un certo modo e rispetto a certe cose soltanto, così dalla penetrazione in questa o quella

1. Il cammino è qui il percorso da compiere per arrivare alla «penetrazione dentro la suprema realtà» di cui si è parlato nelle stanze precedenti. Le stt. 100*b*-104 ripetono parzialmente MVV, II, 57-60. Sui segni del cammino, si veda anche sotto, XXIX, 202*b*-208 e il TS (Gnoli, 1990, pp. 110-11).

2. Il termine, difficilmente traducibile, che qui rendo con «vibrazione» è *ghūrṇi*, che può significare anche «turbinio, vertigine». Nel *Laghukālacakratantra* (IV, 126) *ghūrṇi* (nella forma *ghūrmā*) è una delle dieci esperienze, culminanti nella morte, che caratterizzano le pene d'amore. Si veda Gnoli-Orofino, 1994, p. 222.

3. MV, XI, 35*b*. Si veda anche sotto, XXIX, 208.

ruota può derivare soltanto l'esperienza corrispondente. [A tale proposito], la ruota della beatitudine corrisponde al triangolo, il salto al bulbo,[1] il tremore al cuore, il sonno al palato, e la vibrazione alla *kuṇḍalinī* superiore.[2] Tutto ciò è stato chiaramente esposto [dal Signore] nel *Triśirobhairavatantra*.

[112*b*-13*a*] Quello che è poi il cuore supremo del riposo in questi «proferimenti», ecc. da noi così esposti è il *liṅga* immanifesto, caratterizzato dalla compresenza dei tre piani Uomo, Potenza e Śiva non ancora differenziati.[3]

[113*b*-14*a*] Questo tutto è in esso dissolto (*līna*), questo tutto è percepito (*gamyate*) come risiedente nell'interno di esso.[4] Tale il carattere della coscienza bhairavica nella pienezza delle sue potenze.

[114*b*-16*a*] Quella penetrazione [nella suprema realtà] che si verifichi mentre la via corporea è già in attività e sia unita col «questo» – un «questo», beninteso, velato dell'io –, il quale è proprio appunto delle cose in via di manifestazione, tale e non altro è il *liṅga* manifesto-immanifesto, la forza dei *mantra*, il piano di Parāparā, differente dalla natura di Śiva e manifestantesi grazie all'Uomo e alla Potenza.[5]

[116*b*-16*c*] Il *liṅga* manifesto consiste nel movimento particolarizzato,[6] è differenziato ed è caratterizzato da una penetrazione dove l'io, proprio di Śiva, è in posizione secondaria. [Nonostante sia tale, esso è pur sempre] naturato di coscienza.

[117] *Dal* liṅga *manifesto procedono le perfezioni, da quello manifesto-*

1. Il bulbo (*kanda*) è situato sotto l'ombelico. A partire da esso si irradiano per tutto il corpo i 72.000 canali (*nāḍī*) nei quali scorre il soffio vitale (*prāṇa*). Si veda sotto, XV, 297*b* e sgg., e il *maṇḍala* (tav. 2).

2. S'intenda lo *dvādaśānta* (J).

3. Lo stesso argomento delle stt. 112*b*-20 è trattato in MVV, II, 61-68. Sul culto del *liṅga* (lett. «segno distintivo») o *phallus* in India, si veda l'IC, vol. I, par. 1061; Daniélou, 1964, pp. 222-31. La divisione in *liṅga* immanifesto, manifesto-immanifesto o manifesto è comune nella letteratura śivaita. Il *liṅga* manifesto porta incisa l'immagine della divinità, quello manifesto-immanifesto il volto soltanto (*mukhaliṅga*), quello immanifesto consiste nel puro *phallus* rappresentato più o meno realisticamente. Sulle caratteristiche e le varie specie del *liṅga*, si veda Rao, 1916, vol. II, parte prima, pp. 75-111 e Bagchi, 1939, pp. 20-26; cfr. anche *Ajitāgama*, vol. I, cap. IV e la bibliografia addotta in nota (*Kāraṇāgama*, I, 9; *Suprabhedāgama*, I, 33; *Kiraṇāgama*, III, 21-23; *Mṛgendrāgama*, p. 251). Del *liṅga* come supporto di adorazione si parla sotto, nel cap. XXVII. In forma di grande *liṅga* è rappresentato, come vedremo, anche il monte Meru (sotto, VIII, 45*b*). Sui tre piani Uomo, Potenza e Śiva, si veda l'Introduzione, p. LIV.

4. Secondo un'etimologia tradizionale, la parola *liṅga* è fatta derivare dai temi *lī-* e *gam-*.

5. La natura di Śiva, come pura iità, si identifica col *liṅga* immanifesto. Il piano del *liṅga* manifesto-immanifesto tiene sia della Potenza, che in esso predomina, sia dell'Uomo (J).

6. Si veda sopra, Introduzione, p. LIV.

immanifesto le perfezioni e la liberazione, da quello immanifesto la liberazione. Quest'ultimo è la forza del secondo e questo a sua volta la forza del primo. Ma il Senza superiore è immune da queste differenziazioni.

[118] *Offrendo il tutto al* liṅga *manifesto, al* liṅga *Uomo, nomato dal sé, s'invera il* liṅga *manifesto-immanifesto, e da questo, dissolto ormai questo tutto, il* liṅga *immanifesto.*

[119] *Questo* liṅga *del sé riposa dunque infine nel* liṅga *immanifesto, supremo, naturato dei piani Śiva, Potenza e Uomo. Ma la sede del Senza superiore è immune da queste differenziazioni.*

[120] Questi tre piani differenziati sono, insomma, l'espressione di un unico movimento (*spandana*). Solo questo, dunque, è il *liṅga* che giova di continuo adorare e in cui giova ottenere riposo.[1]

[121] Questo *liṅga*, che è il cuore della *yoginī*, bello di beatitudine, grazie all'unione del seme e della matrice genera una straordinaria (*kām api*) forma di coscienza.[2]

[122] Tutto l'insieme delle divinità risiede senza sforzo alcuno quivi,[3] in questa dimora colma di beatitudine, naturato di una forma di coscienza indefettibile (*nityodita*).

[123] Quivi risplende [pure] la potenza paradossale, di continuo espandentesi e contraentesi, di Bhairava – di Bhairava, dico, che trascende espansione e contrazione.

[124] Ed ecco che il tutto, irrorato dal flusso beatifico dell'emissione, la quale si identifica con questo *liṅga*, si rinnova di continuo.

[125] Questo mezzo[4] idoneo [alla realizzazione diretta] del Senza superiore è stato esposto qui[5] proprio perché è della stessa natura [del Senza superiore].[6] Il sole non risplende forse anche in mezzo a lampade accese?[7]

1. Il *liṅga* immanifesto. Si veda MV, XVIII, 2*b*-3: «Lo *yogin* non deve adorare *liṅga* fatti di terra, di pietra, di metallo, di gemme, ecc., ma dovrà piuttosto sacrificare al *liṅga* interiore (*ādhyātmika*), dove l'universo tutto, con le cose mobili e immobili, riposa. Infatti, la stessa natura di *liṅga* del *liṅga* esteriore è potenziata da esso». Sanderson (1992, pp. 294-96) traduce, mi sembra impropriamente, *liṅga* con «idol».

2. Le stt. 121-25 ripetono parzialmente MVV, II, 69-74. Questo *liṅga* essenziato di movimento si identifica col cuore della *yoginī* (il *dharmodaya* dei buddhisti) e genera, nell'unione sessuale, simboleggiata dai semi e dalle matrici, una speciale penetrazione nella coscienza. Secondo J, Abhinavagupta sottolinea qui il fatto che la penetrazione nella suprema coscienza può essere raggiunta anche attraverso l'unione sessuale.

3. Nel *liṅga* supremo, immanifesto.

4. La cosiddetta «penetrazione dentro la suprema realtà» la cui esposizione inizia con la st. 74.

5. Cioè in un capitolo dedicato ai mezzi minimali.

6. Qualcuno, dice Abhinavagupta, potrebbe domandarsi perché mai questo mezzo dove predomina un pensiero non differenziato è stato descritto in questo capitolo, dedito ai mezzi minimali. La risposta è costituita dal paragone seguente.

7. Il senso è che lo *śāmbhavopāya* può benissimo risplendere anche durante l'impiego dei mezzi minimali.

[126] *Coloro che, sebbene immersi negli oggetti dei sensi, nella loro fruizione, nel piacere e nel dolore da essi generato, tuttavia non vi si attaccano, privi ormai di dubbio, costoro conoscono il piacere interiore della dissoluzione delle funzioni [sensorie].*

[127] *Il sé, vale a dire il fulgore della natura coscienziale, i sensi interni che gli prestano servizio, il gruppo dei sensi esterni dipendenti dall'andamento di questi, gli oggetti dei sensi gradevoli o meno – quando, pur essendo tutto ciò in pieno svolgimento, lo* yogin, *con i raggi perfettamente saturati, riesce tuttavia a persistere in un'esperienza priva di ogni differenziazione, allora questa realtà [in cui egli è immerso] merita davvero di essere realizzata!*

VI. LA POSA DEL CORPO («KARAṆA»)

[128*a*] Il metodo del «proferimento» è così stato descritto. Passiamo adesso a esaminare le pose del corpo.

[128*b*-30*a*] «Le pose del corpo,» è stato detto da Parameśvara nel *Triśirobhairavatantra* «le quali si possono dividere in sette specie, secondo cioè il percepibile, il percettore, la coscienza, la pervasione, l'abbandono, l'abbraccio e la posizione [del corpo], sono dette essere un esercizio assiduo basato sulla mente.[1] La posa del corpo consiste in un riposo in se stessi basato sulla pervasione e l'abbraccio del tutto».

[130*b*-31*a*] Anche se la posa del corpo può chiaramente essere appresa soltanto dalla bocca del maestro, essa sarà tuttavia esposta più avanti, al fine di preservare la tradizione.[2]

VII. LA VERA NATURA DEL FONEMA («VARṆATATTVA»)

[131*b*-33*a*] Il cosiddetto fonema è quel suono, simile a un'emissione inarticolata di voce, che si manifesta nel «proferimento» da noi descritto. La natura del fonema consiste, in senso primo, nei se-

1. Si intenda: sulla mente come soggetto conoscente, astratta da ogni realtà conoscibile.

2. Ci rimanda qui a vari luoghi del TĀ: XVI, 252*b*-53*a* (per la posa attinente al percepibile e al percettore); XI, 21*b*-22*a* (per quella attinente alla coscienza); XV, 339*a* (per quella attinente alla pervasione); XXIX, 147*b*-48*a* e XXIX, 182 (per quelle attinenti all'abbandono e alla comprensione). Le corrispondenze e la pertinenza stessa di queste citazioni hanno un'aria alquanto artificiosa.

mi dell'emissione e del riassorbimento.[1] Lo *yogin*, attraverso l'esercizio di esso, raggiunge via via la coscienza nella sua purezza.

[133*b*-34*a*] Si consideri: rammemorando o proferendo ripetutamente le varie consonanti da K a S, accompagnate o no da vocali, si produce questa o quella forma di coscienza.

[134*b*-35*a*] Anche suoni dipendenti da convenzioni concernenti cose esteriori, quali ad esempio «vaso», ecc., suscitano, nel nostro sé, la visione della cosa [espressa], come fosse una costruzione immaginaria.

[135*b*-36*a*] «Bhairava pervade tutto l'universo,» è detto perciò da Parameśvara «e quindi grazie alla recitazione ininterrotta della parola Bhairava si diventa uguali a Śiva».[2]

[136*b*-37] Anche nel *Triśirobhairavatantra* è stato detto così, subito prima dell'estrazione dei *mantra*: «La memoria è già presente, prima, in tutte le cose, e in realtà ha per natura propria i *mantra*.[3] Essa è ciò che somministra al conoscibile che viene a prodursi la sua stessa natura propria.

[138-39] «La memoria [in effetto] è generatrice della natura propria e attrattrice nei riguardi di tutte le cose, presente in tutto con forme molteplici [che a tutto si estendono], somministratrice dello stesso essere proprio delle cose, coscienza realissima, riposata sulla manifestazione [precedente], ond'è che essa è stata, sappilo, chiamata [dai maestri][4] col nome di supremo aspetto dell'essere (*sattā*)».

[140] A maggior ragione, dunque, possono essere un valido mezzo per conseguire la coscienza quei gruppi di semi che, indipendenti da convenzioni, la fanno vibrare (*spandayanti*).

[141] I gruppi seminali, [in effetto], perché privi di un esprimibile, perché dotati di un movimento di coscienza del tutto indifferente [alla realtà esteriore], per la loro autoeffulgenza e per le due soppressioni inerenti alla manifestazione del soffio vitale,[5] [i gruppi seminali] sono, [dico, per le anzidette ragioni], affatto pieni [e come tali, di nulla indigenti].

[142-44] La prima forma di coscienza della prima coscienza ine-

1. Si veda sopra, IV, 181*b*-93.

2. VBh, 130. La stanza intera suona così: «Tutto porta, tutto grida, tutto dà, tutto pervade. Grazie alla recitazione ininterrotta della parola Bhairava si diventa uguali a Śiva».

3. La forza dei *mantra*, identificata col soggetto.

4. J cita a questo proposito alcuni versi di Utpaladeva (ĪPK, I, 4, 2-3; I, 5, 14); si veda Torella, 1994b, p. 121, nota 29.

5. Più chiaramente nel TS: «Per la soppressione dei due moti della luna e del sole», cioè il *prāṇa* e l'*apāna*.

rente al piacere,[1] alle grida amorose, all'ente, al bene e all'uguaglianza è, in effetto, un toccamento della coscienza senza superiore.[2] La penetrazione (*praveśa*) nell'interno delle tre sedi del cuore, della laringe e delle labbra,[3] caratterizzate da una somma espansione, è il quattordicesimo [fonema AU], manifestantesi in unione col precedente. Lo *yogin*, quindi, proferendo, tutto intento a tale recitazione, l'emissione [AḤ], porta i due sentieri degli *dvādaśānta* in unità con il cuore.[4]

[145] Questo seme è dunque fonte, dentro il canale centrale beatifico, d'un movimento che, partendo dal bulbo,[5] arriva, attraverso il cuore, la laringe e il palato, fino alla *kuṇḍalinī* superiore e al termine estremo.

[146] Ma passiamo adesso al seme del riassorbimento. L'etere [KH] sta nel cuore, il fiorito [PH] è labiale, il fuoco [R] è linguale, il triangolo [E] è palato-gutturale, il *bindu* [Ṃ] risiede nella sede superiore.

[147] Il savio che, giovandosi di questo metodo, sia tutto dedito alla recitazione dei fonemi (*varṇa*), penetra in breve nella sede suprema, senza superiore.

[148-50] Secondo alcuni testi, come per esempio il *Dīkṣottaratantra*,[6] con la parola *varṇa* si allude invece ai colori, quale l'azzurro, ecc. Lo *yogin*, pensato in cuor suo al riassorbimento [KṢ], all'uomo [M], al fuoco [R] e al vento [Y] in unione con Rudra [U] e col *bindu* [Ṃ], vedrà in capo a sette giorni, tutto assorbito in essi, il frutto del suo meditare. Questo è, nella fattispecie, un fuoco[7] che fiammeggia nel suo cuore, acceso dal seme precedente come da una lampada, tutto variegato di diversi colori – azzurro, giallo, rosso, ecc. –, [che lo circondano] in guisa di scintille. Il *bindu* acceso dalla detta lampada[8] risplende come un sole senza nubi.

[151] In grazia di questo sé autoluminoso lo *yogin* raggiunge, essendo ben concentrato, uno stato di identità con Śiva – né più né meno che il rame, colpito dal mercurio, diventa oro.

1. Tutte le parole seguenti iniziano col fonema S. La «prima coscienza» è quindi questo stesso fonema. Si veda sopra, V, 54*b*-58*a*.

2. I fonemi delle due stanze seguenti sono AU e l'emissione AḤ.

3. Il fonema AU è gutturo-palatale e, essendo A connesso col cuore, simboleggia l'unificazione di questi tre centri.

4. Gli *dvādaśānta* sono due, quello «nasale», della potenza, e quello di Śiva.

5. Il fonema S, sebbene dentale, viene immaginato come riposato nel bulbo (*kanda*).

6. V, 80-88 (ms. citato).

7. Questo fuoco, secondo quanto si ricava dalla st. 151, è lo stesso sé autoluminoso, che si presenta in tale aspetto.

8. Lett. «come una lampada».

[152-54*a*] Tale proprietà non appartiene a questo *mantra* soltanto, ma è propria di tutti quanti. Tutto l'insieme dei fonemi, nato dal nostro immaginare e, come tale, differenziato, può infatti, per virtù d'un sovrabbondare di coscienza, presentarsi come indifferenziato. Chi perciò, calmo di mente, sia immerso in tale natura, si immerge [in breve] nella coscienza, la cui natura è incondizionata e discoperta (*anācchādita*).

[154*b*-55*a*] «La natura della coscienza» come ha detto il Maestro[1] «risplende tutta intera in qualsiasi cosa, nell'azzurro come nel giallo, nel piacere come nel dolore». La diversità concerne perciò i mezzi soltanto.

[155*b*-56*a*] Si è mostrato, col proferimento, le pose, la contemplazione e i fonemi, quali sono i mezzi graduali da cui procede l'ottenimento del piano senza superiore.

[156*b*-58*a*] Il non pensare a nulla[2] è, [in questo proposito], la forza della realizzazione (*bhāvanā*), questa [realizzazione] è [la forza] della contemplazione, questa quella del proferimento, questo la forza delle pose, queste quella del suono, questo quella delle formazioni del luogo, che sono esteriori. Tale l'ordine da seguire.[3] Mentre gli *yogin* di ordine più elevato possono saltare [alcuni elementi intermedi], quelli di mente meno penetrante non debbono discostarsi dall'ordine anzidetto.

[158*bc*] Tutto il vario insieme dei mezzi interni ed esterni è senza forza (*vīrya*), come un eunuco, o meglio ancora – ché anche un eunuco ha una sua forza – come un cadavere.

[159] *E con questo abbiamo esposto con chiarezza quali sono i mezzi concernenti il [conoscere] «minimale» – mezzi di ordine esteriore e idonei al raggiungimento del piano senza superiore.*

1. Questo verso (*nīle pīte sukhe duḥkhe saṃvidrūpam akhaṇḍitam*) ripete una stanza della perduta parte iniziale del *Saṃvitprakāśa* (si veda Torella, 1994a, p. 490). Questa stanza è citata per intero nella *Spandapradīpikā* di Utpalavaiṣṇava (p. 18), dove è attribuita a Vāmanadatta, e compare anche nel *Lakṣmītantra* (XIV, 8*a*) insieme ad altri versi del *Saṃvitprakāśa*.

2. Si intenda: il mezzo divino, che si basa su un pensiero non discorsivo.

3. In altre parole, le «formazioni del luogo» sono vivificate dal suono, questo dalle «pose», e via discorrendo.

VI
IL MEZZO DEL TEMPO

[1] *Discuteremo adesso del mezzo chiamato col nome di «formazione dei luoghi», che è chiaramente di ordine esteriore.*[1]

[2-4*a*] I luoghi sono a questo proposito tre, ossia il soffio vitale, il corpo e il conoscibile esterno. Il soffio vitale è di cinque specie, il corpo di due, secondo che sia esterno o interno, e il conoscibile esterno è di undici [specie], senza calcolare le sottospecie: il *maṇḍala*, la superficie sacrificale (*sthaṇḍila*), il recipiente (*pātra*), il rosario (*akṣasūtra*), il libro (*pustaka*), il *liṅga*, il cranio (*tūra*),[2] il panno (*paṭa*),[3] un'immagine di creta o cartapesta dipinta (*pusta*),[4] l'immagine divina (*pratimā*), il corpo sacro (*mūrti*).[5]

[4*b*-5] L'insegnamento di questo capitolo concerne solo i mezzi basati sul soffio vitale. Questo cammino che noi esporremo più in là, sestuplice ed esteso com'è, riposa tutto intero su di una cosa soltanto, ossia sul soffio vitale.

[6] La limitazione del cammino si manifesta in due modi, secondo successione e secondo non successione. La successione e la non successione si riducono infatti alla percezione delle varie forme di esistenza [tutte insieme], come in una pittura, o successivamente [come nel rapporto di causa ed effetto, ecc.].

1. Il contenuto dei capitoli VI-XII riguarda, come spiega J, la «formazione dei luoghi»; attinenti ad essa sono pure le varie iniziazioni, ecc. esposte dal cap. XV in poi.
2. Si veda sopra, II, 41-43, sotto, XXVII, 20*b*-29 e Sanderson, 1988, p. 673.
3. Forse una tela dipinta, ecc.
4. Detta anche *citrapusta* (si veda sotto, XXVII, 19*b*-20*a*; XXI, 22*b*-24).
5. Il corpo del maestro, ecc. (J).

[7-8] Il tempo, naturato di successione e non successione, risiede tutto quanto[1] nella coscienza. La suprema potenza del Dio, secondo le scritture, è appunto Kālī,[2] la quale, manifestando e affermando di fuori, come realtà oggettiva, la successione e non successione contenute dentro di Lei, si presenta sotto forma di vita.

[9-10] Questa coscienzialità purissima, infatti, che consiste di luce soltanto, dopo aver separato da sé il conoscibile si presenta in forma di etere, vuoto d'ogni cosa.[3] Lo stato di vuoto [sperimentato dalla] coscienza è, si dice, quest'etere e non altro. Questo stato, caratterizzato dal pensare «no, no», è per [taluni] *yogin* lo stato supremo.[4]

[11] Questo soggetto etereo, quando traboccando cade su questo conoscibile separato, desideroso di appropriarsene, prende il nome di soffio vitale (*prāṇa*), movimento (*spanda*), onda (*ūrmi*).

[12] Tale la ragione per cui è stato detto che la coscienza si è evoluta innanzitutto in soffio vitale.[5] Il vento (così è stato detto ancora) è la base del senso interno.[6]

[13] Questa potenza di respirazione, animata da uno sforzo (*udyoga*), da un desiderio interiore, è variamente chiamata movimento, vibrazione, riposo, vita, cuore, intuizione.

[14-15] Questa respirazione [generica] pervade il corpo con cinque forme diverse, cioè il *prāṇa*, ecc.[7] Se esso si manifesta come pieno di coscienza, si deve ad essa [soltanto]. Alla base di quanto pensano taluni sprovveduti, che cioè nulla esiste al di fuori del corpo, c'è solo questo, che essi ritengono che il movimento nasca dal corpo, specificato dalla coscienza, che [si svolge] a sua volta in identità col soffio vitale.

[16-18] Questa concezione, peculiare di soggetti conoscenti scarsamente elevati – bambini, donne e idioti – è dai materialisti elevata a dignità di sistema. In loro quest'idea si rinsalda via via e, alla distruzione del corpo, cadono subito addormentati,[8] [e così rimango-

1. Si legga con il ms. K *sarvaḥ* per *paraḥ*.

2. Kālī è interpretata qui come la potenza che presiede al tempo (*kāla*).

3. Si veda sopra, Introduzione, p. LVI.

4. Si vedano per esempio i passi famosi della BṛĀU (II, 3; III, 9, 27; IV, 2, 4; IV, 5, 15) dove si dice che l'*ātman*, il sé, non può essere espresso altrimenti che attraverso negazioni (*sa eṣa neti nety ātmā*, ecc.).

5. Secondo un famoso aforisma di Kallaṭa, appartenente a un'opera ora perduta, gli *Spandasūtra*, la vita è la prima modificazione della coscienza (*prāk saṃvit prāṇe pariṇatā*).

6. Nel senso che il soggetto conoscente nella mente presuppone la vita (J).

7. Ovvero in forma di *prāṇa*, *apāna*, ecc. Si veda sopra, V, 44-50*a*, e sotto, VI, 185*b* sgg.

8. Entrano cioè in uno stato di incoscienza simile a quello in cui si trovano i «disorganati per dissoluzione» (J).

no] fintanto che tale impressione mentale non si esaurisce. Esauritesi queste impressioni, per questo o quel motivo si risveglia un'altra impressione, non esaurita, la quale produce frutti di vario genere.[1]

[19-20] L'impressione mentale (*vāsanā*) da cui nasce la concezione materialistica è detta essere la peggiore di tutte – perché in fondo il sospetto della sua inconsistenza rimane, perché le precedenti impressioni non sono cancellate,[2] perché è facilmente indebolita dalle prescrizioni degli altri sistemi, perché è agevolmente seguita da pentimento, perché è senza difficoltà sradicabile da amici che aderiscano ad altre dottrine.

[21*a*] Ma basta con questi argomenti fuori tema e investighiamo piuttosto ciò di cui stiamo trattando.

[21*b*-28*a*] Tutto questo cammino, che, [come abbiamo visto], riposa sul soffio vitale, si divide in due [grandi parti], secondo l'azione (*kriyā*) e secondo il corpo (*mūrti*).[3] «Il ciuffo» come è detto nel *Triśirobhairavatantra* «non è altro che il soffio vitale. Ora, quando durante il sacrificio, ecc., questo ciuffo è fissato, esso, poiché è disorganato (*niṣkala*), è connaturato con Śiva.[4] Il movimento della respirazione consta infatti, in un giorno e in una notte, di ventiquattro periodi, contenenti ciascuno novecento atti respiratori,[5] attraverso i quali esso somministra questo o quel frutto. Quando la notte, ossia la luna, l'*apāna*, il suono (*nāda*), è passata e il sole del *prāṇa* non è ancora sorto, si ha il cosiddetto crepuscolo, che dura mezza *tuṭi*.[6] Quando poi il sole muove verso l'alto, la luna verso il basso e a mezza strada brilla il fuoco, si ha allora la [congiuntura (*sandhyā*)] meridiana, fonte di liberazione. Il sole infatti risiede allora nel canale mezzano, dotato di tutta la sua essenza vitale, risvegliatore della ruota dei viventi. Quando infine il *prāṇa* – ossia il *bindu*, il sole, il giorno – sta fermo [nello *dvādaśānta* e la luna del-

1. Si veda anche sotto, VI, 152.

2. Quelle da cui nascono le concezioni non materialistiche (J).

3. Si veda Utpaladeva, ĪPK, II, 1, 5: «Il Signore manifesta la successione spaziale per mezzo della varietà delle manifestazioni dei corpi (*mūrtivaicitrya*) e la successione temporale per mezzo della manifestazione della varietà delle azioni (*kriyāvaicitrya*)».

4. La «fissazione del ciuffo» dice J (vol. IV, p. 25) «non è altro che un cogitare continuo rivolto verso la potenza della respirazione, ottenuto attraverso una costante attenzione al principio, al punto di mezzo e alla fine di ogni atto respiratorio». La *śikhā* è il ciuffo di capelli sull'occipite (ricadente naturalmente verso il basso) che distingue gli indù ortodossi dai barbari (*mleccha*). La *śikhā*, simbolo in generale di superiorità e di eccellenza e qui in particolare del soffio vitale, è anche nome di un *mantra*, su cui si veda sotto, XXX, 10*b*-11*a* e nota.

5. In un giorno e una notte vi sono quindi 21.600 atti respiratori, ciascuno dei quali occupa mediamente 4 secondi.

6. Si veda sotto, VI, 63 sgg. e p. 141, nota 3.

l'*apāna* non sorge], si ha allora la grande terza congiuntura, perfettamente pacificata. Là, dunque, dove, mercé questo processo, il ciuffo è fissato, eccolo somministrare questo o quel frutto».

[28*b*-33] Tutto questo cammino sta perciò riposato nella coscienza. Il cammino non è altro che la manifestazione, da parte di Maheśvara, della coscienza onnipervadente e quindi incorporea e non [ancora] attiva, [la manifestazione, dico], dei corpi e delle azioni. La scelta della parola «cammino» (*adhvan*) per denotare tale realtà si deve a questo, che mentre per coloro che non hanno superato la dualità esso [è proprio un cammino, nel senso che] è causa di graduale ottenimento del piano da raggiungere, per quelli invece che sono risvegliati rappresenta semplicemente un fruibile da divorare.[1] Di tutte le parole, infatti, v'è qui una ragione profonda, che merita sempre di essere investigata. Di ciò parla il Signore nel *Niśācāratantra*, e dice: «I nomi sono qui di tre specie, motivati (*naimittikī*),[2] comuni e tecnici. I più importanti sono i primi, nei quali si possono includere anche gli altri». Tale la ragione[3] per cui è stata qui da noi data tale etimologia della parola «cammino». Ché se poi voi ci domandaste come mai non esponiamo [tale etimologia nei riguardi di tutte le parole], noi vi risponderemmo che uno può benissimo ricavarla per mezzo del proprio intelletto. In un libro non si può infatti dir tutto.

[34-36] Di queste due manifestazioni, quella delle azioni è il cosiddetto «cammino del tempo», dove sono chiaramente compresi tre cammini, ossia quello dei fonemi (*varṇa*), quello dei *mantra* e quello delle «formule» (*pada*). La manifestazione dei corpi è invece il cosiddetto «cammino dello spazio», che comprende parimenti tre cammini, quello delle forze (*kalā*), quello dei princìpi (*tattva*) e quello dei mondi (*bhuvana*). Ciascuna di queste due triadi si presenta dunque in tre modi, grosso, sottile e supremo. Tale la ragione per cui si dice che il cammino è, nella sua interezza, sestuplice.

[37] La prima triadc di questo cammino sestuplice, ossia il cammino del tempo, è chiaramente fondata sul soffio vitale.

[38-40*a*] Tale tempo non è da confondere con quello compreso nel numero dei princìpi. Il tempo di cui è qui questione non è infatti altro che la potenza d'azione del Signore, autrice del manifestarsi di tutte le cose, essenza suprema di tutti i princìpi. Questo corpo di Śiva prende qui il nome di principio Īśvara, il quale consi-

1. La parola *adhvan* è fatta qui dunque derivare dal tema *ad-*, «mangiare».
2. Dovuti cioè a una causa.
3. Per il fatto che a ogni nome soggiace una causa (J).

ste appunto nell'identità del tutto – i cui elementi sono già in uno stato di espansione e produzione – [con l'io].

[40*b*-43*a*] Questo stesso principio che nel supremo soggetto si presenta come Īśvara, nel soggetto māyico prende il nome di «tempo». I princìpi – Śiva, Sadāśiva, Īśvara e Sapienza pura –, i quali rappresentano il corpo stesso di Śiva, si convertono in effetti, nel piano umano, nelle varie corazze, da *māyā* all'Attaccamento. Lo Śiva senza appoggio (*anāśrita*) è infatti *māyā*; Sadāśiva è la Forza e la Sapienza impura; Īśvara è il Tempo e la Necessità, e la Sapienza pura è l'Attaccamento.[1]

[43*b*-45*a*] Lo Śiva senza appoggio è inoltre il soggetto conoscente nel vuoto, Sadāśiva il soggetto conoscente nella mente, Īśvara quello nel soffio vitale e la Sapienza pura quello nel corpo. L'assenza d'appoggio (*anāśraya*) è infatti la vacuità, la conoscenza il piano mentale (*buddhitā*), l'essere costituito di tutte le cose il piano del soffio vitale e lo stato di fusione col conoscibile il corpo.

[45*b*-46*a*] Diremo perciò adesso in quale modo questa onnipresenza (*viśvākalanā*) di tutte le cose risplenda nel cammino del soffio vitale; e che i savi porgano bene attenzione alle mie parole.

I. MISURA ED ESTENSIONE DEL MOTO RESPIRATORIO («CĀRAMĀNA»)[2]

[46*b*-48] Anche se il soffio vitale costituisce la trama e l'ordito (*otaprota*) di tutto il corpo, fino allo *dvādaśānta*, tuttavia esso non è sempre evidente. Lo sforzo (*yatna*)[3] in effetto è duplice, inconsapevole e consapevole: il primo si identifica con la vita senza più e il secondo è ad essa inteso.[4] Queste due specie si dividono a loro volta in due, secondo evidenza e non evidenza, e queste, infine, in due ancora.

[49-51*a*] Il soffio vitale, quando è caratterizzato da un movimento o sforzo consapevole, cioè dalla vita, come anche si chiama, parte sì dal bulbo (*kanda*),[5] ma non è quivi evidente. Tale la ragione per cui nello *Svacchandatantra*[6] è detto che i canali che sono base

1. Sui *kañcuka*, o «corazze», si veda l'Introduzione, p. LXV, sotto, IX, 49*b* sgg., e Torella, 1998.
2. La fonte principale di tutta l'esposizione seguente è SvT, VII, *passim*.
3. Per sforzo si intende il movimento del soffio vitale (J).
4. Cioè preceduto dalla volontà (J).
5. Si veda sopra, p. 129, nota 1.
6. Si veda SvT, VII, 7*b*-8*a*.

del vento sono distintamente presenti cominciando dalla base del bulbo. E tuttavia tale sforzo non è chiaramente consapevole.

[51*b*] Il movimento del soffio vitale determinato da uno sforzo consapevole comincia dal cuore. Tale quello che noi [qui] distintamente esponiamo.

[52] A determinare lo sforzo sono il sé e il soffio vitale, associati a una delle potenze di Śiva, il Signore, la quale [potenza] può essere secondo i casi Vāmā, Jyeṣṭhā o Raudrī.[1]

[53-54] In certi casi, chiaramente, una funzione primaria ce l'ha la potenza del Signore, come per esempio nel far muovere i soffi in [talune] parti del corpo,[2] in certi altri ce l'ha la potenza del sé, come nei movimenti di contrazione [ed espansione] del bulbo,[3] in altri ancora ce l'ha la potenza del soffio vitale, come nel movimento del respiro dal cuore in su. Per gli *yogin* che vi applicano l'attenzione, una funzione primaria la svolgono poi tutte e tre, o almeno due di esse.

[55] Per applicazione di attenzione (*avadhāna*), per destino (*adṛṣṭāṃśa*), per maggior sforzo o per impulso (*īraṇa*) queste tre potenze possono anche intercambiare le loro funzioni primarie.

[56-57] La potenza del Signore cooperante [allo sforzo] è poi, come si è detto, di tre specie: Vāmā per chi è immerso nell'esistenza fenomenica, Jyeṣṭhā per chi è ben risvegliato, Raudrī per chi aspira a fruizioni (*bubhukṣu*). Vāmā infatti è così chiamata perché vomita l'esistenza fenomenica,[4] Jyeṣṭhā perché materiata di Śiva, e Raudrī perché scioglie i mali e fissa ogni azione.[5]

[58] [Perché si è esposto tutto ciò? Ma perché] senza conoscere la vera natura della creazione, ecc. non si può essere né liberati né liberatori, ché, com'è detto nello *Yogasaṃcāratantra*, «la liberazione è causata dalla perfetta conoscenza di tutte le cose».

[59] Gli *yogin* che ignorano la nascita, il mantenimento e il riassorbimento non sono liberati, ma inceppati tutti dal legame della loro ignoranza.

[60] Ora, i vari momenti della creazione, ecc. dipendono tutti, senza dubbio veruno, dal tempo, il quale è, a sua volta, materiato di soffio vitale. Tale la ragione per cui adesso si espone, con la maggior chiarezza possibile, il moto respiratorio.[6]

1. Si veda SvT, VII, 7*a*.
2. Per esempio, nella manifestazione di certi presagi, come il fremito di un occhio.
3. Il senso del piacere (J).
4. Vāmā è collegata col tema *vam-*, vomitare. Per altri significati, si veda sotto, XIII, 314-16*a*; XV, 422-24*a*; 518.
5. Su questa etimologia, si veda anche sopra, IV, 155-58.
6. *Uccāra* = *prāṇacāra*.

[61-62] Il movimento del soffio ascendente che parte dal cuore e termina nello *dvādaśānta* nasale occupa, in ogni creatura, uno spazio di trentasei dita, proporzionate alla sua grandezza, sia che si tratti dell'essere più minuscolo sia di quello più gigantesco. L'energia (*vīrya*), il vigore (*ojas*), la forza (*bala*), il movimento (*spanda*) e il moto respiratorio sono infatti proporzionalmente presenti e distribuiti in ogni creatura.[1]

II. IL SORGERE DI UN GIORNO E UNA NOTTE, D'UN MESE E VIA DICENDO («AHORĀTRASAṂKRĀNTYĀDIVIKALPANA»)

[63] Nell'espirazione e nell'inspirazione di un atto respiratorio che occupa, come abbiamo visto, trentasei dita, è contenuto ogni periodo di tempo, quelli di ventiquattro minuti, i giorni lunari, i mesi, gli anni, e i periodi di molti anni.[2]

[64] Una *tuṭi*[3] equivale al tempo impiegato dal respiro per percorrere due dita e un quarto. Ve ne sono sedici nell'espirazione e sedici nell'inspirazione. Facendo equivalere un *caṣaka* a un dito e un quinto, si ha, nell'espirazione e nell'inspirazione, il sorgere d'una *ghaṭikā*.[4]

[65-67*a*] Passiamo adesso al sorgere d'un giorno e una notte. I *prahara*[5] equivalgono a nove dita di spazio e quattro *tuṭi* di tempo. Quattro di essi formano, nell'espirazione, il giorno, e nell'inspirazione, la notte. Le congiunture, concernenti il sole e la luna, si verificano in una particella di *tuṭi*.[6] Nel sole è implicito Ketu, nella lu-

1. Leggo *yataḥ samaḥ* per *samaṃ tataḥ* (il ms. G ha *yataḥ samā*).

2. Un concetto simile è presente anche in opere buddhiste. Si veda l'Introduzione, pp. XXIII, LXI.

3. Un ottavo di secondo.

4. Una *ghaṭikā* (24 minuti) è composta da 60 *caṣaka* (24 secondi). Proiettando nei 4 secondi di un atto respiratorio una *ghaṭikā*, un *caṣaka* equivale ovviamente a un periodo di 1/15 di secondo (1/15 x 60 = 4), al tempo, cioè, impiegato dal *prāṇa* (o, durante l'inspirazione, dall'*apāna*) a percorrere un dito e un quinto di spazio ([1+1/5] x 60 = 72).

5. Un *prahara* equivale a tre ore.

6. Le congiunture o crepuscoli (*sandhyā*) sono esclusi dal computo. Il crepuscolo serotino si verifica quando il *prāṇa* (= sole) tramonta, alla fine dal movimento di espirazione, nello *dvādaśānta*; il crepuscolo mattinale, quando l'*apāna* (= luna) si spegne, alla fine dell'inspirazione, nel cuore. I crepuscoli si hanno dunque nel momento in cui il sole (= *prāṇa*) è tramontato e la luna (= *apāna*) non è ancor sorta sull'orizzonte, e viceversa.

na Rāhu.[1] Il pianeta del giorno corrispondente della settimana[2] sorge per due *prahara* e gli altri per un *prahara* [complessivamente][3] ciascuno.

[67*b*-68*a*] I frutti propri degli otto *prahara* sono via via una perfezione remota, la liberazione, il malo incanto (*abhicāra*), una perfezione concernente l'altro mondo, una perfezione concernente questo mondo, una perfezione lontanissima e una vicinissima.

[68*b*-72*a*] A mezzogiorno e a mezzanotte è levato sull'orizzonte Abhijit,[4] fonte di fruizione e di liberazione. Gli altri asterismi sorgono via via nelle altre ore intermedie. Negli otto *prahara* sorgono pure via via a otto a otto i Nāga,[5] i Signori delle direzioni,[6] i Signori dei «corpi» (*mūrti*),[7] i Gaṇeśa, i Signori dei vari princìpi, dall'acqua alla Natura,[8] i Grandi Signori del principio Sapienza,[9] gli otto Bhairava, da Sakala a Kaṇṭhyosṭhya,[10] le potenze di Parameśvara, i Vāmeśa, i Vīranāyaka. Tutti questi enti sono pervasori gli uni degli altri, nel senso che quelli più sottili ed elevati pervadono quelli [che nell'elenco li precedono e che sono] più grossi e materiali.

[72*b*-75*a*] Le operazioni fatte durante il giorno sono terrifiche (*krūra*) e quelle fatte durante la notte pacifiche. Questa pace e questa terrificità, secondo quanto si dice, possono essere anche dovute all'intenzione [di colui che le compie].[11] Nelle congiunture del

1. Su Ketu e Rāhu, si veda sotto, VI, 100-101 e nota.

2. La Luna se lunedì, Marte se martedì, ecc.

3. Mezzo *prahara* il giorno e mezzo *prahara* la notte.

4. Uno degli asterismi del cosiddetto zodiaco lunare, da cui prende il nome l'ottavo *muhūrta* della giornata, corrispondente pressappoco a mezzogiorno.

5. Una speciale categoria di divinità ctonie e acquatiche (lett. «serpenti»). Secondo Kṣemarāja gli otto Nāga, associati ciascuno con un pianeta, sono Ananta (Sole), Vāsuki (Luna), Takṣaka (Marte), Kārkoṭa (Mercurio), Padma (Giove), Mahāpadma (Venere), Śaṅkhapāla (Saturno). Kulika ha per pianeta corrispondente Rāhu (commento a SvT, VII, 46).

6. I Signori delle direzioni sono rispettivamente Indra (E), Agni (SE), Yama (S), Nirṛti (SW), Varuṇa (W), Vāyu (NW), Kubera (N), Īśāna (NE). Brahmā e Viṣṇu (o Ananta) reggono rispettivamente lo Zenit e il Nadir. Su di essi, si veda anche sotto, XV, 222*b*-25*a* e XXX, 42-43*a*.

7. Le otto *mūrti* o «corpi» di Śiva sono la Terra, l'Acqua, il Vento, il Fuoco, l'Etere, la Luna, il Sole e il Sé (o il Sacrificatore). Esse sono rispettivamente rette da otto Rudra, chiamati col nome di Signori delle *mūrti*, cioè Bhava, Śarva, Īśāna, Paśupati, Ugra, Rudra, Bhīma e Mahādeva. Sulle otto *mūrti*, si veda Gonda, 1965, p. 246. Le otto *mūrti* sono già menzionate da Kālidāsa, *Śākuntalā*, I, 1; *Mālavikāgnimitra*, I, 1.

8. Su costoro, si veda VII, *passim*.

9. I Vidyeśvara sono le divinità che abitano nel principio della Sapienza pura. Le più importanti sono Ananta, Sūkṣma, Śiva, Ekanetra, Ekarudra, Trimūrti, Śrīkaṇṭha, Śikhaṇḍin.

10. Si veda sotto, XXIX, 160*b*-61*a*.

11. Senza tenere conto quindi dei periodi anzidetti.

giorno e della notte si ha la liberazione, provocata da pervasione, contemplazione o yoga, come è detto dal Signore nel *Virāvalīkulatantra*: «Se il bianco e il non bianco, il lungo e il breve, la pietà e l'empietà, il giorno e la notte prendono fine, si ha allora l'iniziazione, provocata da pervasione, contemplazione o yoga».

[75*b*] Tale il sorgere d'un giorno e una notte nella respirazione. Passiamo adesso al sorgere d'un mese.

[76-77*a*] Il giorno equivale alla quindicina scura, la notte a quella chiara. Le operazioni rimangono immutate.[1] La prima e l'ultima delle sedici [*tuṭi*], qui equivalenti ai giorni lunari (*tithi*), sono i momenti di riposo, i quali occupano complessivamente due mezze *tuṭi*. Le altre *tuṭi* sono i quindici giorni lunari.

[77*b*-78*a*] I giorni lunari, che occupano due dita e un quarto ciascuno, si dividono ognuno in due periodi, caratterizzati dalla luce e dal riposo. Tali e non altro sono il giorno e la notte.

[78*b*-83*a*] La coscienza, come sappiamo, si fenomenizza a ogni istante come luce e come beatitudine, [e] come e per quanto queste sono da essa formate, così e per tanto si ha il giorno e la notte. Il giorno – che può durare un istante, un eone o un batter d'occhio – si avrà infatti in tutti quei momenti in cui la coscienza si presenta in forma sorgente ed evidente. Quanto e quale è il sorgere della coscienza tutta dedita alla percezione del conoscibile, tanto e tale è il tramonto, la gustazione del proprio sé, del conoscente. Il giorno corrisponde [dunque] di regola a uno stato di identità col conoscibile, il quale può essere, da parte sua, esterno o interno, d'ambedue le specie o ad ambedue trascendente; e la notte a un riposo nel soggetto pensante. Il soggetto conoscente (*veditṛ*) è, a questo proposito, riposato nel conoscibile e il soggetto pensante (*vettṛ*) è rivolto verso l'interno. [In quest'ultimo si possono distinguere, a sua volta, due momenti]: uno iniziale di riflessione (*vicāra*) e un secondo in cui egli è tutto concluso nel suo essere.

[83*b*-84*a*] Lo stato proprio del soggetto conoscente è la veglia, [mentre] il primo stato proprio del soggetto pensante è il sogno, e il secondo è il sonno profondo. La dissoluzione del giorno e della notte coincide col quarto stato, di là dalla dualità.[2]

[84*b*-87*a*] Qualche volta il riposo nel conoscibile e la gustazione del sé sono d'uguale durata. Tale uguaglianza del conoscibile e del conoscente ha, come risultato, un'altrettale uguaglianza della notte e del giorno. Dove invece il riposo nel conoscibile sia maggiore, il giorno è più lungo e, naturalmente, il riposo nel proprio sé più

1. Nella quindicina scura quelle terribili e nella chiara le pacifiche.
2. Sugli stati di veglia, ecc., si veda sotto, X, 227*b* sgg.

breve. E altrettanto dicasi, *mutatis mutandis*, nel caso opposto, ché dove si risvegli in noi un desiderio di riposo nel sé (*svātmautsukya*), il riposo nel conoscibile è minore. Tale il giusto modo di vedere il succedersi di minore o maggiore [durata] del giorno e della notte.

[87*b*-88*a*] Nonostante questa maggiore o minore durata dei due momenti del giorno e della notte non concerna solo i corpi, ma si estenda anche ai mondi, noi ci siamo qui limitati a esporla in rapporto ai primi soltanto.[1]

[88*b*-91*a*] Questa dottrina del giorno e della notte mi fu insegnata da Śambhunātha, che splende come un sole nel vasto cielo della linea spirituale di Tryambaka. Diversa invece la teoria del maestro della linea spirituale di Śrīnātha.[2] La divisione in giorno e notte è provocata, secondo costui, da due [generi di] luoghi, a cominciare dal cuore, rispettivamente chiamati «luogo del risvegliato» (*buddhasthāna*) e «luogo del non risvegliato». Ora ciò non è corretto. Come nella quindicina chiara, durante l'inspirazione, come, dico, questo preteso «luogo del non risvegliato» non comincerebbe col giorno?[3]

[91*b*-92*a*] Ma basta di ciò, ché noi non abbiamo intenzione alcuna di contendere con le dottrine dei nostri maggiori. Ma perché i discepoli possano procedere diritti sulla buona strada bisogna mostrare loro ciò che è da fuggire.

[92*b*-96] Nella quindicina scura che abbiamo cominciato a spiegare, la luna, la quale è di natura alimentativa, depone dunque ogni giorno lunare una sua parte (*kalā*) nel soffio ascendente [cioè nel sole].[4] Nella quindicesima *tuṭi* – che equivale al giorno lunare di

1. Seguendo l'interpretazione di J, che riferisce il *tat* di *tad viśeṣeṇa* ai corpi, occorre correggere *noditam* in *coditam*. Ma *tat* può benissimo riferirsi anche a *nyūnādhikyādi*. Il senso, comunque sia, non cambia.

2. Probabilmente il figlio di Bhūtirāja. Cfr. sotto, XXXVII, 60-61.

3. Si legga con il ms. K *dinatvaṃ na kathaṃ bhavet* per *dinatvena kathaṃ bhavet*. Secondo questa concezione, la prima *kalā* della quindicina scura (espirazione, *prāṇa*, dal cuore allo *dvāsaśānta*) è giorno, la seconda è notte, la terza è giorno, ecc., fino alla quindicesima che è giorno. Nella quindicina chiara (inspirazione, *apāna*, dallo *dvādaśānta* al cuore) la prima *kalā* dovrebbe essere notte, ma questo è impossibile, perché essa coincide spazialmente con la quindicesima *kalā* della quindicina scura, che, come si è visto, è giorno.

4. Il movimento della luna rigenera continuamente l'universo. Durante la quindicina scura, la luna – immagine celeste della bevanda di immortalità (*soma*, *amṛta*) – a poco a poco decresce: essa si svuota, cioè, di se stessa per alimentare il tutto (gli dèi, i mani, gli uomini, il sole, i sensi, la realtà conoscibile, ecc.). Durante la quindicina chiara, la luna, viceversa, riprende gradatamente dentro di sé ciò di cui si era privata. La luna è costituita di quindici parti (*kalā*) che crescono e decrescono continuamente – una per giorno – in una rivoluzione senza sosta. Il presupposto necessario della loro rigenerazione continua, il sostrato (*bhitti*) indefettibile e inalterabile di questa vicenda infinita, l'elemento permanente che ne assicura la continuità e la regolarità, è una sedicesima parte, che, invisibile, alimenta l'universo (*viśvatarpiṇī*).

novilunio –, in prossimità dello *dvādaśānta*, la luna, infine, esaurita, entra e si fonde nel sole, ossia nel soffio ascendente. E però è detto nel *Kālikākrama*: «La suprema natura (*prakṛti*), essenziata di Śiva, [la quale è] *māyā*, [ed è] bipartita, non procede in alto o in basso [soltanto] nelle due metà, ma, in forma di luna e di sole, alimenta e dissolve il corpo. L'ambrosia, in forma di luna, è divisa in sedici, e ancora in due. Le quindici altre *kalā*, le bevono gli dèi tutti. Amā, nascosta in uno speco, lasciata addietro, empie e soddisfa il tutto, stando assieme alle altre».[1]

[97] Le quindici *kalā* della luna si esauriscono, in tal guisa, l'una dopo l'altra, ma non così la sedicesima, la quale è in possesso d'una natura alimentativa, identica a quella delle acque e dell'ambrosia.

[98-99] La mezza *tuṭi* susseguente alla quindicesima, dove la luna è ormai esaurita, è, in questo proposito, il momento di congiuntura tra le due quindicine. Di questa mezza *tuṭi*, [caratterizzata dal] riposo, la prima metà è il giorno lunare di novilunio e la seconda metà il primo giorno lunare della quindicina chiara. Tale deve ritenersi la congiunzione.

[100-101] Quando, a questo proposito, in questa metà della metà di *tuṭi* attribuita al primo giorno lunare della quindicina chiara, si inserisce, a causa della caduta di un giorno, la parte attribuita al novilunio, si ha l'eclissi di sole, durante la quale Rāhu, che si accompagna alla luna dissolta allora nel disco solare, beve l'ambrosia, che, sempre più ardente, quest'ultima fa defluire [nel sole].[2]

La sedicesima parte (*kalā*) della luna è la potenza, l'energia, l'emissione divina che ringiovanisce incessantemente il tutto.

1. Il termine *amāvāsyā* è fatto qui derivare da *amā*, «insieme», e *vas-*, «abitare». Nel testo (st. 94*a*) bisogna leggere *śrīkālikāyām* per *śrīkāmikāyām*: si veda Kṣemarāja, *Sāmbapañcāśikā*, 27, dove le stt. 95*b*-96 sono attribuite allo *Śrīkālikākrama*. La suprema natura è la coscienza. Col termine «bipartita» si allude al *prāṇa* che va in alto e all'*apāna* che va in basso. Il sole e la luna sono gli stessi *prāṇa* e *apāna* che rispettivamente prosciugano e alimentano il corpo.

2. Nei giorni di novilunio e di plenilunio proiettati nella respirazione si possono rispettivamente verificare l'eclissi di sole e l'eclissi di luna. L'eclissi di sole ha luogo quando un colpo di tosse, uno sforzo intenzionale da parte dello *yogin*, la sua «attenzione», ecc. aumentano la velocità del *prāṇa*, che, quindi, per compiere il suo percorso, occupa una *tithi* in meno. L'eclissi di luna, che si può verificare durante l'inspirazione, è dovuta a un rallentamento dell'atto respiratorio che, anch'esso, può essere o naturale, spontaneo (lo sbadiglio), o provocato ad arte dallo *yogin*. Nel caso dell'eclissi di luna, non si ha più un giorno in meno ma il contrario. Sulle *tithi* manchevoli o soprannumerarie nel calendario indiano, si veda Ginzel, 1958, p. 350. L'eclissi postula il concorso di tre elementi diversi: la luna, il sole, più Rāhu o Ketu che sono, rispettivamente, i due nodi (ascendente e discendente) della luna. I nodi sono i due punti dove il piano dell'orbita descritta dalla luna interseca l'eclittica. Rāhu e Ketu sono considerati due pianeti (*graha*) di carattere demoniaco. SvT, VII, 70*b*-72*a*: «[Durante l'eclissi di sole], o Dea, il disco della luna sta dentro il disco del sole; dentro il disco della luna c'è Rāhu, desideroso di bere l'ambrosia. La luna la-

[102-103] Il sole, ossia i mezzi di conoscenza, e la luna, cioè il conoscibile, sono rispettivamente materiati di conoscenza e di azione. Rāhu è il soggetto conoscente māyico, maestro sì nell'occultarli, ma perciò appunto, essendo materiato di tenebra, incapace di dissolverli. Il dissolutore è invece il vero soggetto non duale[1] che nasce dalla perfetta fusione dei tre elementi precedenti.

[104] I mezzi di conoscenza, il conoscibile e il conoscitore, grazie a questa fusione del sole, della luna e di Rāhu, sono di là da ogni dualità. Il momento in cui si verifica tale fusione è perciò chiamato col nome di «grande eclissi», ed è specialmente favorevole.

[105] Questa grande eclissi può parimenti verificarsi anche se la detta fusione [ha luogo nel solo primo giorno lunare della seconda quindicina] senza il giorno lunare di novilunio – come per esempio accade quando il sole si trova in Ariete, Rāhu in Aśvinī, nel giorno di Aśvinī.[2]

[106] Quando la mezza [mezza *tuṭi*] attribuita al novilunio è dissolta nella parte attribuita al primo giorno lunare della quindicina chiara e questa si presenta pura, [il sole allora] è liberato, essendosi la luna allontanata.

[107] Tutte le azioni rituali concernenti questo o l'altro mondo – bagno, contemplazione, oblazione, recitazione, ecc. –, eseguite in questo intervallo fra il divoramento [del sole da parte di Rāhu] e la sua liberazione, sono feraci di molteplici frutti ultramondani.

[108] Lo *yogin* che durante questa eclissi di sole entri, [anche per] un solo istante, in questo stato, caratterizzato dal venir meno della perturbazione di divorante-divorato, e ivi stando metta in opera la contemplazione, l'adorazione, ecc., partecipa della liberazione.

[109] Quando sono involontari [e spontanei], la caduta d'un giorno, ossia il «debito», e l'aumento, cioè la «ricchezza»,[3] sono rispettivamente [causati dalla] tosse e [dallo] sbadiglio, e, quando sono volontari, sono causati dall'emissione (*recana*) e soppressione (*rodhana*) [della respirazione].

[110-11] Analogamente, durante l'inspirazione, il sole, naturato di coscienza, empie via via la luna, materiata dal nettare, [restituendole] a una a una tutte le sue *kalā* raggianti di coscienza. Queste

scia colare ambrosia, Rāhu la divora. Dopo essersi abbeverato, Rāhu lascia il disco lunare. La luna allora è detta essere liberata».

1. Quello cioè essenziato unicamente della suprema coscienza (J).

2. Il primo dei giorni lunari. Si veda Renou-Filliozat, 1947-1953, vol. II, par. 374.

3. Si veda sopra, p. 145, nota 2.

quindici *tuṭi*, abbellite dall'ambrosia di cui la luna va gradatamente riempiendosi, sono i giorni lunari della quindicina chiara.

[112-13*a*] Nell'ultima *tuṭi* plenilunare si ha quindi, come prima, il momento di congiuntura fra le due quindicine. L'eclissi di luna si verifica in virtù dell'inserimento della congiuntura plenilunare nella congiuntura attinente al primo giorno della nuova quindicina. I frutti raggiungibili dagli adepti (*sādhaka*) durante questa eclissi sono attinenti alla vita di qua. Il resto è come prima.

[113*b*-14] Tale, dunque, il mese. Diremo adesso come sorga, nella respirazione, un anno.[1] Il sole, transitando ogni sei dita in una nuova costellazione, dal Capricorno ai Gemelli, cominciando dal cuore, determina i sei mesi da *māgha* [ad *āṣāḍha*].[2] Tale il moto di progressione solare verso settentrione.

[115-16] Trascorsi tre transiti e percorse diciotto dita, il sole raggiunge l'Ariete, dove si verifica un momento specialmente favorevole, l'equinozio [di primavera], i cui frutti sono attinenti alla vita di là. Quando il sole, durante l'inspirazione, si trova nella Bilancia, si ha parimenti un momento equinoziale. Quest'equinozio è fonte di perfezioni (*siddhi*) attinenti a questo mondo e si verifica durante il moto di progressione solare verso meridione.

[117-18] Le costellazioni del Capricorno e via dicendo sono rispettivamente [materiate di] embrionalità, desiderio di nascere, tendenza alla nascita, prossimità alla nascita futura, principio della nascita, fatto di stare per nascere, nascita, esserci, sviluppo, maturità, diminuzione e dissoluzione.[3] Le operazioni in esse celebrate determinano perciò frutti conformi al loro carattere.

[119-20] Il Capricorno e l'Acquario danno frutti concernenti l'aldilà. Nell'adorazione di *mantra*, ecc., [sono specialmente indicate] le quattro costellazioni dei Pesci, ecc.[4] [Queste sei costellazioni sono] via via sempre più [feconde]. Nell'inspirazione, le operazioni convenienti sono la «pacificazione», l'«accrescimento», ecc.,[5] i cui

1. La proiezione dell'anno è analoga nei suoi procedimenti alla proiezione del mese. Nelle settantadue dita di spazio percorso dal *prāṇa* e dall'*apāna* vengono mentalmente proiettate le dodici costellazioni zodiacali. Durante l'espirazione si ha il Capricorno, l'Acquario, i Pesci, l'Ariete, il Toro e i Gemelli. Durante l'inspirazione si ha il Cancro, il Leone, la Vergine, la Libra, lo Scorpione e il Sagittario. Nell'anno, l'epoca più propizia ai fini dell'adorazione, ecc. è l'equinozio; esso si verifica quando il *prāṇa* (= sole) entra nell'Ariete.

2. I mesi che vanno da gennaio-febbraio a giugno-luglio.

3. La nascita, ecc. sono le cosiddette sei modificazioni dell'esistenza (*bhāvavikāra*), di cui si trova menzione nel *Nirukta* di Yāska (I, 2). Si veda anche Bhartṛhari, VP, I, 3.

4. I Pesci corrispondono al mese di *caitra* (dal 20 febbraio al 20 marzo circa). Nella respirazione *caitra* sorge nel palato.

5. Si veda sopra, p. 18, nota.

frutti concernono la vita di qua. [Le costellazioni corrispondenti] sono via via sempre meno feconde.

[121-22*a*] Nell'espirazione i giorni sono via via sempre più lunghi. Nell'inspirazione accade l'inverso. Nell'anno in questione vi sono, ogni dito, cinque giorni lunari, divisi, come prima, in giorno e notte.

[122*b*-23*a*] I mesi di quest'anno respiratorio, cominciando da quello di *kārttika*, sono inoltre presieduti ciascuno da un Rudra, da Dakṣa a Pitāmaha, i quali saranno elencati più in là.[1]

[123*b*-24] Tale dunque il sorgere d'un anno nel respiro. Diremo adesso del sorgere d'un periodo di dodici anni: questo si verifica attribuendo a ogni dito sessanta giorni lunari e a ogni transito del sole da un asterismo zodiacale all'altro, cominciando dal mese di *caitra*, il valore di un anno.[2]

[125] Si è detto prima che i *mantra* cominciano a sorgere[3] nel mese di *caitra* e che questo, a sua volta, sorge nel palato. Qui invece l'anno che prende il nome di *caitra* sorge nel cuore, e quivi perciò sorgono pure i *mantra*.

[126] Attribuendo poi a ogni dito il valore di trecento giorni lunari, si ha, ogni dito e un quinto, il sorgere d'un anno, e in un completo ciclo respiratorio si ha quindi il sorgere d'un periodo di sessant'anni.

[127] Il numero ventunmilaseicento ricorre sia a proposito del periodo di sessant'anni [tanti sono infatti i giorni lunari in esso contenuti], sia a proposito di un giorno e una notte esterni, [dove si verificano appunto ventunmilaseicento] atti respiratori.[4]

[128] Le congiunture di tutti questi periodi: di tre ore (*prahara*), d'un giorno e una notte, d'un mese, d'una stagione, d'un anno, di dodici e di sessant'anni, sono specialmente favorevoli alla contemplazione e all'adorazione.

[129] Tale il tempo materiato di potenza, universo (*viśvātmā*), tale il tempo, dico, come si manifesta interiormente nel sorgere del soffio vitale ascendente [e discendente]. Diremo adesso di com'esso si manifesta nella realtà esteriore.

1. Si veda sotto, XXXIII, 7*b*-9*a*.

2. Nel ciclo di dodici anni ogni anno prende il nome da un mese. Si veda Ginzel, 1958, pp. 374-76.

3. I *mantra* debbono essere adorati e meditati da *caitra* in poi. Si veda sopra, VI, 119.

4. Ognuno dei quali dura 4 secondi. Leggo con il ms. N -*varṣe 'horātra eva ca*, per -*varṣāhorātra ucyate*. Cfr. TS, cap. VI, p. 53. Si veda l'Introduzione, p. LXI.

III. LE DIVERSE SPECIE DEL RIASSORBIMENTO («SAṂHĀRACITRATĀ»)[1]

[130] Sei atti respiratori formano un *caṣaka* [24 secondi], sessanta *caṣaka* una *ghaṭikā* [24 minuti], sessanta *ghaṭikā* un giorno, trenta giorni un mese, dodici mesi un anno.

[131-34*a*] Un anno nostro è, per i mani (*pitṛ*), un giorno e una notte, corrispondenti ai moti di progressione solare verso nord e verso sud. Un anno dei mani o, come anche si dice, [un anno] divino equivale a trecentosessant'anni umani. Volendo sapere a quanto equivalga un mese divino, bisogna dividere il detto anno per dodici, e per sapere a quanto equivalga un giorno e una notte bisogna dividere ancora tale mese per trenta. Questo giorno e questa notte divini divisi per ventunmilaseicento ci danno la lunghezza di un atto respiratorio divino. Anche qui si ha il nascere dei vari cicli di sessant'anni, ecc.

[134*b*-38*a*] Di ciò parlano anche i Maestri[2] nei loro commenti al *Rauravatantra*, ecc., dicendo: «Un giorno degli dèi è un anno degli uomini e un anno degli dèi trecentosessanta anni umani». Tale è pure la teoria professata nello *Svacchandatantra*. Subito dopo le parole: «questo è un giorno e una notte per i mani», troviamo infatti detto: «lo stesso dicasi di un giorno e di una notte divini...»,[3] dove si vede chiaramente che, con queste espressioni, si allude alla medesima cosa. Perciò quei maestri che, male interpretando le due succitate espressioni dello *Svacchandatantra*, ecc., dicono che un anno dei mani è un giorno divino, sono in errore.

[138*b*-40*a*] I quattro eoni (*yuga*) sono costituiti da dodicimila anni divini, ripartiti in quattro periodi di quattromila, tremila, duemila, mille anni divini, cui debbono aggiungersi otto congiunture di altrettante centinaia di anni. Moltiplicando i quattro eoni per settantuno, si ottiene un «regno di Manu», quattordici dei quali costituiscono un giorno di Brahmā. Gli Indra che in tale periodo vanno [e vengono] sono quattordici.[4]

[140*b*-42*a*] Alla fine di un giorno di Brahmā, le fiamme di Kālāgni, le quali si estendono per centomila leghe (*yojana*),[5] bruciano

1. La principale fonte delle stt. 130-85*a* è SvT, XI, 201 sgg. Come osserva J (XIV, 1), Abhinavagupta si diffonde qui sulle tre operazioni del Signore, costituite dall'emissione, mantenimento e riassorbimento: le altre due operazioni – la grazia e l'oscurazione – sono rispettivamente discusse nei capp. XIII e XIV.

2. Sadyojyotis, ecc.

3. SvT, XI, 207*b*-208.

4. Sulla teoria degli *yuga* rimando a Eliade, 1952, cap. II.

5. Una lega (*yojana*) misura, a seconda dei casi, dalle quattro alle nove miglia inglesi.

tre mondi e altri tre addormentano col fumo che ne fuoriesce. La ragione poi perché Kālāgni, benché onnipervadente, sia considerato risiedere sotto [gli inferni], sta in questo, che a manifestarsi [e a bruciare i mondi] egli comincia proprio da essi. Tale l'opinione del *Rauravatantra*.[1]

[142*b*-45*a*] Spazzata via quindi la cenere dello sbadigliar di Brahmā, ecco che al venir della notte l'universo è tutto inondato dal liquame del suo sudore. Durante tale periodo le creature tutte, spintevi [già] dall'impeto delle fiamme, prendono stanza, fornite di corpo sottile, nel Janaloka, in forma di «disorganati per dissoluzione». Kuṣmāṇḍa, Hāṭaka, ecc. si diportano invece [ancor desti] nel Maholoka.[2] Al termine della notte, egli provvede poi a una nuova emissione, la quale è [di più categorie], nigrescente, ecc.

[145*b*-46] Alla fine dei cent'anni a lui spettanti, Brahmā poi si dissolve. Cent'anni di Brahmā sono un giorno di Viṣṇu e altrettanto è la sua notte. [Cent'anni di Viṣṇu sono poi un giorno di Rudra, e altrettanta è la notte]. I cento Rudra, alla fine dei cent'anni a loro spettanti, si dissolvono infine anch'essi, per cui si ha una distruzione dell'uovo di Brahmā.[3]

[147] La vita dei Rudra che risiedono nell'acqua è uguale a un giorno e una notte dei Rudra che risiedono nel fuoco, e così, via via, fino alla Natura.

[148] Trentaseimila dissoluzioni e manifestazioni del Brahmā [che presiede al principio mente] equivalgono a un giorno dei Rudra risiedenti nella Natura; e tanta è pure la loro notte.[4]

[149-51] Dissolutore [di tutto ciò] è allora Śrīkaṇṭha direttamente. Tutti i Rudra, cominciando da Brahmā, che avevano avuto in sorte il dominio di questa o quella regione māyica, risiedono allora, di conseguenza, nella Natura insieme con Śrīkaṇṭha. Brahmā, infatti, cessata che sia ogni sua attività in princìpi inferiori alla mente, non può più considerarsi fruitore di essi, [e, come tale, quivi risiede]. Qualora poi sia in possesso della conoscenza, dopo aver adempiuto ai suoi uffici si identifica con Śiva. Questa è la dissoluzione intermedia, cessata la quale si ha di nuovo un'emissione.

[152] Al sorgere di questo nuovo giorno Śrīkaṇṭha emette di nuovo quanti hanno raggiunto la liberazione attraverso le dottrine

1. Non sono riuscito a trovare il verso citato da J nel testo edito del *Rauravāgama*. Sul concetto, si veda anche sotto, VIII, 22*b*-24*a*.

2. Su questi spazi cosmici, si veda sotto, VIII, 20*b* sgg. Si legga con il ms. KH *mahadāhvaye* per *mahadālaye*.

3. Il testo è qui leggermente ellittico; si veda TS, p. 54.

4. Si veda SvT, XI, 291*b*-92*a*.

del Sāṃkhya, del Veda, ecc. Tale liberazione non è dunque quella vera.

[153-54] L'intera vita di Śrīkaṇṭha – costituita come si è visto da cento anni composti dai giorni e dalle notti propri della Natura – equivale poi a un giorno dei Rudra risiedenti nelle corazze. Queste corazze – la Necessità, il Tempo, l'Attaccamento, la Sapienza impura e la Forza – si dissolvono da parte loro via via l'una nell'altra.[1]

[155-56] La vita dei Rudra in esse risiedenti equivale a un giorno di Gahaneśa. Alla fine di tale giorno, il tutto si dissolve in *māyā*, e, terminata la notte, Gahaneśa lo emette di nuovo. Se vuoi ottenere la durata di un giorno di *māyā*, moltiplica la durata limite della Natura per mille trilioni. Tanta è pure la sua notte. E questa è la dissoluzione.

[157-58] La durata limite di *māyā*, moltiplicata per diecimila trilioni, equivale a un giorno del principio Īśvara, durante il quale il suono (*nāda*), materiato di soffio vitale, emette l'universo; e altrettanto dura la sua notte, in cui il soffio vitale s'acquieta e così pure il tutto, che risiede nel soffio vitale.[2]

[159] Anche quella coscienza che sopravvive alla cessazione del soffio vitale – il quale cessa nel foro di Brahmā, raggiunto attraverso la via della *suṣumnā* –, anch'essa, dico, [è soggetta alla successione e] si dissolve via via di grado in grado, in modo sempre più sottile.

[160] La cifra che risulta dalla durata limite di Īśvara moltiplicata per diecimila trilioni equivale a un giorno di Sadāśiva. Durata eguale ha la sua notte, che corrisponde alla grande dissoluzione.

[161] Sadāśiva, alla fine della sua durata limite, transita successivamente attraverso il *bindu*, la mezzaluna e l'ostruente e, infine, si risolve nel suono (*nāda*), insieme con ogni cosa, mobile o immobile [in lui compresa].[3]

[162-63*a*] Il suono, finito il suo tempo, si risolve da parte sua nella «fine del suono» e, dopo aver trapassato di forza il foro di Brahmā, nel principio potenza. Il tempo limite del suono equivale a un giorno e una notte del principio potenza.

[163*b*-65] La potenza, finito il suo tempo, si risolve nella «perva-

1. Si veda l'Introduzione, p. LXV, e sotto, IX, 155*b* sgg.

2. Si veda sotto, VI, 161.

3. Varie implicazioni del termine *bindu* sono state già discusse sopra, III, 110, ecc. Il *bindu* e, come vedremo, la «mezzaluna», ecc. sono da un lato il prolungamento ideale del *praṇava* OṂ, e, dall'altro lato, altrettanti gradi o stazioni mantriche che scandiscono l'itinerario verso la coscienza suprema. Le stazioni superiori al «punto» (*bindu*) sono la «mezzaluna» (*ardhacandra*), l'«ostruente» (*nirodhikā*), il «suono» (*nāda*), la «fine del suono» (*nādānta*), la «potenza» (*śakti*), la «pervadente» (*vyāpinī*), l'«eguale» (o «mentale», *samanā*), la «transmentale» (*unmanā*).

dente», un giorno e una notte della quale equivale al tempo limite della potenza, e la «pervadente» in Śiva senza appoggio, un giorno e una notte del quale equivale al tempo limite della potenza moltiplicato per dieci milioni di volte cento trilioni. Alla fine di tale periodo, moltiplicato per cento trilioni, egli poi si dissolve nel piano dell'«eguale», chiamato col nome di «eguaglianza» (*sāmya*).[1]

[166] Questo tempo, chiamato col nome di «eguaglianza», è permanente, immensurabile, materiato di potenza (*kalā*). La natura propria dell'«eguale» è in effetto l'eguaglianza, il *brahman* onnipresente.

[167] Ogni periodo, da una *tuṭi* fino a quello di cento trilioni, nasce da questo tempo proprio dell'«eguale», quasi fosse il suo chiudere e schiudere di ciglia. Essa e non altro è il fondamento di essi tutti.

[168-69] *Uno, dieci, cento, mille, diecimila, centomila, un milione, dieci milioni, cento milioni, un miliardo, dieci miliardi, cento miliardi, un bilione, dieci bilioni, cento bilioni, un trilione, dieci trilioni, cento trilioni. Tali i diciotto numeri progressivamente moltiplicati per dieci su cui ci siamo basati nei nostri calcoli.*

[170] Queste che abbiamo dette sono le quattro dissoluzioni ed emissioni principali connesse con le quattro uova della terra, della Natura, di *māyā* e della potenza.

[171-72] Il riassorbitore dell'uovo della terra è Kālāgni, di quello di *māyā* il signore del principio tempo, Śrīkaṇṭha, il quale è anche l'ente creatore e riassorbitore della Natura. La dissoluzione da lui compiuta è quella intermedia. Il dissolutore e il creatore [della Natura] è perciò il medesimo. Il venerabile Aghora è il riassorbitore e il creatore dell'uovo della potenza.

[173] Infiniti sono dei mondi le emissioni e i riassorbimenti compresi in una tale emissione. Questa la ragione per cui l'emissione propria della potenza è detta una «grande creazione».

[174-76*a*] Nella dissoluzione Brahmā, Viṣṇu, i cento Rudra e le cinque ogdoadi[2] si dissolvono via via uno nell'altro nel cammino māyico. Dissoltosi poi il principio *māyā*, essi raggiungono il piano superno. Quelli poi che risiedono di là da *māyā*, nel cammino puro, si dissolvono nello Śiva supremo. Secondo altri, neppure questa dissoluzione è immune da differenziazioni, dovute a [speciali e avventizie] condizioni differenzianti.

[176*b*-79*a*] Una volta che l'insieme dei signori dei princìpi si è

1. Il termine *samanā* (lett. «mentale») è fatto derivare da Abhinavagupta da *sama* («eguale»). La *samanā*, in quanto mentale, è comunque opposta a *unmanā* (lett. «transmentale»).

2. Si veda sotto, VIII, 407*b* sgg.

così dissolto, nella susseguente nuova creazione altri [analoghi] ne occupano il posto, diventati tali mercé la disciplina, ecc., o anche grazie alla volontà di Śiva e nient'altro. In effetto, colui su cui Śiva fa cadere la sua potenza Brāhmī diventa Brahmā, e parimenti coloro su cui cade la potenza Vaiṣṇavī, e via dicendo, diventano Viṣṇu, Rudra, ecc. Ma si badi bene che quanto qui si vuol dire non è certo che la potenza, abbandonato il suo possessore, assuma un'altra individualità, bensì che Śiva soltanto così appare, ora manifestando e ora occultando questa o quella potenza.

[179*b*-81*a*] Le emissioni e le dissoluzioni riposano in tal guisa sul soffio vitale e su esso soltanto, questo [riposa] sulla coscienza (*saṃvid*) e la coscienza sull'intelligenza pura (*cinmātra*) priva di conoscibile, la quale intelligenza è la Dea suprema, la suprema Signora, il trentottesimo principio, il cuore supremo.[1]

[181*b*-82*a*] Le dissoluzioni e le nascite non sono dunque altro che espressioni dello spontaneo movimento della coscienza. Tale la ragione per cui si è detto che nell'atto respiratorio sorgono cicli di sessant'anni, [ecc.].

[182*b*-85*a*] Tutte le differenti forme e aspetti dell'agire [dovuti alla] potenza del tempo hanno come fondamento la volontà e nient'altro. Essa non ha quindi un corpo fisso ed estrinseco nella realtà esteriore. Quando sogniamo di sognare, nel sogno, nel sonno profondo, nell'immaginare, nell'assorbimento yoghico, nella distinta contemplazione dei detti processi di riassorbimento e d'emissione del tutto, noi vediamo infatti che anche una minima particella di tempo può manifestarsi come immensa. Quest'immensità è a sua volta di più specie, secondo che sperimentata collettivamente o individualmente.

IV. IL TEMPO NEGLI ALTRI SOFFI VITALI

[185*b*-87*a*] A quel modo che il tempo, nato dalla potenza che presiede alle varie forme e aspetti dell'agire, [nasce] nel soffio ascendente, così [nasce] pure nel soffio discendente inferiore, che cominciando dal cuore va fino alla radice.[2] L'emissione e dissoluzione [delle varie forze causali], da Brahmā a Śiva senza appoggio,[3] so-

1. Sul trentottesimo principio, si veda sotto, XI, 21-27. Nella st. 181*a* leggo *hṛdayaṃ tatparāt param*.
2. Cioè fino alla regione anale.
3. Ovvero Brahmā, Śiva, Viṣṇu, Rudra e Anāśritaśiva.

no [qui] percepite nel contrarsi e distrarsi nella grande dimora nota col nome di radice.

[187*b*-89*a*] Anche se il soffio discendente spira così di continuo, [determinato] da uno sforzo incosciente, gli *yogin* lo coltivano tuttavia con uno sforzo [cosciente]. [Le varie forze causali], da Brahmā a Śiva senza appoggio, sono qui venerate dai veri *yogin* nel cuore, nel bulbo, nei genitali, nella contrazione ed espansione dei medesimi e nello *dvādaśānta*.[1]

[189*b*-90*a*] Queste divinità che, essendo potenze di Parameśvara, sono perciò onnipresenti, sono chiamate nel *Kāmikāgama*, dopo che hanno raggiunto il piano corporeo, col nome di cause di esso [corpo].

[190*b*-91*a*] «Nel corpo» [è detto in questa scrittura] «Brahmā, ecc. presiedono rispettivamente a sei condizioni: all'infanzia, alla giovinezza, alla maturità, alla morte, alla rinascita e alla liberazione».

[191*b*-92*a*] Alla fine di questo [processo] c'è la Dea suprema, essendo uniti alla quale più non si rinasce. Basta solo conoscerla, e si diviene dispensatori di iniziazione e di grazia.

[192*b*-93*a*] La retta conoscenza di tutte e sei le cause e dei loro rispettivi piani di manifestazione ha in effetti, come esito, la conoscenza del senza-causa, di Śiva, la causa di tutto l'universo.

[193*b*-94*a*] Questo volto inferiore [dove riposa il soffio discendente] annienta completamente la macchia della dualità. La venerazione di esso distrugge il vano contrasto fra il sopra e il sotto.

[194*b*-95*a*] Nel sorgere di questo soffio discendente possono applicarsi come prima i vari cicli temporali, da quello di una *tuṭi* fino a quello di sessant'anni, ripartendo il percorso nelle misure di un dito appropriate.

[195*b*-98*a*] Quanto accade a proposito del soffio equilibrante (*samāna*) non è dissimile. Il soffio equilibrante, circolando dappertutto nei canali cardiaci, si scinde patentemente in dieci [spirazioni]. Il soffio equilibrante, riempiendo i dieci canali principali, quelli che in essi confluiscono e anche quelli che da questi ultimi si diramano, è in effetto equilibratamente diffuso per tutto il corpo. Esso, procedendo nelle otto direzioni, si conforma via via alle operazioni dei loro Signori,[2] manifestandosi di volta in volta come violento o pacifico.

[198*b*-99*a*] Questo soffio equilibrante, circolando, sta notte e

1. Lo *dvādaśānta* è il luogo in cui sorge e si riposa la potenza (J). Sullo *dvādaśānta*, si veda l'Introduzione, p. LVIII e nota, e sotto, VII, 68*b*-70*a* e nota.

2. Si veda sotto, XV, 221*b*-25*a*.

giorno in tre canali principali, quello di sinistra, quello di destra e quello di mezzo, materiati rispettivamente dalla luna, dal sole e dal fuoco.

[199*b*-200*a*] La circolazione del soffio equilibrante si compie esattamente in un giorno e una notte, [ossia] in ventiquattro periodi di un'ora, ciascuno pari a novecento atti respiratori.[1]

[200*b*-204*a*] In un giorno d'equinozio, all'aurora, esso spira nel canale di mezzo precisamente per un periodo di mezz'ora, cui seguono cinque passaggi da un asterismo zodiacale all'altro, a sinistra, a destra, a sinistra, a destra, a sinistra. Trascorse in tal modo cinque ore e mezzo, si verifica, a mezzogiorno, l'equinozio autunnale, che dura novecento atti respiratori. Dopo di ciò si hanno altri cinque passaggi da un asterismo zodiacale all'altro, a destra, a sinistra, a destra, a sinistra, a destra, ognuno dei quali dura novecento atti respiratori. Si ha quindi l'equinozio di primavera. A quel modo che, esteriormente, ogni cinque passaggi [del sole da un asterismo zodiacale all'altro] si verifica l'asterismo in cui cade l'equinozio, così pure accade interiormente, tenendo presente che ogni passaggio dura qui novecento atti respiratori.

[204*b*-205*a*] Tutto ciò si ripete, eguale, nella notte. L'aumentare o scemare di durata dei giorni e delle notti, cominciando dall'equinozio, in cui essi sono uguali, porta naturalmente con sé anche un aumentare o scemare dei passaggi.[2]

[205*b*-206*a*] I momenti equinoziali, a partire da quello settentrionale,[3] [sono quattro, ossia quello costituito dalla] fine della notte e dal principio del giorno, quello di mezzogiorno, quello consistente nella fine del giorno e nel principio della notte, e infine quello di mezzanotte.

[206*b*-207*a*] Il tema *viṣ-* tanto vale quanto «pervadere», la quale pervasione è a sua volta sinonimo di uguaglianza. Tale la ragione per cui il tempo che merita quest'uguaglianza è qui chiamato *viṣuvat* [«equinozio»].[4]

[207*b*-208*a*] Il crescere o decrescere dei giorni e delle notti cominciando dall'equinozio implica via via un crescere o decrescere del numero dei passaggi nel giorno e nella notte.

1. Novecento atti respiratori di 4 secondi ciascuno corrispondono a due *ghaṭikā* e mezzo o, detto in altri termini, a un'ora (24 + 24 + 12 = 60 minuti).

2. Si veda sotto, VI, 207*b*-208*a*.

3. Di primavera.

4. L'affisso *-vat* è qui interpretato da Abhinavagupta nel senso di «meritare, esser degno». Si veda P, V, 1, 117: *tadarham*. Il termine *viṣuvat* o *viṣuva* (lett. «equinozio») è usato in un senso simile anche in testi tantrici buddhisti (si veda Gnoli-Orofino, 1994, p. 269, nota 2). Su questo termine, si veda anche Torella, 1994b, p. 208, nota 32.

[208*b*-209*a*] In un'unica circolazione (*cāra*) del soffio equilibrante si possono così partitamente osservare due anni. Tale circolazione è unica, perché priva di inspirazione ed espirazione.

[209*b*-10*a*] Anche nel soffio equilibrante sono computabili dai savi tutti i precedenti cicli temporali, da quello di una *tuṭi* a quello di sessant'anni, sorgenti in questa circolazione unica e sottilissima.

[210*b*-11*a*] I momenti da cogliere (*grāhya*) sono le congiunture di questi passaggi interiori, quello del principio del giorno, di mezzogiorno, di mezzanotte, ecc. La loro importanza si deve a questo, che in essi s'inverano i frutti desiderati.

[211*b*-13] Il tempo quale si presenta nel soffio equilibrante è stato così esposto. Diremo adesso del tempo nel soffio verticale (*udāna*). Quanto è stato detto a proposito del soffio ascendente e della sua portata (*vyāpti*) vale anche per il soffio verticale, con quest'unica differenza, che mentre il luogo [dove sorge] il primo è [sotto] il foro di Brahmā, nella regione nasale, il luogo del secondo è la sede superiore, all'estremità della potenza. Il tempo anzidetto può essere perciò osservato nella sua interezza, dal periodo d'una *tuṭi* a quello di sessant'anni, anche nel soffio verticale, [tempo] durante il quale esso va dal cuore allo *dvādaśānta* cacuminale.[1]

[214] Nel soffio pervadente (*vyāna*) poi, il quale è materiato di tutte le cose, onnipervadente ed esente da successione, il tempo si presenta in forma di un sottilissimo traboccar di coscienza.

[215] L'emissione, il riassorbimento, il mantenimento, l'oscurazione e la grazia hanno tutti come fondamento il tempo, che consiste a sua volta nei vari soffi, ascendente, ecc., ond'è che, secondo ciò cui si tende, giova coltivare questo o quello.

V. IL SORGERE DEI FONEMI («VARṆODAYA»)[2]

[216] Il sorgere dei fonemi, delle «formule» e dei *mantra* che si verifica in tale circolazione respiratoria (*prāṇacāra*) è volontario oppure spontaneo. Diremo dunque adesso di quest'ultimo, il quale può essere sottile, grosso o supremo.

[217-18] Il fonema unico, naturato di suono (*nāda*), comune a tutti i fonemi – questo fonema, perché intramontabile, viene detto qui «non prodotto da organi vocali» (*anāhata*). Esso è l'«essenza di

1. Si veda sotto, VII, 68*b*-70*a* e nota.
2. Si veda sopra, III, 65 sgg.

Bhairava» (*bhairavasadbhāva*), l'«Essenza dei soggetti conoscenti» (*mātṛsadbhāva*), la Dea suprema, monosillabica,[1] dove ogni cosa mobile e immobile è dissolta.

[219-21] Le tre vocali brevi occupano ognuna dodici dita e [altrettante ne occupano], nell'inspirazione, quelle lunghe. Tali sei vocali percorrono rispettivamente la via del sole e quella della luna. Quando le due vocali I e U si congiungono con A e Ā si hanno i due dittonghi E e O.[2] Nell'inspirazione si hanno invece i due dittonghi AI e AU. Le vocali neutre si verificano nell'inspirazione e, precisamente, nello *dvādaśānta*, nella fronte, nella laringe e nel cuore. Il *bindu* e l'emissione occupano rispettivamente l'intera espirazione e inspirazione.

[222-23] Le cinque gutturali K, ecc. sorgono perennemente all'interno della prima vocale; all'interno delle altre vocali, le quali hanno ciascuna un dato posto di articolazione, sorgono così parimenti le corrispondenti serie consonantiche. Il fonema S, materiato di soffio vitale, di vita, nasce però, si badi bene, nel cuore, [mentre] il *bindu* e il fonema H, [essenziato di] luce, svolgono una funzione completiva.[3]

[224-25*a*] Tale il sorgere supremo dei fonemi. Diremo adesso di quello sottile. Nell'inspirazione sorgono le sedici vocali e nell'espirazione dodici, senza quelle neutre. Questi due momenti sono la luna e il sole. Gli altri fonemi sono compresi in essi. Tale il sorgere sottile dei fonemi.

[225*b*-26*a*] Il tempo proprio delle trentatré consonanti è una mezza mora ciascuna, delle cinque vocali brevi una mora ciascuna, delle otto lunghe due more ciascuna, e della prolata L̥3 tre more.[4]

[226*b*-27*a*] Tali le ottantuno mezze more quali ci sono state insegnate dal nostro maestro. Esse sono all'origine del *mantra* di ottantuno [parti] pronunciato dal Beato.[5]

[227*b*-28*a*] La dea, la potenza materiata di Śiva, come è detto nel *Mataṅgatantra*,[6] è infatti costituita da ottantun «formule», ché Śiva stesso è materiato da tale insieme di qualità (*dharma*).

1. Ipostasi mantriche della suprema coscienza. Si veda sotto, XXX, 16*b*-17; 45*b*-46.
2. Essi occupano, nell'espirazione, diciotto dita ciascuno.
3. Cioè, sono presenti ovunque.
4. In tutto, ottantuno mezze more.
5. Il *mantra vyomavyāpin*. Si veda su di esso il *Rauravāgama*, *Vidyāpāda*, cap. X (pp. 180 sgg.).
6. La referenza, secondo J, è a MPĀ, I, 7, 31. Altre stanze menzionate da J che non figurano nel *vidyāpāda* del detto Tantra appartengono verosimilmente ad altre sezioni.

[228*b*-30*a*] Il Signore, il quale signoreggia la ruota delle varie potenze-cogitazioni, viene meditato e conosciuto attraverso le cogitazioni nate dalle ottantun «formule» (*pada*), le quali sono di natura grossa. Una «formula», a questo proposito, per essere tale dev'essere oggetto di un'unica cogitazione, indipendentemente da affissi verbali o nominali.

[230*b*-31*a*] Mentre il riposo (*laya*) alimentato dal successivo nobile pensare delle ottantun «formule» è realizzato attraverso mezzi «grossi», questo di cui è qui questione, prodotto dalle more, è realizzato attraverso mezzi supremi.

[231*b*-32*a*] Le mezze more sono disposte a nove a nove ogni quattro dita, sicché con questo criterio si ha, in trentasei dita, il sorgere delle ottantun «formule».

[232*b*-34*a*] Altrimenti, si può dividere ogni dito in nove parti.[1] Secondo questo criterio, le consonanti, che durano mezza mora, occupano ognuna quattro di queste parti,[2] e le altre tre specie di fonemi il doppio,[3] il quadruplo[4] e il sestuplo.[5] In altre parole, le [vocali] brevi occupano ciascuna otto di queste parti ottenute dalla divisione per nove d'ogni dito, le lunghe e la prolata il doppio e il triplo rispettivamente, le consonanti la metà di quelle occupate dalle brevi.

[234*b*-36] Il fonema KṢ occupa tre mezze more, due delle quali costituite dai fonemi K e S che lo compongono, e un'altra dal riposo intermedio. Volendo comprenderlo nel computo, occorre dividere ogni mezzo dito in sette, e attribuire a ogni mezza mora sei di queste parti.[6] Il fonema KṢ, com'è stato detto prima, rappresenta tuttavia ogni combinazione, ed è, come tale, onnipresente, sorgente al principio e alla fine del sorgere d'ogni fonema e così pure nel loro combinarsi, onnipervadente.[7]

[237] Tale il sorgere dei fonemi nelle trentasei dita percorse dal soffio vitale, se i frutti desiderati sono di carattere violento;[8] se sono di carattere calmo,[9] il sorgere s'invera in senso inverso, dal fonema H alla vocale A.

1. 36 x 9 = 324.
2. 33 x 4 = 132.
3. Le cinque vocali brevi (5 x 8 = 40).
4. Le otto vocali lunghe (8 x 16 = 128).
5. La vocale prolata ḷ3 occupa 24 parti (132 + 40 + 128 + 24 = 324).
6. 72 x 7 = 504; 84 x 6 = 504. Il testo è alquanto ellittico ma il significato è chiaro.
7. Si veda sopra, III, 180-81*a*. Esso, come tale, può non venire calcolato nel computo.
8. La liberazione (J).
9. Le fruizioni (J).

[238] Nel cuore è il fonema A e nello *dvādaśānta* il fonema H. Questa coppia, secondo i savi, è materiata dell'Io, è esente da dualità e, come tale, equivale al riposo della luce nel suo stesso sé.[1]

[239] Queste ottantun mezze more vanno e vengono così nelle settantadue dita, inseparate da Śiva e dalla Potenza.

[240] Il sorgere sottile, il quale è di tre specie, è stato esposto e così pure il sorgere supremo, di due specie. Diremo adesso del sorgere grosso dei fonemi, così come ci è stato insegnato dal Maestro.

[241-42*a*] Le otto classi sorgono ciascuna ogni ora e mezzo, di giorno come di notte. L'aumento e la decrescita[2] è da taluni affermata, da altri negata. Secondo questi ultimi, il sorgere d'una classe dura, di giorno e di notte, un'ora e mezzo.

[242*b*-43] Ogni classe, una volta il giorno e una volta la notte, occupa il tempo di un passaggio [solare] e mezzo, cioè a dire milletrecentocinquanta atti respiratori. Calcolando insieme giorno e notte, il sorgere d'ogni classe impiega dunque duemilasettecento atti respiratori.[3]

[244-45*a*] Secondo coloro poi per i quali le classi sono nove,[4] ogni classe, una volta il giorno e una volta la notte, occupa il tempo d'un passaggio solare e un terzo, ogni milleduecento atti respiratori, il che fa, calcolando insieme giorno e notte, duemilaquattrocento.

[245*b*] Tale il sorgere delle classi nella sua forma grossa. Diremo adesso del relativo sorgere dei fonemi.

[246] Il tempo occupato da ogni fonema, una volta il giorno e una volta la notte, equivale, secondo l'anzidetto criterio, a duecentosedici atti respiratori, il che fa trentasei *caṣaka* in tempo esterno.[5]

[247] La prima metà di ognuno di questi periodi, costituita da centootto atti respiratori, appartiene a Rudra e la seconda alla Po-

1. Questa coppia è esente da dualità poiché in essa sono compresi tutti i restanti fonemi (J). Nel secondo emistichio di questo verso Abhinavagupta allude alla st. 22*b* della APS di Utpaladeva in cui è espresso lo stesso concetto. Si veda sopra, V, 61*b*-62*a* e nota.

2. In dipendenza del giorno e della notte esterni.

3. Le otto classi dell'alfabeto durano ognuna 1350 atti respiratori, cioè un'ora e mezzo (4 secondi x 1350 = 90 minuti). Nella respirazione il sorgere delle varie classi occupa così 12 ore. Un passaggio solare occupa, come abbiamo visto, 900 atti respiratori.

4. La nona classe è costituita dal fonema KṢ. Si veda sopra, p. 72, nota 7.

5. Ogni fonema dura 216 atti respiratori (216 x 50 = 10.800), cioè 864 secondi (216 x 4 = 864). Un *caṣaka* è, come abbiamo visto, la sessantesima parte di una *ghaṭikā* (24 minuti), cioè 24 secondi (24 x 36 = 864).

tenza. La fusione di queste due coincide con uno stato d'unione fra Rudra e la Potenza.

[248] Calcolando poi insieme giorno e notte, il sorgere d'ogni fonema impiega quattrocentotrentadue atti respiratori, il che fa, in tempo esterno, una *ghaṭikā* e un quinto.

[249] Tale il sorgere dei fonemi per coloro secondo cui essi sono cinquanta. Vediamo adesso che cosa dicono coloro per i quali sono quarantanove.

[250] Il tempo occupato da ogni fonema [una volta il giorno e una volta la notte] equivarrà qui al precedente più quattro atti respiratori, cui è da aggiungere ancora un mezzo atto respiratorio, manchevole della quinta parte. Calcolando insieme giorno e notte [il tempo così ottenuto] dovrà essere naturalmente raddoppiato.

[251] Questo dunque, il sorgere dei fonemi nella forma grossa. Del sottile si è già detto in precedenza.

Tale il vero essere del tempo, quale ci è stato certificato dalla nostra propria esperienza, dalla tradizione orale [dei maestri] e dalle scritture.

VII
IL SORGERE DELLE RUOTE

[1] *Diremo adesso d'un grande segreto, ossia del sorgere delle ruote.*

I. I DIVERSI TIPI DI RUOTE («CAKRABHID»)

[2-3*a*] Del sorgere involontario (*ayatnaja*) è stato già detto.[1] Passiamo ora a esporre il sorgere volontario. Tutti [i vari *mantra*], costituiti da semi e gruppi sillabici, fanno sì che la coscienza si naturi di movimento (*spandana*), e perciò si dice giustamente che sono un mezzo [atto all'ottenimento della] suprema coscienza.

[3*b*-5*a*] A quel modo che chi conduce la macchina detta «noria», arriva, con un solo atto di pensiero (*ekānusaṃdhiyatnena*), a regolare un vario movimento di meccanismi, così pure, inveratosi in forza di un unico continuo pensare il sorgere dei *mantra*, la divinità insita in essi ci viene incontro propizia, in identità con essi, automaticamente (*ayatnāt*).

[5*b*-19*a*] Un *mantra* perpetuo, cioè monosillabico, sorge 21.600 volte;[2] se costituito di due gruppi sillabici, la metà di tale numero, se di tre, 7200 volte, se di quattro 5400, se di cinque 4320, se di sei 3600, se di sette 3086, se di otto 2700, se di nove 2400, se di dieci 2160, se di undici 1964, se di dodici 1800, se di tredici 1662, se di quattordici 1543, se di quindici 1440, se di sedici 1350, se di dicias-

1. Si veda sopra, VI, 216 sgg.
2. Su questo numero, si veda sopra, VI, 127.

sette 1271, se di diciotto 1200, se poi la ruota consiste di ventiquattro gruppi sillabici, essa sorgerà 900 volte, se di ventisette 800, se di trentadue 675, se di quarantotto 450, se di cinquantaquattro 400, se di sessantaquattro 337 con l'avanzo della metà,[1] se di ottantuno 266 con l'avanzo della metà e della terza parte della metà,[2] se di novanta 240, se di centootto 200. Tale il metodo che il savio, conoscitore dei gruppi sillabici, deve ad essi applicare.[3]

[19*b*-21*a*] Moltiplicando poi via via per due la detta ruota sei volte consecutive[4] e quindi ancora per due, si ottiene alla fine una ruota che sorge una volta e mezzo più un sedicesimo. Non basta. Gli investigatori più sottili, basandosi su questi sedicesimi e dividendoli via via a metà, sono in grado di osservare [parti di] atti respiratori sempre più sottili.[5]

[21*b*-23*a*] Lo *yogin* che riesce a regolare volontariamente il movimento respiratorio gode del divoramento progressivo del movimento respiratorio stesso, e, attraverso di esso, del divoramento del tempo,[6] verificatosi il quale la coscienza risplende in tutta la sua unicità e pienezza, grazie appunto all'eliminazione (*vyapohana*) d'ogni molteplicità del conoscere.

[23*b*-30*a*] Infatti, non essendovi più il sorgere di nuovi movimenti respiratori, non può logicamente esservi neppure più molteplicità del conoscere, la quale [come sappiamo] è generata dalla molteplicità del tempo. Il conoscere non è, in effetto, spezzato (*bhinna*) dalla molteplicità del conoscibile (pensiamo, ad esempio, a chi sta sulla cima d'una montagna),[7] bensì dal tempo soltanto, il quale, nella sua forma più ristretta (*sūkṣma*), si presenta come istante (*kṣaṇa*). La misura limite di questa sottigliezza è il conoscere, nel senso che l'istante altro non è che la durata di tale [conoscere], ché, altrimenti, esso non potrebbe essere spiegato neanche dai più

1. 337 x 64 = 21.568; per arrivare a 21.600 ne mancano 32, cioè la metà di 64.

2. In tutto con l'avanzo di 54 (40 1/2 + 13 1/2 = 54).

3. Le parole *budha*, «savio» e *piṇḍayogajña*, «intendente dei gruppi sillabici», ricorrono rispettivamente nelle stt. 13*b* e 16*a*.

4. Le ruote che così si ottengono contano rispettivamente 216, 432, 864, 1728, 3456, 6912, 13.824 sillabe e, se quella di 108 sillabe sorge in un giorno e una notte (nel tempo cioè impiegato dal sorgere di 21.600 atti respiratori) 200 volte, esse sorgeranno rispettivamente 100, 50, 25, 12 e 1/2, 6 e 1/4, 3 e 1/8, 1 e 2/16 (= 1/2 + 1/6 = 25/16) volte.

5. Una ruota di 345.600 (= 13.824 x 25) sorgerà in un giorno e una notte per 1/16 di volte soltanto, una di 691.200 per 1/32, una di 1.382.400 per 1/64, e così via discorrendo.

6. Lett. «riassorbimento, attrazione» (*saṃkarṣaṇa*). Si veda il TS, p. 60.

7. Il fatto che egli veda molte realtà o oggetti differenti non impedisce che di questi possa avere una conoscenza unitaria. Ad esempio, molte case, viste dall'alto, possono essere conosciute come «una città» o «un villaggio».

avveduti. Qual è la misura limite della conoscenza? Finché (si risponde) non si manifesta il suo non esserci. Questo non esserci, a sua volta, non si verifica finché non vi sia una congiunzione o separazione attinenti agli organi di senso, alla cosa conoscibile o al soggetto. Ma questo congiungersi e separarsi dipende dal movimento (*spanda*), e perciò in ultima istanza dal soffio vitale, sicché, non essendovi tale movimento [basato sul] soffio vitale, esso non esiste. Né il non esserci di questo congiungersi e separarsi comporta un non esserci del conoscere – anzi, la detta coscienza risplende [in tutta la sua pienezza]: la quale non è né prolungata (*dīrghā*) [né ristretta], grazie all'eliminazione d'ogni molteplicità di tempo. In realtà, infatti, questa coscienza il tempo non lo tocca neppure da lontano.

[30*b*-32*a*] La coscienza, la quale è perciò[1] unica ed esente da rappresentazioni differenziate, pensa ciononostante in questo o quel modo (*tathā tathā*) la molteplice realtà conoscibile, convertendosi, in quanto tale, in conoscere differenziato (*vikalpa*). Fino a che un altro movimento non sorge, il conoscere differenziato, quantunque ampio ed esteso a molteplici cose, è unico.

[32*b*-36*a*] Per coloro che non pensano in tal modo, il conoscere differenziato si fa logicamente insostenibile.[2] In tutto il mondo quant'è grande, non può infatti mai darsi per essi alcun conoscere differenziato unitario. Il conoscere differenziato, a quanto dicono loro, è infatti un conoscere impregnato di parole.[3] Ora, quest'impregnazione si svolge in successione: e, stando così le cose, chi dunque di grazia, che cosa e come potrebbe differenziatamente conoscere? Neppure la semplice parola «vaso» può, [per chi segua la loro tesi], essere oggetto di conoscere differenziato, e, a maggior ragione, dunque, persistere nel tempo.[4] Nessun conoscere differenziato, in conclusione, può per essi esistere, neppure se limitato a una mora soltanto;[5] né a maggior ragione un insieme di conoscen-

1. Perché esente da ogni contatto col tempo (J).

2. Le stt. 32*b*-36*a* sono una critica alla concezione buddhistica dell'istantaneità di tutte le cose (*aniccā sabbe saṅkhārā*, *Saṃyutta Nikāya*, I, 9, 6, [vol. I, p. 200], ecc.).

3. Abhinavagupta, come osserva J, ha qui in mente la celebre definizione di Dharmakīrti, NB, I, 5: «La costruzione concettuale [cioè il conoscere discorsivo, *kalpanā*] è una cognizione il cui contenuto rappresentativo è capace di essere associato con una designazione verbale».

4. Poiché nell'istante in cui si pronuncia la prima sillaba della parola «vaso» la seconda sillaba non c'è ancora, e al momento della pronuncia della seconda non c'è più la prima, la parola «vaso» non può essere oggetto di una rappresentazione mentale unitaria.

5. Abhinavagupta si riferisce qui a Pāṇini, I, 2, 32: «Una mezza mora al principio dell'accento mediano è acuta». Anche le more sono dunque divisibili. Il *sūtra* di Pāṇini è citato sotto, XXXIII, 27-28*a* e nel TS, p. 61, l. 1.

ze, in quanto esse non sorgono contemporaneamente. Secondo tale vostra teoria, tutto il commercio mondano, il quale è appunto basato sul conoscere differenziato, va quindi in malora.

[36*b*-37*a*] La verità dunque è questa, che finché non sorga un altro movimento, il conoscere differenziato resta unico, poco importa quante siano le proprietà da esso contemplate, anche se milioni e milioni.

[37*b*-38*a*] Tale la ragione per cui si è detto[1] che quel conoscere differenziato, animato dal pensiero delle [varie] potenze, nobile delle ottantun «formule», dispensa infine la śività.[2]

[38*b*-39*a*] A quel modo che allo sforzo [ripetuto] di muovere le orecchie segue il fatto, così pure dallo sforzo anzidetto, attinente al movimento respiratorio e alle ruote, si sviluppa [alla fine] la forma di coscienza attinente alla ruota relativa.

[39*b*-52*a*] La recitazione, l'oblazione, l'adorazione, ecc. debbono essere perciò eseguite in armonia con la respirazione (*prāṇa*). [40] Secondo il *Siddhayogīśvarīmata*, la potenza *kuṇḍalinī* [si trasforma infatti nella] transmentale se in armonia col soffio vitale (*prāṇasamā*). Parameśvara stesso ha poi così detto nello *Yoginīkaula*: [41] «In qualsiasi ruota costituita dalle sillabe mantriche delle "formule" (*pada*) il conoscitore dei *mantra* metta in atto, nelle "formule", una ripartizione basata sul principio potenza, egli, fatto ciò, partecipa dei frutti della recitazione, ecc. [42-44] [In altre parole] egli deve via via diminuire [il numero degli atti respiratori in proporzione al numero delle sillabe] – due, tre, sette, otto, cento. [Tale la ripartizione di cui sopra]. La corretta applicazione dei *mantra*, delle *vidyā* e delle ruote rispettive richiede di regola, o diletta, l'accorgimento predetto, nel senso che essi debbono essere fondati sulla potenza,[3] in base alla loro natura di gruppi di "formule" (*padapiṇḍa*). [I *mantra* e le *vidyā*] non applicati a questo grande principio, indefettibile (*nityodaya*), risorgente (*udayasthe*), sempre benigno (*sadāśiva*), a questo cammino della potenza, non recitati, dico, secondo il sorgere [e il rientrare del soffio vitale] non arrivano mai a buon fine (*na siddhyanti*), neppure se recitati col massimo impegno per mille milioni di volte. [45] In tutti i *mantra* [e le *vidyā*] disposti a collana, la recitazione conveniente è quella mentale o quella sottovoce. Nei loro riguardi il sorgere della potenza[4] non dev'essere quindi messo in atto. [46] Quanto ai *mantra* costituiti da "formule", gli adepti che vi

1. Si veda sopra, VI, 225*b* sgg.

2. Il *mantra* degli ottantuno *pada* è il *vyomavyāpin*, descritto nel *Rauravāgama*, si veda sopra, p. 157, nota 5.

3. Recitati in armonia con la respirazione (J).

4. Le predette regole respiratorie.

si applicano debbono invece di continuo cercare di recitarli in modo tale che fra le "formule" stesse e la potenza [del soffio vitale] vi sia un rapporto di armonia. [47] Tanto dev'essere il numero delle "formule" e tanto il sorgere [del soffio vitale], cominciando dai [*mantra*] di tre "formule" e via dicendo. [48] In una ruota di dodici "formule" che venga moltiplicata per dodici, il soffio vitale sorgerà così centocinquanta volte. Dodici per dodici fa infatti centoquarantaquattro.[1] [49] In una ruota di sedici "formule" moltiplicata per dodici, il soffio vitale sorgerà centododici volte e mezzo, ché sedici per dodici fa centonovantadue.[2] [50-51*a*] In una ruota di sedici "formule" che venga moltiplicata per sedici, il soffio vitale sorgerà ottantaquattro volte e tre ottavi, ché sedici per sedici fa duecentocinquantasei.[3] [51*b*-52*a*] In una ruota di sessantaquattro "formule" moltiplicata per dodici, il soffio vitale sorgerà ventotto volte e un ottavo, ché sessantaquattro per dodici fa settecentosessantotto».[4]

[52*b*] Il sorgere delle ruote, fonte di bene per gli adepti, è stato così esposto.

II. VARIE SPECIE DI «MANTRA» E DI «VIDYĀ» («MANTRAVIDYĀBHID»)

[53-56] Il ciclo respiratorio [di cui qui si parla] si ha quando, arrestati i movimenti mentali, si hanno i due movimenti di espirazione [dal cuore allo *dvādaśānta*] e di inspirazione [dallo *dvādaśānta* al cuore] e, tra questi due, quello di riposo [o unità] nella ruota [mantrica]. In un ciclo respiratorio completo si hanno così tre [momenti], inspirazione, unità ed espirazione. Tale la ragione per cui si dice che, in vista della «perfezione», di questi tre il più elevato è quello di mezzo (*madhyodaya*). «Tutte le varie ruote dei *mantra* e delle *vidyā*» è infatti scritto nella *Ventina*, la quale fa parte del Trika, «arrivano a buon fine solo se prive del sorgere iniziale e finale e fornite invece del sorgere di mezzo. Chi bene intende il sorgere delle ruote dei *mantra* e delle *vidyā* raggiunge in breve la perfezione (*sidhyet*)».

[57-59*a*] [Lo *yogin* principiante] può di continuo recitare senza

1. 12 x 12 = 144; 144 x 150 atti respiratori = 21.600.
2. 16 x 12 = 192; 192 x 112,5 atti respiratori = 21.600.
3. 16 x 16 = 256; 256 x 84 e 3/8 atti respiratori = 21.600.
4. 64 x 12 = 768; 768 x 28 e 1/8 atti respiratori = 21.600.

difficoltà una *vidyā*, una ruota o un *mantra* di due, tre, quattro parti (*mātrā*), o anche un *mantra* singolo (*ekaika*), isolato da altri gruppi sillabici, sillabe o «formule» – recitarlo, dico, in unione col sorgere della realtà, in armonia con il principio potenza. Un *mantra*, una *vidyā* o una ruota di molte sillabe non possono invece da lui essere recitati in armonia con la potenza. La divisione è [infatti] costituita in essi dalla sillaba OṂ e da NAMAḤ alla fine.[1]

[59*b*-60*a*] In questo sorgere della realtà (*tattvodaye*)[2] il giorno e la notte[3] si dividono perciò ciascuno in tre e ogni parte ottenuta da questa divisione ancora in tre.

[60*b*-62*a*] Quando lo *yogin*, una volta riposato nel sorgere primario, espira per il secondo e inspira [per il terzo], allora, unendo le metà, si ha il sorgere della metà [del tempo] da noi preso in considerazione.[4] Quando invece il tempo, materiato di un sorgere pienissimo, si presenta ugualmente ripartito nei momenti dell'inspirazione, del riposo e dell'espirazione, allora si ha il sorgere, in ognuno di essi, di un terzo.[5]

[62*b*-65*a*] Tutta questa distesa del tempo riposa in tal guisa nel soffio vitale soltanto, questo nel movimento, questo nel vuoto e questo nella coscienza: in essa perciò riposa tutto l'universo. Essendo quindi il sorgere e il dissolversi del tutto basati sulla coscienza, la coscienza nella sua realtà, di cui tutti questi movimenti, fino alla potenza, sono l'espressione (*tatspandā*), [la coscienza, dico], si manifesta in innumerevoli modi.[6] «In qualsiasi facoltà sensoria nasca una modificazione (*vikāra*),»[7] è detto nel *Mālinīvijaya*[8] «il fondamento reale di essa è la suprema realtà».

[65*b*-68*a*] Il tempo è basato sul soffio vitale e da questo il corpo è tutto penetrato: giova quindi adesso descrivere qual è la natura del soffio vitale basato sul corpo. L'estremo grado di materializzazione (*sthūlatā*) dei moti del soffio vitale, i quali sono l'espressione del movimento della coscienza, è la cosiddetta cavità (*suṣi*): la quale, assunta la natura di canale (*nāḍī*), connette insieme questo nostro

1. Non vi sono, cioè, divisioni intermedie.

2. Metaforicamente, delle ruote che di essa sono la causa (J).

3. Il *prāṇa* e l'*apāna* (J). Le tre parti sono l'inspirazione, l'identità e l'espirazione. Considerato che il *prāṇa* occupa trentasei dita, ciascuna di queste parti ne occuperà dodici (J).

4. 21.600 atti respiratori. La metà di essi è 10.800.

5. 21.600 : 3 = 7200.

6. «Il senso della stanza è questo, che qualsiasi movimento esteriore ha come fondamento la coscienza» (J).

7. Cioè un movimento (*spanda*) (J).

8. MV, XVIII, 41*b*-42*a*.

corpo. «Come una foglia» è detto perciò nello *Svacchandatantra* «è pervasa dai suoi filamenti, così il corpo è pervaso dai canali, principali e tributari».[1]

[68*b*-70*a*] Il tempo nella sua interezza, dall'alluce fino alla *kuṇḍalinī* brahmica superiore, occupa lo spazio di ottantaquattro dita. Il tempo, come dicono i savi, è poi in qualche modo presente in forma sottile fino allo *dvādaśānta*, e quindi, [secondo questa nuova misura], esso occupa lo spazio di novantasei dita, per il quale, con l'aggiunta di altre sei e sei in basso, si ottiene il numero di centootto dita.[2]

[70*b*-71*a*] Tutte le universe emissioni e dissoluzioni sono comprese nel sorgere e dissolversi del soffio vitale che circola in mezzo a questo nostro corpo. I loro differenti aspetti [non sono dovuti alla varia misura del corpo] ma alla diversa natura dei soffi.

[71*b*] *Tale in base alla mia propria esperienza e alle scritture il sorgere delle ruote, da coltivare con pensiero sottile.*

1. Si veda SvT, VII, 7*b*-11*a*.

2. Lo *dvādaśānta* che sta in alto (*ūrdhva*) è il *cakra* che si trova «alla fine delle dodici» dita oltre la cima della testa. Il numero novantasei si ottiene aggiungendo appunto queste dodici dita alle ottantaquattro che misurano il corpo (dall'alluce alla testa). In basso (*adhas*), dodici dita oltre l'alluce, vi è un altro *dvādaśānta*. Centootto dita sono il risultato dell'aggiunta di queste ulteriori dodici alle novantasei anzidette. Si veda anche sotto, XVI, 100 e 110*b*-13, dove viene esposta la dottrina del *Triśirobhairavatantra*, e Silburn, 1997, p. 61.

VIII
IL CAMMINO DELLO SPAZIO
(«DEŚĀDHVAN»)

[1] *Diremo adesso della maniera in cui appare nelle sacre scritture promanate da Śiva il cammino dello spazio, in modo prima particolareggiato e poi abbreviato.*[1]

[2] Dopo aver esaminato il cammino del tempo, il quale è un'espressione della potenza d'azione del Signore, passiamo ora a descrivere il cammino dello spazio, il quale, generato [anch'esso] dal Signore, nasce dalla molteplicità dei corpi (*mūrtivaicitrya*).[2]

[3] Tutto questo cammino nella sua interezza è fondato su ciò che è pura coscienza e null'altro (*cinmātre*), ché quanto in essa non è riposato è come se fosse un fiore nell'etere (*nabhaḥkusumāyate*).[3]

[4] Attraverso e mediante la coscienza, [questo] cammino riposa poi in ciò che da essa è emesso, cioè nel vuoto, nella mente, nei soffi, nelle ruote dei canali, nelle ruote secondarie e nel corpo di fuori.[4]

[5-6] Questo cammino merita, da parte sua, d'essere insegnato per questo, che lo *yogin*, pensando (*anusaṃdhā-*) alla sua configurazione (*prakriyā*), raggiunge in breve uno stato d'unità con Bhairava. Ché, com'è stato detto nella *Spandakārikā*, «quando lo *yogin* sta per-

1. L'esposizione abbreviata consiste nelle stt. 406*b*-52*a* e quella particolareggiata nelle precedenti. Le fonti principali di questo capitolo sono lo SvT, X, il MV, V, il *Mataṅgatantra*, lo *Śivatanuśāstra* e il commento di Sadyojyotis al *Rauravatantra*, ecc. Ricordo, sulla cosmologia mitologica degli indiani, il volume di Kirfel, 1920.

2. Si veda sopra, VI, 21*b* sgg. e p. 137, nota 3.

3. Cioè non esiste. L'esempio del fiore nell'etere, per una cosa inesistente, è tipica e comunissima immagine del linguaggio filosofico dell'India.

4. Si veda sotto, XII, 2-3.

vadendo tutte le cose, così come accade quando si ha desiderio di vedere, allora... Ma a che valgono tutte queste parole? [Egli lo sperimenterà da se stesso]».[1]

[7-8] Conosciuto che abbia [tale] cammino nella sua interezza, lo *yogin* dovrà quindi dissolverlo nelle divinità che lo reggono, queste, via via, nel corpo, nel soffio, nella mente [e nel vuoto], come prima, e questi tutti nella sua propria coscienza. Questa, una volta piena e oggetto di continua venerazione, distrugge, così come il fuoco della fine degli evi, l'oceano della trasmigrazione.[2]

[9-10] Come ha detto il Maestro[3] nel *Dīkṣottaratantra*, i signori del cammino sono Brahmā, pervasore [di tutti i princìpi] da Ananta alla Natura, Viṣṇu, pervasore [dei princìpi che vanno dall'anima alla Forza], Rudra che pervade il nodo e *māyā*, Īśvara, pervasore dei tre princìpi Sapienza pura, Īśvara e Sadāśiva, Anāśrita che pervade il principio ad essi superiore [della Potenza], e infine Śiva supremo che li pervade [tutti e cinque].[4]

[11] Pensando che Śiva è raggiunto appunto in tal modo, il Signore ha detto nello *Svacchandatantra* che «di là dai dettami (*prakriyā*) [della scrittura prescelta] non si dà conoscenza».[5]

[12-16*a*] La coscienza, com'è detto nel *Triśirobhairavatantra*,[6] possiede una radice, un punto di mezzo e una sommità, ed è tutta presa dai trentasei princìpi.[7] La radice della coscienza è il senso dell'io, dominato da un'incontrastata differenziazione, consistente nella memoria e nel pensare differenziato. Il punto di mezzo della coscienza consiste in questo, che tutti i princìpi e tutti gli esseri sono visti nel nostro proprio sé, indifferenziati; esso, tuttavia, è ancora caratterizzato da una specie di rapporto di sostegno-sostenuto. La sommità della coscienza è caratterizzata da un riposo nella nostra natura propria, inveratosi in seguito al dissolversi[8] della differenziazione concernente i princìpi. Questa sommità [è chiamata col nome di] coscienza pura (*cidbodha*), è priva di onde, e consiste nel grande piacere (*bṛhatsukha*). [Lo *yogin*] che è riuscito a condurre in

1. SpK, III, 11. L'ultimo *pāda* («egli lo sperimenterà da se stesso») non è citato da Abhinavagupta.

2. Sulle iniziazioni basate sul cammino dello spazio, si veda sotto, XVI, 94*b* sgg.

3. Śiva nella sua forma di Śrīkaṇṭhanātha.

4. Si veda *Dīkṣottaratantra*, XIII, 63-67. Brahmā, ecc. sono le cosiddette cinque forze o divinità causali (*kāraṇeśvara*), su cui si veda sopra, VI, 187*b*-89*a*.

5. SvT, XI, 199.

6. Le stt. 12-16*a* sono una parafrasi abbreviata di stanze del *Triśirobhairavatantra*.

7. L'esperienza della coscienza nasce dal pensiero e contemplazione di questi princìpi (J).

8. La traduzione segue il commento di J che glossa il termine *vibhāga* (lett. «differenziazione», «ripartizione», ecc.) con *śātana*.

unità con la coscienza tutte le varie cose – creature, mondi, ecc. – è Bhairava, Parameśvara stesso, dotato [come si è detto] di una coscienza illimitata.

[16*b*-17*a*] Ancora: com'è detto nel *Devyāyāmalatantra*, colui che mediti sul cammino sestuplice, [dotato e] abbellito dei trentasei princìpi, diventa tosto identico a Śiva.

[17*b*-20*a*] Anche se il Signore di cui si è parlato è perfettamente pieno e identico alla coscienza e, come tale, non comporta alcuna reale ripartizione in un punto più alto, un punto di mezzo, ecc., tuttavia, insegnando,[1] si abbassa a far uso di queste immaginarie distinzioni di punto di mezzo, ecc., proporzionatamente al vario intendere di coloro che apprendono. Quando dunque si dice che la terra è il principio che sta dentro a tutti gli altri, da tutti circondato e come recinto, [non bisogna dimenticare che tali espressioni] sono dovute al limitato intendere e immaginare dei soggetti conoscenti.

[20*b*-22*a*] Ma vediamo adesso come sono disposti i mondi entro questo principio terra. Il signore dei Rudra inferi, dediti al piacere, è Ananta, che, su d'un vascello, risiede dentro l'acqua, ebbro di bevande alcoliche, pensoso del Dio Bhairava, circondato da Nāga.

[22*b*-24*a*] Sopra di esso, c'è il mondo di Kālāgni, che ha, di spessore, dieci milioni di leghe. Per paura che tutte le creature non ne rimangano incenerite, egli non volge mai lo sguardo verso l'alto. Egli, nonostante pervada il tutto, è considerato tuttavia risiedere sotto gli inferni, per il fatto che egli comincia proprio da essi a bruciare i mondi.[2]

[24*b*-27] Le fiamme di questo Signore si estendono per cento milioni di leghe. La metà di questo spazio, verso l'alto, è spopolata. Sopra di esso risiedono via via i Signori degli inferni, la cui unica esperienza è il dolore. Di sotto, in mezzo e di sopra, circondati da altri minori, ci sono Avīci, Kumbhīpāka e Raurava, che comandano rispettivamente a undici, undici e dieci Signori infernali, i quali, essi compresi, ammontano dunque al numero di trentacinque. Ogni inferno si estende per uno spazio di nove milioni e novecentomila leghe. Tra un inferno e l'altro ci sono centomila leghe di intervallo [che sono vuote]. Contati a uno a uno i Signori degli inferni sono centoquaranta.

[28*a*] Sopra [questi inferni] c'è Kūṣmāṇḍa, il quale impera su un mondo di nove milioni e novecentomila leghe.

[28*b*-30*a*] *Gli abitatori terrifici di questi inferni tormentano colà quanti, comportatisi in modo contrario a quello prescritto dalle scritture, hanno ac-*

1. Nelle varie scritture da lui stesso create.
2. Si veda sopra, VI, 140*b*-42*a*.

cumulato karman *«nero».*[1] *[Questi tormenti durano] sinché esso non si esaurisce. Coloro invece che anche una volta sola hanno preso, come rifugio, Parameśvara, tutti assorti in Lui, non vanno [dopo morti] nei soggiorni infernali. Tuttavia il loro* karman *nero dispensa loro scarso piacere.*

[30*b*-31*a*] Gli otto *pātāla* hanno ciascuno lo spessore di novemila leghe. Lo spazio intervallare d'ognuno di essi è di mille leghe. Sull'ottavo, [Sauvarṇa], regna Hāṭaka.[2]

[31*b*-32*a*] Śrīkaṇṭha che [in varie forme] vigila sui vari mondi, dispensa di forza (*haṭhataḥ*) [stando nei *pātāla* in forma di Hāṭaka] molteplici perfezioni. Tale, secondo il *Rauravāgama*, il motivo per cui egli è così chiamato.[3]

[32*b*-35*a*] I religiosi (*vratin*)[4] che, essendosi comportati in modo proibito, hanno accumulato cattivo *karman*, coloro che, sebbene iniziati, hanno trasgredito le regole e omesso di celebrare i convenienti riti espiatori, coloro che, a un tempo seguaci e detrattori della condotta di sinistra,[5] vivono di sostanze appartenenti agli dèi e al fuoco, coloro che, appartenenti alle dottrine superiori, sono devoti a *mantra* di dottrine inferiori, come quella dei seguaci di Garuḍa, ecc. – tutti costoro, divisi in varie categorie, diventano dipendenti e servitori di Hāṭaka.

[35*b*-40] Costoro tuttavia, se, nonostante siano in tale condizione, servono con devozione Hāṭaka, si risolvono nel principio Īśa, donde raggiungono via via Śiva supremo. Quanti invece si comportano altrimenti, dopo aver goduto di tali fruizioni, urlano miseramente di dolore, bruciati dal calore di Kālāgni, e si risolvono nel principio degli elementi costitutivi, donde, all'inizio di una nuova emissione, sono gettati dalle Madri[6] in corpi sempre più bassi, fra tormenti spaventosi d'ogni genere, conformemente al loro proprio *karman*. Alla fine essi si reincarnano come uomini e, giunti qui, taluni di loro, avuta cognizione dei *mantra*, ottengono via via la liberazione, altri invece continuano a essere vincolati, in ottemperanza al loro *karman* passato. La storia di queste schiere è stata raccontata dal Beato

1. Il *karman* può essere bianco (*sita*) o nero (*kṛṣṇa*) a seconda che l'azione (*karman*) a cui si accompagna sia volta al bene o al male. Un'azione buona che sia compiuta senza attaccamento verso il risultato (desiderio di ricompensa, ecc.) non è né bianca né nera, non porta cioè né a stati superiori di esistenza né a stati inferiori, ma conduce alla liberazione.

2. Si veda SvT, X, 95*b*-119*b*.

3. Le stanze cui Abhinavagupta si riferisce, citate da J, mancano nel testo edito del *Rauravāgama*.

4. Le stt. 32*b*-40 sono apparentemente una parafrasi dell'*Ānandādhikatantra*.

5. La condotta di sinistra (*vāmācāra*) è descritta sotto, XXIII, 54.

6. Aparā, ecc. Si veda sopra, p. 4, nota 1.

stesso in forma e con il nome di Hulahula, ecc.[1] nell'*Ānandādhikatantra*.

[41*a*] Sopra i *pātāla* si ha il piano della terra, che misura, di spessore, ventimila leghe.

[41*b*-43*a*] Secondo il *Siddhayogīśvarīmata*, sopra i *pātāla* c'è invece il mondo di Bhadrakālī, circondato da un seguito di *yakṣī*, con le quali si diportano gli adepti; e sopra ancora una zona di tenebra, una dal suolo arroventato, una deserta e spopolata, e infine la dimora dei Nāga. Queste quattro zone sono luoghi di pena, dove vanno i detrattori dei maestri, dei *mantra*, ecc.

[43*b*-56*a*] Sopra la terra, [al centro di essa], c'è il monte Meru, conficcato per sedicimila leghe dentro la crosta terrestre, e alto ottantaquattromila leghe. La sua larghezza alla base è di sedicimila leghe e di trentaduemila alla sommità. Esso è tutto d'oro, dimora di tutti gli immortali; in mezzo, in alto e in basso è rispettivamente ottagonale, rotondo e quadrato. La sommità [è concava] a forma di piatto. Questo monte è un vero e proprio *liṅga* bhairavico,[2] la cui base è costituita dalla terra. Tutti gli dèi risiedono in esso, che è così oggetto di continua adorazione.[3] In alto [nel mezzo] c'è l'assemblea divina di Brahmā [nota col nome di Manovatī]. Nella regione di nord-est c'è la cosiddetta «vetta di cristallo» (*jyotiṣkaśikhara*),[4] dimora di Śiva, che quivi risiede in forma di Śrīkaṇṭha. Quattordicimila leghe più in basso dell'assemblea Manovatī c'è, da tutte le parti, la terrazza ad anello (*cakravāṭa*),[5] dove risiedono i Guardiani delle regioni. A est c'è la città di Indra, Amarāvatī, a sud della quale ci sono le città delle Apsaras, dei Siddha e dei Sādhya, e a nord quella dei Vināyaka. A sud-est c'è la città di Agni, Tejovatī, a occidente della quale ci sono le città dei Viśvedeva, dei Viśvakarman e degli enti connessi con loro. A sud c'è la città di Yama, Saṃyamanī, a occidente della quale ci sono le città Mātṛnandā, quella dei Rudra che attendono a Yama e quella degli undici Rudra. A sud-ovest c'è la città di Nirṛti, Kṛṣṇāṅgārā, a est della quale ci sono i Piśāca e via via a nord quella dei Rākṣasa, quella dei Siddha e quella dei Gandharva. A ovest c'è la città di Varuṇa, Śuddhavatī, a sud della quale c'è la città dei demoni (*bhūta*), e via via a settentrione quella dei Vasu e quella dei Vidyādhara. A nord-ovest c'è la città di Vāyu, Gandhavatī, a sud della quale c'è la città dei Kinnara, quella della dea Vīṇāsāra-

1. Si veda sotto, XXVIII, 391-93.
2. Sul *liṅga*, si veda sopra, V, 112*b*-13*a* e nota.
3. Nella st. 48*a* leggo *meror* per *merur*.
4. Il termine *jyotiṣka* (lett. «astro») è commentato da Kṣemarāja (*ad* SvT, X, 127*a*) col termine *sphāṭika* («di cristallo»).
5. Le stt. seguenti 46*b*-56*a* sono sostanzialmente un riassunto di SvT, X, 124-65.

svatī, quella di Nārada e di Tumburu. A nord c'è la città di Soma, Mahodayā, a occidente della quale ci sono via via quelle dei Guhyaka, di Kubera e dei Karmadeva insieme con i loro attendenti. A nord-est c'è la città di Īśāna, Yaśasvinī, a occidente della quale c'è la città di Viṣṇu, e via via a sud quella di Brahmā e quella degli Aśvin e di Dhanvantari.

[56b-57a] Le città principali che stanno nell'anello del monte Meru sono così otto e quelle secondarie ventisei.

[57b-58a] Gli uomini nativi del Bhāratavarṣa, sede dei virtuosi, che si siano compiaciuti di opere meritorie (*iṣṭāpūrta*) e coloro che abbiano anche una volta sola adorato Śiva, vanno sul monte Meru.[1]

[58b-60a] Intorno al monte Meru, da est a nord, ci sono i cosiddetti monti d'appoggio (*viṣkambha*), cioè il monte Mandara, il Gandhamādana, il Vipula e il Supārśva. Questi monti, rispettivamente bianco, giallo, turchino e rosso, si levano ai piedi [del monte Meru], il quale, appoggiato alla terra per mezzo di essi, sta dritto, immobile.[2]

[60b-62a] *In questi monti ci sono, in ordine di progressione, le quattro foreste Caitraratha, Nandana, Vaibhrāja e Pitṛvana; i quattro laghi Aruṇodaka, Mānasa, Sitodaka, e Mahābhadra; gli alberi Kadamba, Jambū, Aśvattha e Nyagrodha.*[3]

[62b-63a] Sotto il monte Meru fino all'oceano di sale si estende, da ogni parte, il Jambūdvīpa,[4] il cui diametro misura centomila leghe[5] ed è diviso in nove parti dalle catene di montagne da cui è solcato.

[63b-67] Le tre catene di montagne a sud del monte Meru sono quelle del Niṣadha, del Hemakūṭa e del Himālaya, lunghe rispettivamente centomila, novantamila e ottantamila leghe. Tre sono anche le catene di montagne a nord del monte Meru, chiamate rispettivamente Nīla, Śveta e Triśṛṅga. Queste sei catene di montagne-limite si estendono a est e a ovest. A est e a ovest [perpendicolari alle dette catene] vi sono poi le montagne Mālyavat e Gandhamādana, che si estendono a sud e a nord per una lunghezza di trentaquattromila leghe. Oltre queste otto montagne, ve ne sono poi altre otto, due a est, due a sud, due a ovest e due a nord, chiamate rispettivamente Jaṭhara, Hemakūṭa, Kailāsa, Himavat, Niṣadha, Pāriyātra, Jā-

1. Parafrasi di SvT, X, 170b-71a.
2. Si veda SvT, X, 182b-84a.
3. Si veda SvT, X, 184b-96. Gli alberi sono rispettivamente la *Nauclea cadamba*, l'*Eugenia jambolana*, la *Ficus religiosa* e la *Ficus indica*.
4. Lett. «l'isola (*dvīpa*) dell'albero *jambū* (*Eugenia jambolana* Lambek)».
5. Si veda anche sotto, VIII, 96.

rudhi, Śṛṅgavat. Di questa ripartizione si è qui fatta parola per fare intendere [la disposizione dei nove] continenti.

[68] Sotto l'anello [del monte Meru] c'è da tutte le parti il continente Ilāvṛta, quadrato, privo di sole e di luna,[1] estendentesi [da ogni lato dal Meru] per novemila leghe,[2] dove le creature che vi abitano vivono tredicimila anni.

[69] A ovest dei monti Gandhamādana, che sono a ovest del Meru, c'è il continente Ketumāla, ornato da sette montagne principali (*kulādri*).

[70] A est dei monti Mālyavat, situati a est del Meru, c'è il continente Bhadrāśva, fornito di cinque monti principali, dove le creature [come nel precedente] vivono diecimila anni.

[71] Questi due continenti si estendono rispettivamente a est e a ovest per trentaduemila leghe[3] e a sud e a nord per trentaquattromila.

[72-73] A nord dei monti Śṛṅgavat situati a nord del monte Meru c'è il continente Kuru, che si estende per novemila leghe, a forma d'arco, e dove le creature vivono per tredicimila anni. A nord e a nord-ovest del continente Kuru, nell'oceano di sale, vi sono le due isole Candra e Bhadra, che misurano rispettivamente cinquemila e diecimila leghe.

[74] In mezzo alle due catene dei monti Śṛṅgavat e Śveta, situati a nord del Meru, c'è il continente chiamato Hiraṇmaya, che si estende per novemila leghe. Le creature vivono in esso dodicimilacinquecento anni.

[75] A nord, sempre del Meru, fra le due catene Śveta e Nīla, c'è il continente Ramyaka, che si estende per novemila leghe e in cui le creature vivono dodicimila anni.

[76] A sud del Meru, fra le due catene Niṣadha e Hemakūṭa c'è il continente chiamato Hari, di novemila leghe, dove le creature vivono dodicimila anni.[4]

[77] A sud del Meru, fra i monti Hemakūṭa e Himavat, c'è il continente Kiṃpuruṣa, di novemila leghe, dove le creature vivono diecimila anni.

[78] A sud della catena del Himālaya, situata a sud del Meru, c'è

1. Perché coperto dall'anello del Meru (KR *ad* SvT, X, 212, vol. V, p. 89).

2. Da ogni lato esso misura quindi 34.000 leghe (16.000 + 18.000 = 34.000).

3. Le centomila leghe del diametro del Jambūdvīpa sono dunque formate da 16.000 leghe del Meru, 18.000 dell'Ilāvṛta, 2000 delle due catene Mālyavat e Gandhamādana e 64.000 fra i detti due continenti (16.000 + 18.000 + 2000 + 64.000 = 100.000).

4. Nel quarto *pāda* della st. 76 leggo *āyuśā dvādaśaiva tu* (si veda la variante in nota e J).

il continente Bhārata, di novemila leghe, configurato a forma d'arco. Esso è terra di fruizione, ma anche di *karman*.[1]

[79] Gli altri continenti, Ilāvṛta, Ketumāla, Bhadrāśva, Kuru, Hiraṇmaya, Hari e Kiṃpuruṣa sono soltanto terra di fruizione, non terra di *karman*.

[80-82] Il continente Bhārata è terra di *karman* per la maggioranza [degli esseri che lo popolano]. Perfino gli animali, sebbene privi di *karman*,[2] sono in esso tuttavia soggetti a un'impressione karmica, in quanto profondamente impregnati da esso. Nello stesso Bhārata vi sono però alcuni che sono esenti da queste impressioni; come anche in altri luoghi può esservi [eccezionalmente] *karman* buono o cattivo, a causa dell'intensità delle precedenti impressioni [o] per volontà del Signore. Tutto ciò può vedersi nei Purāṇa, [ecc.]. L'eone proprio di questi luoghi è di regola il Tretāyuga. Del Bhārata sono invece propri i quattro eoni.[3]

[83-84] Il Bhārata è diviso in nove parti, determinate dai mari [da cui è intramezzato. In ognuna di queste isole] vi sono cinquecento leghe di terraferma e cinquecento leghe d'acqua. I nomi di queste regioni sono, cominciando dal mare, Indradvīpa, Kaśeru, Tāmravarṇa, Gabhastimat, Nāgadvīpa, Saumya, Gāndharva, Vāruṇa e Kumārikā.[4]

[85] All'isola Kumārikā, che corrisponde alla nona parte del Bhārata ed è ornata da sette montagne principali, appartengono sei isole secondarie, situate a sud, in mezzo al mare.

[86] Queste isole sono chiamate con i nomi di Aṅga, Yava, Malaya, Śaṅku, Kumuda e Varāha. Una delle vette [del monte Malaya], situata nell'isola Malaya, è Agastya. Ai piedi di questa montagna si leva il monte Trikūṭa, su cui c'è la città di Laṅkā. Tali le sei isole secondarie.

[87] Le isole e le isole secondarie, com'è detto nel *Rauravāgama*,[5] sono per lo più abitate da varie razze di barbari e ricche di perle, oro e gemme.

[88] Il *karman* fatto o dissolto[6] nel continente Bhārata e, in spe-

1. Si veda sotto, VIII, 80 sgg.

2. Nel senso che fruiscono solo del *karman* passato, senza accumularne di nuovo.

3. Sugli *yuga*, si veda sopra, VI, 138*b*-40*a*.

4. Si veda SvT, X, 250*b*-53. Nel quarto *pāda* della st. 84 l'espressione *āsamudrataḥ* è commentata da J con *samudrād ārabhya*. La regione più vicina al Himālaya è Kumārikā, la quale corrisponde all'India vera e propria (si veda anche sotto, XXXVII, 58).

5. La stanza cui si riferisce Abhinavagupta, citata da J, manca nel testo edito del *Rauravāgama*.

6. Dall'azione rituale, dalla conoscenza, ecc. (J). Si veda SvT, X, 247*b*-48*a*.

cial modo, nell'isola Kumārikā, fa sì che uno vada nei vari altri mondi, dagli inferni a Śiva, o che anche si liberi.

[89] Nel Bhārata[1] ci sono dieci milioni di Rudra, cominciando da Mahākāla, ecc., [e di conseguenza altrettanti luoghi santi, *tīrtha*], e cinquecento fiumi a cominciare dalla Gaṅgā. Nascere in esso è cosa quindi assai difficile da ottenere.

[90] Negli altri continenti si hanno semplicemente fruizioni, per cui, come animali, si gode del *karman* passato. Quanto invece può ottenere chi nasce nel Bhārata sorpassa ogni immaginazione.

[91] Nell'isola di Kumārikā c'è poi la più gran varietà di caste, di stadi di vita (*āśrama*), di costumi, di piaceri e dolori. Tale la ragione per cui fra le terre di *karman* essa è la più alta.

[92] «[Le azioni (*karman*)] bianche e non bianche fatte qui dagli uomini» [è detto] nel *Rauravavārttika* «danno come frutto il cielo o l'inferno, l'alto e il basso».[2]

[93] Il Jambūdvīpa che circonda il monte Meru[3] si divide così particolareggiatamente in diciassette parti[4] e, sommariamente, in nove.

[94-96] Dal sovrano Manu Svāyambhuva discesero dieci figli.[5] Tre di essi si dipartirono dal secolo. Sul Jambūdvīpa regnò, fra costoro, Agnīdhra, il quale ebbe nove figli, che si divisero le nove parti [del Jambūdvīpa]. Figlio del nono, Nābhi, fu Vṛṣabha e figlio di questi Bharata, che ebbe otto figli e una figlia, che si spartirono in nove il continente Bhārata, che è a sua volta la nona parte del Jambūdvīpa, che misura centomila leghe di diametro.[6]

[97-98] L'oceano di sale che circonda il Jambūdvīpa misura centomila leghe. In esso ci sono, a est, i monti Vṛṣabha, Dundubhi e Dhūmra; a nord, Candra, Kaṅka e Droṇa; a ovest, Aśoka, Varāha e Nandana; a sud, Balāhaka, Cakra e Maināka. In questi ultimi due c'è lo sbocco del fuoco sottomarino.[7]

[99-101] Come è stato detto dai Maestri nel *Rauravatantra*, in

1. Si veda SvT, X, 248*b*-49. J, invece che Bhārata, intende l'isola Kumārikā.

2. Il *Rauravavārttika* è di Sadyojyotis e non di Bṛhaspati, a dispetto di quanto dice J (*ad* VIII, 101). Le *Mokṣakārikā* fanno parte di questo testo.

3. Si veda sopra, VIII, 62*b*.

4. Le nove isole sono l'Indradvīpa, ecc. (si veda sopra, VIII, 83-84), che costituiscono il Bhāratavarṣa. Le altre otto parti sono costituite dai rimanenti otto continenti.

5. Le stt. 94-96 sono una parafrasi abbreviata di SvT, X, 274*b*-83.

6. Da nord a sud (per le 100.000 leghe da est a ovest, si veda sopra VIII, 71). I sei continenti misurano ciascuno 9000 leghe (= 54.000); le sei catene di montagne 2000 ciascuna (= 12.000); il continente Ilāvṛta insieme col Meru 34.000 (54.000 + 12.000 + 34.000 = 100.000).

7. Le stt. 97-98 sono una parafrasi abbreviata di SvT, X, 269*b*-73. I monti in questione sono sottomarini. Sul fuoco sottomarino (*vāḍavāgni*), la sua simbologia e i riferimenti ai testi, si vedano Stutley-Stutley, 1980, *s.v.*; Calasso, 1996, p. 227.

questo oceano, a sud, alla distanza di ventimila leghe, c'è un monte chiamato Vidyutvat, alto tremila leghe e largo altrettanto.[1] Lo abitano creature che mangiano erbe e frutti, sporche e imbrattate, di lunga barba e lunga capellatura, che vivono in modo simile a vacche, nude, e la cui vita dura ottant'anni. Quivi le porte sono prive sempre d'ogni congegno di chiusura per lasciare libero il varco.

[102-103*a*] Di là dall'oceano di sale, che abbiamo testé così descritto, vi sono [altre] sei isole, separate ciascuna da un proprio mare e governate dai sei anzidetti figli di Manu. Ognuna di esse è grande il doppio di quella che la precede.

[103*b*-104] *Śāka, Kuśa, Krauñca, Śālmali, Gomedha e Puṣkara: tali i loro nomi. Gli oceani [da cui sono rispettivamente circondate] sono quelli di latte, di latte cagliato, di burro liquefatto, di succo di canna da zucchero, di vino e d'acqua dolce.*[2] *I sovrani da cui sono governate queste sei isole sono rispettivamente Medhātithi, Vapuṣmat, Jyotiṣmat, Dyutimat, Havya e Saṃvara. Di Agnīdhra, sovrano del Jambūdvīpa, si è già parlato.*[3]

[105] *Le prime cinque isole, Śāka, ecc., sono divise ciascuna in sette parti, formate da altrettante montagne. La sesta, Puṣkara, è divisa in due parti. Ivi, cominciando da est, sono le città dei quattro Guardiani delle regioni: Indra [E], Yama [S], Varuṇa [W] e Kubera [N].*[4]

[106] Il numero di leghe dal centro del monte Meru fino al limite estremo dell'oceano d'acqua dolce che circonda l'isola di Puṣkara ammonta a venticinquemilionitrecentocinquantamila.[5]

[107] *Di là dal settimo oceano c'è la terra d'oro, che si estende per cento milioni di leghe. Più in là ancora c'è il monte Lokāloka, alto centomila leghe e largo diecimila.*

[108-109] *Le otto regioni del monte Lokāloka sono presiedute da otto Rudra,*[6] *accompagnati dai rispettivi Signori dei punti cardinali o, come altri vuole,*[7] *soli. Il sole sta di qua dal monte Lokāloka, non di là.*[8] *I due moti di progressione solare verso sud e verso nord sono chiamati il sentiero degli avi e quello degli dèi, il cammino dell'Ariete e il Buon cammino, diretti verso sud e verso nord.*[9]

1. Parafrasi di alcune stanze tratte dal commento di Sadyojyotis al *Rauravāgama.*
2. Si veda SvT, X, 284-86*a*.
3. Si veda SvT, X, 288-89.
4. Si veda SvT, X, 326-27*a*.
5. Si veda SvT, X, 328-29*a* (50.000 + 100.000 + 200.000 + 200.000 + 400.000 + 400.000 + 800.000 + 800.000 + 1.600.000 + 1.600.000 + 3.200.000 + 3.200.000 + 6.400.000 + 6.400.000 = 25.350.000).
6. I nomi di questi Rudra sono elencati in SvT, X, 333.
7. Tale, secondo J, l'opinione di un certo Līlākāra, peraltro sconosciuto.
8. SvT, X, 332.
9. Per gli abitanti dei tre continenti a sud del Meru il sole sorge a oriente; per gli abitanti del Ketumāla, che sta a ovest del Meru, sorge a sud; per gli abitanti del Ku-

[110] Il monte Meru, rispetto agli abitanti dei vari continenti del Jambūdvīpa, sta sempre a nord, e il Lokāloka sempre a sud. Il medesimo criterio vale anche per l'oriente e per l'occidente.

[111-12] Quando è mezzanotte ad Amarāvatī [E], il sole tramonterà nella città di Yama [Saṃyamanī, S]. Quando il mezzogiorno cade nella città d'occidente [Śuddhavatī, W], il sole sorgerà nella città del nord; quando il sole sorge ad Amarāvatī, allora nella città di Yama [S] sarà mezzanotte, a ovest il tramonto e a nord il mezzogiorno. Tale l'andare e venire del sole.[1]

[113-14] Di là del mondo Lokāloka c'è una zona di tenebra che si estende per trecentocinquantamilioninovecentoquarantamila leghe; e medesimamente il re degli oceani, chiamato l'«Acqua ricettacolo» (*garbhoda*), tanto esteso quanto i sette oceani tutti insieme, dov'è contenuta tutta la terra.

[115-17] Secondo il *Siddhayogīśvarītantra*, sull'altra riva dell'«Acqua ricettacolo» c'è una regione chiamata Kauśeya, dove risiede Garuḍa, circondato da schiere di Perfetti, che si diportano in cima alle montagne. Dalle nove montagne che ad essa appartengono, chiamate col nome di Kula, discendono trenta fiumi d'acqua calda diretti verso i *pātāla*. Dalle quattro regioni si estende poi il giardino Naimira, perpetuamente frequentato da *yoginī*, e quindi un gran monte, i Nāga, le nuvole e l'uovo d'oro.

[118] La distanza dal centro del monte Meru fino al guscio dell'uovo di Brahmā compreso è, da ogni direzione, di cinquecento milioni di leghe.[2] Tale il mondo della terra.

[119-20] *Questo mondo è pervaso dalle sei razze degli animali domestici, degli uccelli, degli animali selvaggi, delle piante, dei rettili e degli uomini. Esso è luogo di fruizione e abitazione a loro talento per virtù di presunzione [e non altro]*[3] *dei Piśāca, dei Rākṣasa, degli Yakṣa, dei Gandharva, delle creature connesse con Indra, delle creature...*[4] *ma che più? di tutti gli esseri creati.*[5]

ru, ecc., che sono a nord del Meru, sorge a ovest; e infine per gli abitanti del Bhadrāśva, situati a est del Meru, sorge a nord (J).

1. Si veda sopra, VIII, 48 sgg.

2. Questa cifra è il risultato della somma delle 25.350.000 leghe dal centro del monte Meru fino all'oceano d'acqua dolce; delle 100.000.000 leghe della terra d'oro; delle 10.000 dei monti d'appoggio del Lokāloka; delle 351.940.000 leghe della tenebra; dei 12.700.000 dell'«Acqua ricettacolo»; delle 10.000.000 leghe del guscio.

3. Indipendentemente da ogni realtà oggettiva.

4. Le creature connesse con Soma (*saumya*), con Prajāpati (*prājāpatya*) e con Brahmā (*brāhmā*).

5. Si veda SvT, X, 351-54.

[121-22*a*] Il mondo dell'atmosfera (*bhuvarloka*) si estende fino al sole e misura centomila leghe. Al suo interno ci sono le dieci strade dei venti, che occupano ciascuna uno spazio di diecimila leghe.[1] Diremo adesso diffusamente della prima strada dei venti.[2]

[122*b*-39*a*] Cinquanta leghe più in alto della terra c'è il vento chiamato Ṛtarddhi, il quale adempie all'ufficio di incrementare le creature. Più in alto di cinquanta leghe c'è quindi il vento Prācetasa e cento leghe ancora più in alto il vento Senānī, dove abitano le nubi silenti (*mūkamegha*), che, pregne di lampi, piovono acqua sulla terra per un quarto di lega (*krośamātreṇa*). Cento leghe più in alto di esse ci sono le nubi che piovono rane, e simili; e cinquanta leghe di là da esse, il vento Ogha, dove ci sono nubi che piovono acqua venefica, e anche Piśāca, nati dal corpo di Skanda. Cinquanta leghe più in alto si hanno le cosiddette nubi che uccidono, dove risiedono i Vināyaka, nati da Mahādeva, i quali portano via il *karman* fatto da quanti non sono ancora giunti a perfezione.[3] Cinquanta leghe sopra di questo c'è il vento Vajrāṅka, dove ci sono nubi che piovono pietre e dove abitano specie inferiori di Vidyādhara. In esso risiedono dopo morti coloro che, dedicatisi [in vita] a [generi di] *vidyā* [inferiori] e alla magia dei cimiteri, ecc., ne hanno conseguito le relative facoltà. Più su di cinquanta leghe c'è il vento Vaidyuta, dove vi sono nuvole che piovono lampi e dove dimorano Apsaras. In esso risiedono, senza più ritornare, quanti, meritevoli e virtuosi, sono morti in precipizi, nel fuoco, in acqua, in battaglie, nel tentativo di recuperare vacche assalite [da leoni, ecc.] e di liberare donne rapite.[4] Cinquanta leghe più in alto c'è il vento Raivata, dove sono le nubi che piovono opulenza. Subito dopo questo c'è il vento Saṃvarta,[5] dove sono le nuvole che danno malattia. Nel vento Raivata risiedono coloro che hanno condotto a perfezione sostanze magiche e rituali (*gorocana*), il collirio, la cenere, ecc.[6] Cinquanta leghe più in alto del Raivata c'è il vento Viṣāvarta, dimora delle co-

1 Si veda SvT, X, 422*b*-23.

2 Si veda SvT, X, 424-66.

3 Il vento dove sono queste nubi si chiama Amogha. Quelli che non sono giunti ancora a perfezione (*akṛtātman*) sono, secondo J, quanti rimangono nella sfera del dubbio.

4 Si legga nel testo *bandimokṣe* per *vadhyamokṣe* (si veda SvT, X, 449*b*).

5 Nella st. 132*b* leggo *saṃvarte* per *saṃvartās*. Si veda SvT, X, 438*b*.

6 L'uso del collirio allo scopo di divenire invisibili è descritto anche in testi buddhisti.

siddette nubi che piovono acqua d'ira (*krodhodaka*). In questo medesimo vento[1] ci sono le cosiddette nubi di fuoco, causa dei giorni piovosi (*durdina*); e vi risiedono anche elette schiere di Vidyādhara, che adorano di continuo Parameśvara con [vari] strumenti musicali. Di là dalle cento leghe occupate dal vento Viṣāvarta c'è il vento Durjaya, che nasce dal respiro di Brahmā, dove sono le nubi che provocano i venti che soffiano al tempo della dissoluzione. Nel vento Parāvaha ci sono le nubi *puṣkara* e i Gandharva chiamati *vāyugama*. Le nuvole *jīmūta* con gli omonimi Vidyādhara e le creature *rūpavrata* risiedono nel vento Āvaha. Nel vento Mahāvaha ci sono nubi ordinate al bene delle creature, appositamente create dal Signore. Le nubi del vento Mahāparivaha nascono, infine, dal capo del Signore. Questa [prima] serie di venti comincia dunque con Ṛtarddhi e finisce con Mahāparivaha.

[139*b*-42*a*] Nella seconda strada dei venti risiedono le madri figlie del fuoco, presiedute dalla potenza di Rudra, nella terza ci sono i Siddhacāraṇa, così divenuti in forza del proprio *karman*; nella quarta le otto divinità delle armi divine;[2] nella quinta gli elefanti che sorreggono gli spazi celesti; nella sesta Garuḍa; nella settima la Gaṅgā celeste; nell'ottava il toro divino;[3] nella nona Dakṣa, presieduto[4] dalla potenza di Brahmā; nella decima i Vasu, i Rudra e gli Āditya.[5]

[142*b*-43*a*] Il corpo del Sole misura novemila leghe e il suo alone tre volte tanto. Il sole non è altro che la potenza di conoscenza del Signore, che, per riscaldare [e illuminare, ha scelto] appunto questa forma.[6]

[143*b*-46] Diremo adesso del mondo dei cieli (*svarloka*), che va dall'estremità del mondo dell'atmosfera fino alla stella polare. Le centomila leghe di là dal sole sono occupate dalla luna, la quale è la potenza d'azione del Signore. Di là dalla luna il cerchio degli asterismi occupa altre centomila leghe. I cinque pianeti, da Marte a Saturno, occupano ciascuno duecentomila leghe. Altre centomila leghe sono occupate dalla costellazione dei sette Veggenti[7] e parimenti, di là da essa, centomila dalla stella polare. Questa non è al-

1. Nello SvT, X, 453*b*, J legge *viṣāvarte* e condanna la lezione *saṃvarte 'pi* seguita da Kṣemarāja.
2. Si veda sotto, XXX, 42-43*a*, nota.
3. Nandin, cavalcatura di Śiva.
4. Leggo *samyag adhiṣṭhitaḥ* per *samadhiniṣṭhitaḥ*.
5. Parafrasi di SvT, X, 467-89.
6. Si veda SvT, X, 498*b*-99 e sotto, XV, 212.
7. L'Orsa maggiore.

tro che Brahmā in altra forma, locata appunto nel luogo di Brahmā,[1] asse fermo immobile di tutte le costellazioni sottostanti.[2]

[147] Fissati a essa sono trasportati tutti gli astri nel regno dei venti. Queste strade dei venti, cominciando dal dominio delle nuvole,[3] sono sette.[4]

[148] Nel mondo celeste vanno coloro che hanno eseguito quaggiù oblazioni al fuoco e sacrifici essendo privi di conoscenza. Costoro, esauritasi tale fruizione, si reincarnano di nuovo fra gli uomini, grazie al residuo dei loro meriti spirituali.

[149-51*a*] Dalla terra fino alla stella polare vi sono così un milione e cinquecentomila leghe. Il Mahalloka, di là del mondo celeste, si estende per ventottomilionicinquecentomila leghe. In esso risiedono Veggenti, Asceti, Perfetti, quali Mārkaṇḍa, ecc. divinità che non hanno più uffici da compiere e altre creature che sono ancora in attività.[5]

[151*b*-52*a*] Di là dal Mahalloka c'è il Janaloka, che si estende per ottanta milioni di leghe. In esso risiedono Kapila, ecc. e numerosi Sādhya, in uno stato di continua felicità.[6]

[152*b*-53*a*] Di là dal Janaloka c'è il Tapoloka, che si estende per dodici milioni di leghe, sede di Sanaka, ecc. Esso è il mondo che compete ai figli spirituali di Brahmā, i Signori delle creature.[7]

[153*b*-54] Sede di Brahmā, di là dal Tapoloka c'è il Satyaloka, che si estende per sedici milioni di leghe. L'Autogeno (*svayambhū*), in esso risiedente, manifesta tutto questo universo. In questo mondo sono i Veda e altre entità, purificate dall'azione rituale e dalla contemplazione, immerse in uno stato di beatitudine.[8]

[155-57*a*] Lo spazio di dieci milioni di leghe che ad esso sovrasta è occupato dalla sede di Brahmā. Venti milioni di leghe sono quindi occupati dalla sede di Viṣṇu, dove vanno i suoi devoti, mercé le loro meditazioni, riti di adorazione e recitazioni. Settanta milioni di leghe sono infine occupate dal mondo di Rudra – il Signore supremo –, autore delle due operazioni di emissione e riassorbimento nell'ambito dell'uovo di Brahmā.[9]

[157*b*-59*a*] Quanti privi d'iniziazione e di conoscenza sono dediti

1. Il luogo di Brahmā è il centro. Si veda sotto, XXXI, 11*b*-24*a*.
2. Si veda SvT, X, 501-11.
3. Le 100.000 leghe del *bhuvarloka*, dove sono i sedici venti.
4. Si veda SvT, X, 512-13.
5. Si veda SvT, X, 516*b*-17, passo qui ampliato da Abhinavagupta.
6. Si veda SvT, 518-19, che tuttavia non menziona i Sādhya.
7. Si veda SvT, X, 520-21.
8. Si veda SvT, X, 523*b*-33*a*.
9. Si veda SvT, X, 533*b*.

quaggiù a venerare i segni sacri, accedono, dentro l'uovo [di Brahmā], alla sede di Rudra né vanno in piani ad esso inferiori.[1] Questi Rudra, in essi risiedenti, iniziati da Śrīkaṇṭha, entrano quindi tutti in Śiva, dopo aver adempiuto ai loro uffici, insieme con le figlie di Rudra.[2]

[159*b*-60] Tutti gli altri mondi di là da quello di Rudra sono via via sempre più grandi. Sotto il guscio dell'uovo di Brahmā, ma sopra il mondo di Rudra, c'è la sede di Daṇḍapāṇi, che, per volontà di Śiva, rompe l'uovo e apre la strada della liberazione.[3]

[161] I Rudra che signoreggiano i sette mondi della terra, ecc. sono, in ordine di progressione, Śarva, Rudra, Bhīma, Bhava, Ugra, Mahādeva e Īśāna.[4]

[162] I primi sette mondi, come ha detto il Maestro nel *Rauravāgama*,[5] sono pervasi dagli elementi grossi «specifici»,[6] e gli altri dagli elementi sottili.

[163-64] *I primi sette mondi sono costituiti dagli elementi grossi «specifici», creati da Brahmā, fuori dal suo proprio corpo, nel momento della prima creazione. I mondi rimanenti [sono pervasi] dagli elementi sottili, che costituiscono la base del corpo sottile.*[7] *Gli elementi grossi che, causa di oscurazione per i mondi, nascono da quelli sottili, e gli elementi sottili, quali l'odore, ecc., si sorreggono vicendevolmente.*[8]

[165-66*a*] Da Kālāgni fino a Daṇḍapāṇi si hanno novecentottanta milioni di leghe. In alto lo spessore del guscio è [come in basso] di dieci milioni di leghe. Dalla superficie della terra fino all'estremità superiore si hanno così cinquecento milioni di leghe. Il medesimo dicasi della parte inferiore.[9]

[166*b*-67*a*] Il diametro della terra – la quale è aurea, rotonda e si estende fino ai cento Rudra – è così di un miliardo di leghe. Il *man-*

1. Come fonte di questa opinione J menziona lo *Śivadharmottaratantra*. Si veda però SvT, X, 608*b*-10.

2. Si veda SvT, X, 570*b*-71*a*.

3. Si veda SvT, X, 611*b*-14.

4. Il Brahmaloka, il Viṣṇuloka e il Rudraloka sono presieduti rispettivamente da Brahmā, Viṣṇu e Rudra. Si veda SvT, X, 615*b*-17*b*.

5. Si veda sopra, p. 168, nota 1.

6. Si veda SK, 38: «Gli elementi sottili sono non specifici; da questi cinque sono prodotti i cinque elementi grossi. Questi sono chiamati specifici e sono calmi, violenti e offuscatori» (trad. Pensa, 1960). Commentando questo verso, Vācaspatimiśra spiega che gli elementi sottili (*tanmātra*) sono non specifici (*aviśeṣa*) poiché, a differenza degli elementi grossi, non possono essere percepiti da noi in modo specifico come calmi, violenti, ecc. (*Sāṃkhyatattvakaumudī*, p. 144).

7. Sul corpo sottile (*liṅgaśarīra*, *puryaṣṭaka*), si veda sotto, p. 486, nota 6.

8. Queste due stanze sono probabilmente una parafrasi di qualche parte del commento di Sadyojyotis.

9. SvT, X, 617*b*-20.

tra mediante cui il maestro la perfora è HUṂPHAṬ. Essa peraltro [è solidissima e] difficile da perforare.[1]

[167*b*-68*a*] I cento Rudra sono disposti a dieci a dieci per ogni regione, fuori dell'uovo di Brahmā che essi hanno la funzione di sorreggere con la propria possanza.[2]

[168*b*-70] Della struttura dell'uovo i Maestri hanno parlato nel *Rauravāgama*[3] e altrove: «L'uovo è un ammasso di entità, pronto alla manifestazione, decaduto dallo stato di potenza, favorevole alla germinazione, indiviso. Il guscio superiore dell'uovo, il quale è penetrato, sia pure in minima parte, dall'elemento nigredine, è costituito dall'elemento albedine, penetrato dalla rubedine. La parte inferiore del guscio è essenziata della nigredine, penetrata dalla rubedine e priva affatto d'albedine».[4]

[171-77*a*] L'espressione «ammasso di entità» significa che l'uovo è costituito da un vario insieme rappresentato dalle potenze di Śiva, le quali, per parte loro, debbono essere tendenti alla manifestazione di esso. Taluno potrebbe tuttavia pensare che l'oviformità appartenga anche alle potenze immerse in Śiva: ed ecco dunque quest'altra espressione, «decaduto dallo stato di potenza». Le potenze così immerse conservano infatti la loro natura di potenza. Affinché poi la oviformità non sia erroneamente estesa al corpo, ai sensi, ecc., ecco l'espressione «favorevole alla germinazione».[5] Nel corpo, nei sensi, ecc., non c'è infatti germinazione d'alcunché. Ma [dirà forse alcuno], visto che esso è costituito da un insieme di cose diverse, quali i sensi, il corpo, ecc., come può dirsi che è unico? La risposta a questa domanda è offerta dall'espressione «indiviso», con la quale si mostra chiaramente la sua omogeneità. Senza l'espressione «ammasso di entità», si sarebbe poi potuto pensare che anche i vari princìpi fossero, a uno a uno, oviformi. Ma – dirà qui alcuno –, nonostante questa espressione, perché mai non dovrebbe l'oviformità appartenere al principio [Natura], il quale è costituito da un vario insieme di elementi costitutivi, di elementi grossi e sottili?[6] Con la

1. SvT, X, 621-22*a*. La terra, secondo lo SvT, è più dura che cemento e difficilmente perforabile persino dagli dèi.

2. SvT, X, 622*b*-45*a*, dove i nomi dei cento Rudra sono elencati a uno a uno.

3. Si veda sopra, VIII, 1 e nota.

4. Non è stato possibile rintracciare la fonte di questa citazione (tratta forse dal commento di Sadyojyotis al *Rauravāgama*). Nel verso 170*b* leggo *nirmṛṣṭasattvam* in luogo di *nirmṛṣṭaṃ sattvam*. Con i versi 171-79*a* che seguono, Abhinavagupta commenta solo la st. 169. La st. 170 è spiegata da J. Da Sadyojyotis, il termine *āvāpa* («spargimento») è commentato con *prasavābhimukhībhāva*, cioè «condizione favorevole alla germinazione [o generazione]». Si veda Filliozat, 1991, p. 32 (ed.), p. 38 (trad.).

5. Le quattordici specie delle creature germinano nelle varie matrici.

6. Solo in relazione alla terra (che corrisponde all'uovo di Brahmā) è pienamente

parola «entità» – noi qui rispondiamo – ci si riferisce a una struttura formata dai corpi, dai sensi e dai mondi. Tale la ragione per cui si dice che l'uovo è costituito da un insieme di essi.[1]

[177*b*-79*a*] Tale insieme di vari elementi [potrebbe qui dire alcuno] è proprio tuttavia anche del Signore, che regge il corpo del tutto. Tutte le varie specificazioni che si accompagnano all'espressione «ammasso di entità» servono a escludere questa possibilità. Secondo altri, esse adempiono all'ufficio di significare come l'oviformità appartiene soltanto ai detti stati[2] e non ai vari cammini, pervasi da *māyā*.

[179*b*-81*a*] I cento Rudra che sorreggono l'uovo di Brahmā testé descritto hanno come capi undici Rudra risplendenti di luce. Questi sono chiamati di nome Ananta, Kapālīśa, Agnirudra, Yama, Nairṛta, Bala, Śīghra, Nidhīśvara, Sarvavidyādhipa, Śambhu e Vīrabhadra.[3]

[181*b*-82*a*] *A quel modo che le api circondano il miele o la corona degli stami il fiore del* kadamba, *così i Rudra di Śiva circondano innumerevoli l'uovo di Brahmā.*[4]

[182*b*-83] Lo spazio in cui sono disposti ammonta, secondo il *Rauravavārtika*, a diecimilioniottocentocinquantamila leghe.[5] Essi, presieduti da Śrīkaṇṭha, tolgono o dispensano potere ai celesti.

[184-85] Secondo il *Siddhayogīśvarīmata*, di là dall'uovo d'oro, che misura, come si è visto, un miliardo di leghe di diametro, vi sono altre cento uova, grandi ciascuno il doppio del precedente, fatte d'argento, ecc. Esse sono presiedute da varie forme del dio Brahmā viventi ciascuna due volte tanto quella che precede, e via via si dissolvono. Il principio acqua è all'ultimo limite di esse.

[186-90*a*] I princìpi acqua, ecc., fino a quello del senso dell'io, sono, partendo dalla terra, progressivamente dieci volte maggiori

giustificata l'espressione *vastupiṇḍa* (lett. «ammasso di entità»), poiché, sebbene in base al principio che «tutto è in tutto» (*sarvaṃ sarvātmakam*), tutti i princìpi sono nella terra e questa è in essi, è pur vero – sostiene qui Abhinavagupta – che i princìpi sono presenti nella terra in forma grossa (*sthūla*), mentre la terra è presente in essi in forma sottile (*sūkṣma*). Per rispondere alla obiezione (da attribuire a Sadyojyotis) secondo cui anche la *prakṛti* dovrebbe avere natura oviforme in ragione della molteplicità delle realtà (*vastu*) che la costituiscono (*sattva*, *śabda*, *guṇa*, ecc.), Abhinavagupta dà un'interpretazione restrittiva della natura di «uovo», in contrasto con quanto dirà in seguito (cap. X). La parola *vastu* è usata con un senso specifico in riferimento al corpo e non in senso generale in riferimento a *sattva*, ecc.

1. E non dall'insieme degli elementi costitutivi albedine, ecc. (J).

2. Corpo, ecc. (J).

3. I nomi qui elencati sono tratti da Abhinavagupta dal MV, V, 13-14 e non dallo SvT.

4. Si veda SvT, X, 660*b*-62*a*.

5. Intendo qui *niyuta* per *ayuta*, 10.000.

l'uno dell'altro. Il principio mente è cento volte maggiore di quello del senso dell'io, il principio Natura mille volte più del senso dell'io, il principio anima diecimila volte maggiore del principio Natura, il principio necessità centomila volte più di quest'ultimo, i princìpi fino alla Forza un milione di volte più della necessità, *māyā* dieci milioni di volte più della Forza, la Sapienza pura cento milioni di volte più di *māyā*, Īśvara mille milioni di volte più della Sapienza pura, Sadāśiva diecimila milioni di volte più di Īśvara. La pervasione della Potenza si estende a uno spazio mille miliardi di volte maggiore di quello di Sadāśiva. La Dea Pervasiva pervade infine tutto il cammino. Di là da esso, secondo le scritture, c'è il principio Śiva, puro, supremo, incalcolabile.[1]

[190*b*-93*a*] I princìpi che vanno dall'acqua fino a Śiva non sono veduti da alcuno, senza [il favore di] Śiva.[2] La conoscenza di Śiva è perciò il supremo fattore di liberazione. Come è stato detto da Mahādeva nello *Svacchandatantra*, la liberazione non può essere conseguita dall'anima vincolata in altro modo, neppure in virtù di centinaia di conoscenze.[3] La conoscenza di Śiva, per parte sua, non s'invera se non si sia prima ricevuta l'iniziazione di Śiva.[4] Questa può essere di due specie, quanto a dire divina, ossia dovuta a meriti accumulati in nascite precedenti, o umana.[5]

[193*b*-96*a*] Più in alto dei cento Rudra c'è il mondo di Bhadrakālī chiamato col nome di Jaya e splendente come lo zaffiro. Questo mondo non può essere ottenuto né con i sacrifici, né con i doni, né con le penitenze. In esso vanno quanti sono a lei devoti, dopo che sono stati iniziati al mondo che le appartiene. Questa dea dispensa la liberazione, [perfino] con un'iniziazione priva di semenza.[6] Quando [il maestro] celebra un'iniziazione che conferisce il piano e l'esperienza di Vidyeśvara, gli iniziati vanno per tale cammino, unificati al mondo anzidetto.[7]

[196*b*-98*a*] Più in alto di Bhadrakālī si estende per dieci milioni di leghe Vīrabhadra, risplendente come il fuoco della fine degli evi. Il suo mondo si chiama Vijaya.[8] Coloro che, morti nell'acqua, nel vento, nel fuoco, o per taglio di testa, hanno rivolto in punto di

1. Si veda SvT, X, 668-74*a*.
2. SvT, X, 703.
3. SvT, X, 705*b*.
4. SvT, X, 703*b*.
5. Eseguita da un maestro, secondo le scritture, ecc. (J). Si veda SvT, X, 704-707*a*.
6. Si veda sotto, XV, 31-33*a*.
7. Trascrizione quasi letterale, qua e là abbreviata, di SvT, X, 711-12*a*; 731-35.
8. SvT, X, 754-55*a*.

morte il pensiero a Maheśvara, entrano in tale stato di coscienza divino,[1] [nel mondo dello] splendente Vīrabhadra.

[198*b*-99*a*] Sopra Vīrabhadra, si distende, triplicemente esteso,[2] il guscio dell'uovo dell'acqua – chiamato uovo di Rudra – di dieci milioni di leghe di spessore, accomodato a forma d'arcobaleno.[3]

[199*b*-200*a*] [Il principio acqua] è ornato di tredici mondi disposti nello spazio intermedio che va da Bhadrakālī fino a Vīrabhadra.[4]

[200*b*-201*a*] Uno di questi mondi è quello della terra, insieme con tutte le sue montagne. Quest'immagine [o ipostasi, *mūrti*] suprema della terra si raggiunge concentrandosi, in punto di morte, sull'elemento sottile odore.[5]

[201*b*-202] Di là da questo c'è il mondo dell'oceano, acquatico, che si ottiene mediante la concentrazione sul sapore.[6] Più in alto c'è il mondo di Śrī, che si ottiene quando si muore in luoghi dove Rudra suole scendere per diporto, quali, in special modo, Prayāga, Śrīgiri, ecc.[7]

[203-204] Di là da questo, più in alto, c'è il mondo di Sarasvatī, la dimora di chi possiede la conoscenza del *brahman*-suono (*śabdabrahman*).[8] Śrī e Sarasvatī risiedono quivi in una forma conveniente ai Rudra, perché più elevate,[9] e altrove in altra forma, diversa da quella rudrica. Secondo i vari mondi, la Gaṅgā si presenta in più modi, e così pure Śrī o Sarasvatī, secondo che si tratti di dèi o di altre entità.[10] Nell'acqua i Signori degli dèi sono otto, da Lakula ad Amareśa.[11]

[205-206*a*] Più in alto c'è il principio del fuoco, dove dimora il

1. Nel fulgore rudrico, sorto dall'ira di Rudra (J).

2. L'espressione, tratta da SvT, X, 758*a*, non mi è del tutto chiara e mi sembra che KR e J stesso non concordino sull'interpretazione. Secondo KR l'uovo della terra si estende per cento *koṭi* (1 *koṭi* = 10.000.000) di leghe e quello dell'acqua per mille *koṭi*, che debbono tuttavia essere moltiplicati per tre. Secondo J l'espressione si riferisce in qualche modo al guscio e non all'uovo nel suo insieme.

3. SvT, X, 755*b*-59*a*. Il primo mondo della sfera dell'acqua è dunque Bhadrakālī e l'ultimo Vīrabhadra. In mezzo vi sono altri mondi (J).

4. SvT, X, 759*b*-60*a*.

5. SvT, X, 761*b*-88*a*. Nel primo *pāda* della st. 201 leggo *mūrtiṃ* per *bhūmiṃ*.

6. SvT, X, 788*b*-99*a*.

7. SvT, X, 799*b*-827.

8. Il *brahman* come suono supremo. Si veda SvT, X, 828-52.

9. Rispetto ad altre loro ipostasi.

10. Nel Brahmaloka, p. es., Sarasvatī dà di sé solo un quarto, nel Satyaloka un ottavo, fra i Gandharva un sedicesimo, ecc.

11. Si hanno quindi altri otto mondi, che, con i cinque precedenti, fanno tredici (sopra, VIII, 199*b*-200*a*). Per i nomi, si veda SvT, X, 853*b*-54*a* e MV, V, 16.

fuoco di Śiva. Tale fuoco è raggiunto da coloro che si danno [in punto di morte] alla concentrazione ignea. In questo principio ci sono otto Signori di mondi, da Bhairava a Harīndu.[1]

[206*b*-208*a*] C'è, di là da esso, nel principio vento,[2] il piano del soffio vitale, diviso in dieci parti.[3] Gli *yogin* che, in punto di morte, ne meditano i dieci aspetti ed eseguono la conveniente concentrazione, penetrano in esso, diventati di vento, con corpi eterei. Gli otto Rudra che risiedono nel vento sono Bhīma, ecc., fino a Gaya.[4]

[208*b*-209*a*] Nel principio etere c'è il mondo dell'etere, ottenibile mediante concentrazione sull'etere. Gli otto dèi che su di esso regnano sono i Rudra da Sthāṇu fino a Vastrāpada.[5]

[209*b*-12*a*] Taluni, pur non essendo stati iniziati, vedono gli elementi grossi come identici a Śiva. Costoro, sebbene privi di vera conoscenza, raggiungono, in virtù di questa o quella intensa concentrazione, i mondi della terra, dell'oceano, del fuoco, del vento e dell'etere, fuori dall'uovo. La stessa sorte aspetta coloro che [hanno voluto sì essere] iniziati, ma solo allo scopo di purificare questo o quel principio e non per desiderio di raggiungere il piano supremo. Quanti poi sono colti dalla morte in luoghi santi, dove sogliono scendere le appropriate[6] divinità, raggiunto il piano ad esse proprio, si identificano poi via via con Śiva.

[212*b*-14] Tale concezione è stata ripetutamente esposta nel *Devyāyāmalatantra*. Nel *Kāmikāgama*, dove si descrive il Kashmir, il Beato Śiva ha inoltre detto così: «Le creature – poco importa se brahmani, di casta mista, animali e perfino piante – che si estinguono nel luogo santo di Sureśvarī, diventano esseri rudrici».

[215] «Sopra la sfera dell'etere e sotto quella del senso dell'io ci sono, o Dea,» è detto nello *Svacchandatantra* «[vari] mondi, compresi nei princìpi che vanno dagli elementi sottili alla mente».[7]

[216-20] Tutti i mondi sopra descritti sono abbracciati dalla enorme sfera dell'elemento sottile odore, la quale si estende per centinaia di milioni di leghe ed è di cinque colori.[8] Di là da essa ci sono le sfere degli altri elementi sottili, quali il sapore, ecc., ciascuna del

1. SvT, X, 855-73*a*; MV, V, 17*b*-18*a*.

2. Leggo *vāyau* per *vāyor*, conformemente a J.

3. I soffi principali sono quelli elencati sopra, Introduzione, pp. LVI-VIII.

4. SvT, X, 873*b*-84. Per i nomi, si veda, oltre che SvT, X, 883*b*-84*a*, anche MV, V, 18*b*-19*a*.

5. SvT, X, 885-88*a*; MV, V, 20.

6. In modo appropriato al piano della terra. Si veda sotto, XXVIII, 237*b* sgg.

7. Parafrasi di SvT, X, 895*b*-96*a*. Le seguenti stt. 216-20 sono un riassunto di SvT, X, 906*b*-920.

8. «Splendente, rossa, bianca, gialla e verde» (SvT, X, 897*b*).

conveniente colore. I Signori di queste sfere sono rispettivamente Śarva, Bhava, Paśupati, Īśa e Bhīma. Se dal suono, ecc. si produce l'etere, ecc., si deve alla loro volontà.[1] Sopra i detti elementi sottili ci sono, signoreggiate da Rudra, Mahādeva e Ugreśa, le sfere del Sole, della Luna e dei Veda, da cui provengono la luna e il sole [che noi vediamo] e i vari soggetti sacrificanti. Tali sono, in forma più alta, gli stessi otto corpi sacri di Parameśvara, che in forma inferiore vediamo stare qui nell'uovo di Brahmā, pervasori di tutto.[2] Da essi e non altro fuoriescono, di evo in evo, la terra visibile e via dicendo.

[221-22] Più in alto delle sfere anzidette,[3] c'è il piano degli strumenti d'azione, costituito dai cinque sensi d'azione, quali la parola, ecc. I Signori delle rispettive sfere sono Agni, Indra, Viṣṇu, Mitra e Brahmā. Superiore a questo piano è, secondo la scrittura, la sfera luminosa dei cinque sensi di conoscenza, quali l'udito, ecc., che sono signoreggiati dalle Divinità degli spazi, dal Lampo (*vidyut*), dal Sole, da Varuṇa e dalla Terra.

[223-24] Di là dalla detta sfera luminosa, c'è quella dei cinque oggetti dei sensi e, più in alto ancora, quella del senso interno (*manas*), presieduta dalla Luna. La divinità del senso interno (*manodeva*) presiede, in effetti, naturata di eguaglianza, signoria e piacere,[4] alle varie divinità esteriori. Tale la ragione per cui è chiamata col nome di Luna, divina, onnipervadente.

[225] Oltre la sfera del senso interno, c'è quella del senso dell'io, causa di tutti i sensi e generata dalla mente. In esso sono gli otto Rudra: Sthūla, [Sthūleśvara, Śaṅkukarṇa, Kālañjara, Maṇḍaleśvara, Mākoṭa, Duraṇḍa e] Chagalāṇḍa.[5]

[226] Di là dal senso dell'io c'è la sfera della mente, dove, come signori, ci sono le otto stirpi divine, dai Piśāca fino agli esseri brahmici.[6]

1. Gli elementi sottili, che sono insenzienti, non potrebbero altrimenti essere causa degli elementi grossi.

2. Sugli otto corpi (*mūrti*), si veda sopra, p. 142, nota 7, e sotto, VIII, 244*b*-47*a*.

3. Le stt. 221-23 sono una parafrasi di SvT, X, 921-29. Nello SvT non sono rappresentati i nomi delle divinità presiedenti ai vari sensi, che Abhinavagupta ha attinto da altra opera. Nella st. 223 Abhinavagupta spiega in modo alquanto specioso come mai la sfera della mente abbia come divinità la Luna. La ragione mi sembra questa, che come la Luna (*soma*) adempie essenzialmente all'ufficio di nutrire, ricrescere, così il *manas* potenzia, nutre tutte le divinità dei vari organi di senso.

4. J intende diversamente: «naturata del piacere della signoria esercitata [su tutti i sensi] in egual modo».

5. Si veda SvT, X, 931 sgg. I nomi dei Rudra ricorrono in SvT, X, 889 e MV, V, 21. Si noti che nello SvT e nelle stanze citate da J (vol. V, p. 158) ricorre il nome di Sthaleśvara in luogo di Sthūleśvara.

6. Si veda SvT, X, 935-71*a*. Le otto stirpi divine sono costituite dai Piśāca, dai Rākṣa-

[227-29] Tali mondi[1] sono i luoghi originari delle dette stirpi divine. Da questi, meditando su Brahmā,[2] esse discendono [nell'uovo di Brahmā, ecc.] e nascono [di emissione in emissione]. Per comando di Parameśvara, spinte da *māyā* e costrette dalla necessità, esse si manifestano [in forma grossa] con vari nomi e aspetti, molteplicemente, nel momento in cui Brahmā, nella sua forma manifesta (*vyaktajanman*),[3] dà inizio a una nuova emissione – né, ciononostante, abbandonano neppure in parte le loro dimore originarie.

[230-35*a*] *Com'è stato detto nello* Śivatanuśāstra *dal nostro Maestro,*[4] *nel tempo in cui occupava l'ufficio [d'insegnante]: «Le stirpi delle otto divinità sono [duplici], secondo potenza e secondo manifestazione. Negli stadi inferiori esse si manifestano in forma grossa, munite di corpo. I quaranta mondi*[5] *sono simili l'uno all'altro circa le fruizioni, lo spazio e il resto. La divisione di essi in cinque ogdoadi si deve agli strumenti da cui sono mandati ad effetto. Tali mondi possono essere raggiunti mediante la devozione, lo yoga, la morte [nei suaccennati luoghi santi], ecc.*[6] *Il Signore di questi mondi è il Consorte di Umā* (umāpati) *e non altri, dotato di organi di percezione e d'azione liberi [da ogni vincolo corporeo], naturato di sensi trascendenti* (vikaraṇātmā).[7] *Le otto stirpi divine di cui è qui questione si presentano, nei piani inferiori alla mente, in varie gradazioni, non altrimenti di quanto accade circa gli organi di senso delle varie creature, i quali sono gli strumenti che permettono l'esatta percezione degli oggetti.*[8] *La possanza di queste otto categorie divine che risiedono nei princìpi che vanno dall'odore*[9] *fino alla mente aumenta via via di un'unità.*[10] *Essi sono tutti e otto forniti dei poteri soprannaturali di diventare piccoli a loro piacimento, ecc.».*

[235*b*-37] Ben consapevole di tutto ciò, conviene dunque che

sa, dagli Yakṣa, dai Gandharva, dalle divinità connesse con Indra, Soma, Prajāpati e Brahmā (si veda MV, V, 22*b*-23; SvT, X, 971*b*-72*a*; cfr. anche sopra, VIII, 119-20).

1. Le stt. 227-29 sono una citazione letterale di SvT, X, 972*b*-75*a*. I mondi in questione sono gli otto mondi della sfera della mente, occupati dalle stirpi divine.

2. «Meditando sul Brahmā autogeno, risiedente nel principio mente» (KR *ad* SvT, X, 973-74, vol. V, p. 399).

3. La lezione *vyaktajanmanaḥ* per *avyaktajanmanaḥ* nel testo edito è confermata da KR *ad* SvT, X, 973-74, vol. V, p. 399. Nel primo *pāda* della st. 229 leggo *te ca* per *tena* (cfr. SvT, X, 974).

4. Bṛhaspati.

5. Su cui regnano le varie divinità, Lakulin, ecc.

6. Per «ecc.» s'intende, secondo J, «l'iniziazione appropriata a un *sādhaka* ordinario (*lokadharmisādhakadīkṣā*), ecc.».

7. Dipendenti dal suo volere (J). Si veda sotto, VIII, 276-77 e YSBh, III, 48.

8. I Piśāca, ecc., vedono, con la vista, anche cose distanti nel tempo e nello spazio (J).

9. La parola «odore» sta qui per «terra», di cui esso è la qualità (J).

10. I Rākṣasa hanno così una possanza doppia dei Piśāca, gli Yakṣa tripla, ecc. (J).

[durante l'iniziazione] il maestro purifichi la mente, insieme col *puryaṣṭaka* e i sensi.[1] Nella mente, secondo le scritture, c'è anche l'ogdoade dei Signori dell'Ira (*krodheśa*), azzurrina, costituita da Saṃvarta, [Ekavīra, Kṛtānta, Jananāśaka, Mṛtyuhantṛ, Raktākṣa, Mahākrodha e Durjaya], e, più in alto di essa, quella degli otto Ardori, vale a dire Balādhyakṣa, [Gaṇādhyakṣa, Tridaśa, Tripurāntaka, Sarvarūpa, Śānta, Nimeṣa e Unmeṣa]. Di là ancora da questa c'è poi l'ogdoade degli Yoga, composta da Akṛta, [Kṛta, Raibhava, Brāhma, Vaiṣṇava, Kaumāra, Auma, Śraikaṇṭha]. Tale ogdoade, che secondo lo *Svacchandatantra* risiede nella mente, secondo il *Mālinīvijaya* dimora invece nella Natura.[2]

[238-41*a*] Sopra i due suddetti ultimi mondi di Umā e di Śrīkaṇṭha, appartenenti all'ogdoade degli Yoga, vi sono altri due mondi ancora, signoreggiati sempre da Umā e da Śrīkaṇṭha,[3] cui accenneremo qui. Uno di essi è il mondo proprio della Dea Umā, la quale presiede al tutto e di evo in evo (*pratikalpa*) viene chiamata con nomi diversi. Più in alto si ha il mondo del suo Consorte (*umāpati*), circondato dalle Madri. Costui non è altro che Śrīkaṇṭha, il quale nella sua forma suprema viene chiamato appunto Umāpati.

[241*b*-44*a*] [Le Madri sono] Brāhmī, Māheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Indrāṇī e Cāmuṇḍā, rispettivamente gialla, bianca, gialla, turchina, turchina, bianca, rossa, e risiedenti a sud-est, nord-est, nord, sud, ovest, est e sud-ovest. Forme parziali di esse sono state fatte discendere dal Creatore nel mondo degli uomini. Di esse vi sono anche altre forme supreme, libere, risiedenti nel sommo etere, occupate a venerare il Libero, poiché non sono altro che Umā in sette aspetti diversi.[4]

[244*b*-47*a*] Sopra il mondo di Umāpati ci sono gli otto corpi, presieduti da Śarva, ecc., risiedenti quivi in forma suprema.[5] Da questi sono emessi i vari princìpi, dalla Terra al Sacrificatore. In mezzo ad essi c'è Śrīkaṇṭha stesso – che prima, in forma di Īśāna, risiedeva sul monte Meru –, il quale, stando sul monte Kailāsa, pervade con gli

1. Parafrasi di SvT, X, 975*b*. Per le seguenti stt. 236-37, si veda sempre SvT, X, 976-83.

2. MV, V, 24-25*a*.

3. Leggo nella st. 238 *saumam* invece di *some* e *tata umāpuram* invece di *tato māyāpuraṃ*; e nella st. 239 *tatromāyāḥ puraṃ* per *tatra māyāpuram*. Le stt. 238-41*a* sono un riassunto di SvT, X, 984-1018*a*.

4. Le stt. 241*b*-44*a* sono parafrasi di SvT, X, 1018*b*-30. Le «Madri» sono allo stesso tempo repliche femminili degli dèi più importanti (Brahmā, Maheśvara, Kumāra, ecc.) e ipostasi della potenza di Śiva. Esse sono sette (come in questa lista) o anche otto, con l'aggiunta di Yogeśvarī (o Yogeśī; si veda p. es. sotto, XXXIII, 3-5; MV, III, 14). Sulle «Madri», si veda Mallmann, 1963, pp. 150 sgg.

5. A questi stessi «corpi» in forma infima e suprema-infima si è accennato sopra, VIII, 216-20. Si veda anche p. 142, nota 7.

otto «corpi» tutto l'universo. Coloro che seguono, disciplinati, lo yoga di Śiva [nella forma inferiore] pervasa dagli elementi costitutivi (*saguṇa*), o vedono anche soltanto il suo *maṇḍala*, [vanno in questo mondo] liberati dalla dualità e dai tre [elementi].[1]

[247*b*-48] Lo yoga si presenta in diversi modi – secondo la posizione predominante o subordinata occupata da questo o quell'elemento costitutivo, la purità o impurità e la varia intensità – e, come tale, dispensa frutti diversi. La differenziazione precedente è determinata dalla diversità dei frutti e fruizioni che da esso derivano.

[249-51*a*] Sovrastanti agli otto «corpi» sono i dodici Suśiva – Vāma, [Bhīma, Īśa, Śiva, Śarva, Vidyādhipa, Ekavīra, Pracaṇḍadhṛt, Īśāna, Ajeśa, Ananta e] Ekaśiva – del colore dello zafferano, tutti fiammeggianti. Sopra di essi c'è Vīrabhadra, che signoreggia su di un insieme [di divinità]. Chi raggiunge uno stato di unione (*sāyujya*) con lui, gode insieme con lui. Sopra di questi, si ha l'ogdoade dei Mahādeva, composta da [Mahādeva, Mahātejas, Vāmadeva, Bhavodbhava, Ekapiṅga, Īkṣaṇeśāna, Bhuvaneśa] e Aṅguṣṭhamātra.[2]

[251*b*-53*a*] Con ciò abbiamo finito di esporre il principio della mente, dalle otto stirpi divine fino agli otto Mahādeva. I «corpi», i Suśiva, Vīrabhadra e gli otto Mahādeva sono un'espressione di Umāpati, che presiede al mondo di Śrīkaṇṭha, il quale fa parte degli otto Yoga.[3]

[253*b*-60*a*] Fra la mente e la Natura è situato il cosiddetto principio degli elementi costitutivi – dove questi, perturbati, generano appunto la mente. Una causa è in grado di generare un prodotto solo se in essa si è verificato un certo squilibrio.[4] La Natura, che è essenziata da un perfetto equilibrio degli elementi costitutivi, può diventare causa soltanto per virtù di questo [squilibrio].[5] Ma – dirà

1. Le stt. 244*b*-47*a* sono una parafrasi di SvT, X, 1031*a*-38. Il *maṇḍala*, secondo KR, è il *maṇḍala* di Umāpati (o Śrīkaṇṭha, J).

2. Le stt. 249-51*a* sono una parafrasi di SvT, X, 1039-45.

3. I mondi contenuti nel principio «mente» sono, secondo KR (SvT, X, p. 431), sessantadue, rispettivamente costituiti dalle 8 stirpi divine, dagli 8 Signori dall'Ira, dagli 8 Ardori, dagli 8 Yoga e dagli 8 «corpi», dai 2 mondi di Umā e di Śrīkaṇṭha, dai 12 Suśiva e dagli 8 Mahādeva. Nel primo *pāda* della st. 252 leggo *yad* per *tad*.

4. Si veda sotto, IX, 223-27.

5. La Natura (*prakṛti*) è costituita dallo stato di equilibrio (o, meglio, di tensione equilibrata) dei tre elementi costitutivi (*guṇa*): *sattva*, leggero, luminoso e piacevole, *rajas*, mobile, dinamico e doloroso, *tamas*, inerte, ostacolatore e stupido. Questi tre elementi costitutivi, negli stati allotropici (*vikṛti*) della Natura, non sono mai presenti isolatamente, ma inegualmente mescolati. Lo stato di emergenza dell'elemento *sattva*, limpido e speculare, coincide con una manifestazione sempre più distinta ed evidente della luce e beatitudine proprie del sé. La concezione di questi tre *guṇa*, caratteristica dei sistemi Sāṃkhya e Yoga, è accettata senza notevoli modificazioni da tutto il pensiero dell'India. Nel corso di quest'opera i tre termini

qui alcuno – la Natura, per generare tali elementi non equilibrati, richiede o no una perturbazione? Se la richiede, si va incontro a un regresso all'infinito. Tale errore – io rispondo – è proprio solo del Sāṃkhya. Questi potrebbe, è vero, sostenere che tali elementi [così perturbati] non costituiscono un principio a parte ma sono la stessa Natura, ma in tal caso dovrebbe pure ammettere che lo stato di equilibrio da esso difeso non è, in realtà, altro che una connessione.[1] Per noi, invece, la Natura diventa causa del principio mente allorché è perturbata dalla volontà del Signore che ad essa presiede – quando cioè gli elementi sono perturbati. Ma – dubiterà qui alcuno –, invece di immaginare questo principio intermedio degli elementi costitutivi, perché non ammettere che tale perturbazione iniziale della Natura, dovuta alla volontà del Signore che ad essa presiede, sia appunto il principio mente? No – io rispondo –, [voi non avete bene inteso la faccenda. Gli elementi nel processo causale sono tre, ossia] ciò che ritiene in sé l'idea di causa,[2] lo stato di perturbazione intermedio e il prodotto che ne deriva, così come accade a proposito del seme, del suo enfiarsi e del germoglio [da esso prodotto].

[260*b*-62*a*] Nei tre elementi nigredine, rubedine e albedine risiedono rispettivamente tre serie di maestri, composte da trentadue, trenta e ventuno individui. Forniti di conoscenza, yoga e forza, questi maestri divini si diportano in questo principio, ornati di tre occhi, liberati dai legami [dell'esistenza fenomenica], dediti a favorire le creature.[3]

[262*b*-63*a*] Dalla mente[4] fino al principio degli elementi costitutivi vi sono così duecentosette Rudra e altrettanti mondi, tenendo conto soltanto dei principali e non di quelli secondari e intermedi.[5]

sattva, ecc. sono stati da me costantemente tradotti con «albedine», «rubedine» e «nigredine» e i corrispondenti aggettivi *sāttvika*, ecc. con «albescente», «rubescente» e «nigrescente».

1. Le due affermazioni: a) che la Natura è costituita dagli elementi costitutivi in stato di equilibrio, di eguaglianza, cioè non perturbati, e b) che è costituita dagli elementi costitutivi in stato di perturbazione, sono contraddittorie. Ammettendo quest'ultima tesi, si viene implicitamente a negare lo stato di eguaglianza o equilibrio, che risulterebbe essere nulla più che una semplice connessione (*saṅgamātra*) fra i detti elementi.

2. Un seme, anche se enfiato, si chiama pur sempre seme (J).

3. Riassunto di SvT, X, 1047-63, dove di questi maestri sono elencati tutti i nomi.

4. La mente nella sua forma dispiegata, da cui provengono tutti i vari princìpi. «Dalla mente» tanto vale dunque quanto «dalla terra» (J).

5. Parafrasi di SvT, X, 1064*b*-65. Questi mondi, secondo l'elenco che ne dà J, sono così ripartiti: 1 (Ananta) sotto la terra, 6 entro la terra (Kālāgni, Kuṣmāṇḍa, Hāṭaka, Brahmā, Viṣṇu, Rudra); 100 fuori dell'uovo di Brahmā (i cento Rudra), 1 (Vīrabhadra) proprio a chi li presiede; 9 nell'acqua (Vīrabhadra, che a essa presiede, e la cosiddetta ogdoade segreta); 9 nel fuoco (Śivāgni e la cosiddetta ogdoade segretissima); 9 nel vento (Prāṇa e l'ogdoade «più segreta ancora del segreto»); 9 nel-

[263*b*] Secondo quanto è detto nello *Śivatanuśāstra* gli otto Yoga risiedono invece nel principio degli elementi costitutivi:

[264-71] «*Di là dalle stirpi [divine] vi sono, nel principio degli elementi costitutivi, gli otto Dispensatori dello Yoga, cioè Akṛta, Kṛta, Ṛbhu,*[1] *Brahmā, Viṣṇu, Kumāra e, di là da questi, la Dea. Questi esseri sono in possesso di organi di senso, delle perfezioni di rimpicciolirsi a volontà,*[2] *ecc., di prodotti, del dispiegarsi della conoscenza*[3] *e degli elementi albedine, ecc., nati dalla Natura. I detti Dispensatori dello Yoga somministrano agli uomini, dagli elementi ove risiedono, pietà, conoscenza, distacco e potere*[4] *e i molteplici frutti che da essi derivano. Sopra di essi c'è il mondo di Śrīkaṇṭhanātha – il Dio stesso risiedente negli elementi albedine, ecc. –, sostenitore e unico conoscitore di tutti i mondi. Egli, tramite la sua potenza sostenitrice, presiede su tutti gli esseri risiedenti nei mondi di Umā, Kumāra, Viṣṇu, Brahmā, Ṛbhu, Kṛta, Akṛta, ecc. Voglioso di riassorbire [il creato], egli assume qui la forma di [Kālāgni], il quale è dotato di quattro volti, e, dopo aver bruciato quattro mondi, procede da capo alla creazione dei mondi delle varie creature. Sotto l'impulso della sua volontà, Rudrāṇī,*[5] *naturata dei tre elementi albedine, ecc., entra in fase di emissione. Forma secondaria* (anukalpa) *di Rudrāṇī è Vedī.*[6] *In essa Indra, Upendra, Brahmā e, a loro imitazione, i Gandharva, gli Yakṣa, i Rākṣasa, i Pitṛ, e i Muni, sacrificano, in forma secondaria* (anukalpena) *a Paśupati – sicché i sacrifici sono di varie specie*».[7]

l'etere (Etere e gli otto purificatori); gli 8 «corpi» negli elementi sottili; i 5 mondi dei Signori dei sensi d'azione; 5 mondi dei Signori dei sensi di conoscenza; 1 (luna) nel senso interno; 9 nel senso dell'io (il Signore del senso dell'io e l'ogdoade degli Sthāṇu, ecc.); 32 nella mente (le otto stirpi divine, le otto Ire, gli otto Ardori e gli otto Yoga); 3 (le tre serie dei maestri) nel principio degli elementi costitutivi.

1. Leggo *ṛbhu* per *vibhu*.

2. Le «perfezioni» (*siddhi*) o poteri soprannaturali principali, ottenuti attraverso lo yoga, sono otto: 1) rimpicciolimento, ossia il potere di divenire piccolo come gli atomi; 2) alleggerimento, cioè il potere di diventare leggero come la lana; 3) appesantimento; 4) immensità spaziale, consistente nel potere di toccare qualsiasi oggetto quantunque distante, come la luna, ecc.; 5) volontà irresistibile; 6) supremazia sul corpo e sulla mente; 7) dominio sugli elementi; 8) realizzazione di tutti i desideri. Sulle perfezioni, si veda Eliade, 1954, pp. 100, 373.

3. Si veda SK, 46.

4. Leggo *aiśvaryam* per *anaiśvaryam*. Secondo il Sāṃkhya, la mente possiede otto attributi, ossia pietà, conoscenza, distacco e potere e i loro contrari, ossia empietà, ignoranza, attaccamento e impotenza (cfr. SK, 44-45).

5. La Dea Umā (J).

6. L'altare del sacrificio personificato.

7. Passo oscuro commentato niente o quasi da J, che si limita a dire che l'altare (*vedī*) è naturato di potenza d'azione (cfr. sotto, XV, 401*b*-404) e che Paśupati consiste qui nel *liṅga* esteriore, visibile (*bāhyaliṅgarūpa*). Il primo *anukalpa* è commentato da J con *gauṇī mūrtiḥ*. Un sacrificio *anukalpena* è apparentemente un sacrificio non eseguito secondo la regola ideale (*kalpa*) ma secondo un metodo leggermente inferiore (*anukalpa*).

[272-73*a*] Lo stato di equilibrio degli elementi costitutivi corrisponde al principio Natura, sovrastante quello degli elementi stessi. In questo principio ci sono Krodheśvara, Caṇḍa, Saṃvarta, Jyotis, Piṅgalasūraka, Pañcānta, Kaikavīreśa e Śikhoda.[1]

[273*b*-75] «*La selva,*[2] *la sede delle anime, la Natura, la radice, l'elemento principale, l'immanifesto, la causa degli elementi costitutivi: tutti questi sono sinonimi del principio che nasce da* māyā. *Tutte le anime, offuscate da macchie innate o avventizie, e tutti i Rudra che sono ivi locati fruiscono delle fruizioni nate da tale principio, taluni con organi di senso offuscati, dischiusi o venuti meno, e altri con organi trascendenti*».[3]

[276-77] *Gli organi di senso offuscati sono quelli che non sovrintendono [ai loro propri oggetti] e sono pertanto incapaci a svolgere i loro uffici. Quelli «dischiusi», di cui si fa cenno nella scrittura,*[4] *sono quelli che percepiscono i loro particolari oggetti in tutta chiarezza. Gli organi di senso venuti meno sono quelli che, distrutti nella grande dissoluzione, non sono poi rinati nella [successiva] emissione. Quelli poi chiamati col nome di «trascendenti» sono quelli che dipendono unicamente dalla volontà. Tali sono pure i loro oggetti.*[5]

[278] Nel principio anima ci sono i nove contentamenti (*tuṣṭi*) e le otto perfezioni (*siddhi*).[6] Altrettanti sono i mondi relativi. In esso ci sono anche gli otto mondi concernenti i poteri di rimpicciolirsi a volontà, ecc.

[279] Il contentamento consiste nell'appagarsi di una cosa irreale pensando che sia la realtà; la perfezione nell'idea che ciò che dev'essere fuggito sia invece da ritenere ed eleggere.

[280] «*Dei nove tipi di contentamento,*» *è stato infatti detto da Kapila* «*quattro sono interni, cioè la Natura, gli strumenti, il tempo e la buona sorte, e cinque esterni, dovuti all'astinenza dagli oggetti dei sensi.*

[281] «*Le otto perfezioni sono il ragionamento, l'istruzione orale, lo studio, la triplice soppressione del dolore, l'acquisto di amici e la liberalità. L'uncino della perfezione è triplice ed è stato da noi già esposto*».[7]

[282-86*a*] Di là dai poteri di rimpicciolirsi a volontà, ecc., ci sono le tre serie dei maestri e discepoli.[8] Il numero tre si deve anche qui

1. L'elenco di questi nomi (che ricorrono con qualche variante nello SvT, X, 1067) è stato da Abhinavagupta tratto dal *Rauravāgama, Vidyāpāda*, IV, 17.

2. Anche le stanze seguenti sono tratte dallo *Śivatanuśāstra*.

3. Si veda sopra, p. 189, nota 8.

4. Nello *Śivatanuśāstra*, qui commentato.

5. Di quattro specie, come i sensi (J).

6. Si veda sotto, VIII, 280-81.

7. SK, 50-51. Gli elementi che ostacolano (cioè l'uncino) le perfezioni sono gli impedimenti, le incapacità e i contentamenti. Si veda sull'argomento la traduzione delle SK di Pensa (1960).

8. Si veda SvT, X, 1074-86, dove dei detti maestri e discepoli sono indicati i vari no-

all'influenza dei tre elementi costitutivi. Al di sopra di queste serie ci sono le otto divinità (*vidyā*)[1] che presiedono ai canali, Iḍā, ecc.[2] L'anima possiede infatti una potenza naturata di suono (*nāda*), la quale tende [per natura] a uscire fuori da sé (*prasara*).[3] L'anima, per noi, non è infatti una realtà inattiva. La facoltà d'agire e produrre è cosa propria di un soggetto agente e operante [e non di un oggetto insenziente, quale la Natura]. Anche coloro secondo cui l'anima è inattiva sono del resto costretti ad ammettere che la Natura può procedere alla creazione dei vari prodotti soltanto se l'anima coopera. Se così non fosse, tutto l'edificio del Sāṃkhya verrebbe meno.[4] Nell'anima è perciò insita una potenza che dà origine a tutti i vari prodotti. Questa, a sua volta, si realizza in tutta la sua pienezza assumendo le forme anzidette.[5]

[286*b*] Sopra gli otto canali vi sono, secondo le scritture, gli otto elementi che determinano il corpo sottile (*vigraha*).[6]

[287] *Questi elementi, risiedenti nel principio anima, sono l'effetto, la causa, il dolore, il piacere, la conoscenza, ciò che è da realizzare* (sādhya), *lo strumento e il principio realizzatore.*

[288-89*a*] Di là dagli otto elementi summenzionati, si ha il mondo delle dieci qualità del corpo [grosso] (*dehadharma*), vale a dire il non nuocere ad alcuno, la verità, il non rubare, la castità (*brahmacarya*), l'onestà, l'essere immune dall'ira, l'obbedienza al maestro, la purità, il contentamento, la rettitudine.[7]

[289*b*-91] Sempre nel principio anima c'è poi il cosiddetto mondo dei legami del corpo, costituito da sedici elementi, dal senso interno fino all'odore.[8] Di là da esso, ci sono le otto qualità della mente,[9] le

mi. Essi sono divisi in tre gruppi composti da ventidue, venticinque e venti elementi. Il gruppo di venticinque è quello dei Ṛṣi.

1. Traduco secondo J, che commenta *vidyā* con *adhiṣṭhātṛdevatā*.

2. Sui canali (*nāḍī*), si veda l'Introduzione, pp. LVII-VIII, e sopra, VII, 65*b*-68*a*.

3. La presenza di queste divinità nel principio anima è, secondo Abhinavagupta, dovuta a questo, che l'anima è una realtà attiva, naturata di una potenza che assume via via forme sempre più grosse, corporee.

4. J cita a questo proposito SK, 21: «L'unione dell'anima con la Natura ha per scopo la visione, mentre l'unione della Natura con l'anima è diretta all'isolamento. Il congiungersi di entrambe è paragonabile a quello di uno zoppo e di un cieco; da tale unione è poi causato il processo creativo».

5. Le otto divinità che presiedono ai canali, ecc. (J).

6. Pressappoco, gli archetipi divini degli otto elementi che formano il corpo sottile. Si veda SvT, X, 1088*b*-89.

7. Si veda SvT, X, 1090-91.

8. I cinque elementi sottili, i dieci sensi d'azione e percezione e il senso interno. Si veda SvT, X, 1092-94. Nel quarto *pāda* della st. 289 leggo *manaḥ* per *punaḥ*.

9. Pietà, conoscenza, distacco, potere e i loro contrari. Si veda SvT, X, 1095*b*-96*a* e sopra, p. 193, nota 4.

tre forme del senso dell'io,[1] e le tre specie di legami che ostruiscono la strada della liberazione: quelli avventizi, ossia il desiderio, ecc., quelli concernenti Gaṇeśa e quelli attinenti ai Vidyeśvara.[2]

[292-93] Tutto ciò che è altro dal già descritto Śiva supremo, bello della libertà della coscienza, la quale è suprema non dualità, è qui chiamato col nome di legame. La nescienza della sua natura propria compare dunque in Parameśvara dopo che Egli – sebbene [sempre] pieno e perfetto – si è così fenomenizzato in anima. Le varie anime, diverse le une dalle altre, derivano in effetto da tale [nescienza].

[294] Tutti i legami sopra esposti e non esposti – i cui caratteri sono stati cioè esposti in altre scritture – debbono essere, senza eccezione, purificati nel principio anima. Effetto di tale purificazione è la liberazione dall'esistenza fenomenica.[3]

[295-98*a*] Sopra l'anima c'è il principio della Necessità, dove risiedono i dieci Śaṅkara, lucenti come l'oro. Nel principio Tempo, candidi, sono invece i dieci Śiva. Le divinità che fanno corteggio a ognuno di costoro ammontano al numero di dieci milioni e sedicimila.[4] Nel principio Attaccamento c'è il mondo degli [otto] Vīreśa e quello dei [dieci] maestri e discepoli.[5] Il mondo proprio della Sapienza impura è tutto risplendente di nove potenze, da Vāmā a Manonmanī.[6] Nella Forza c'è il mondo altissimo dei tre Mahādeva.[7]

[298*b*-300*a*] Di là dalla Forza c'è *māyā*, la quale contiene tre cavità, tenendo conto solo delle principali.[8] Essa è bucata da un numero infinito di matrici. In *māyā*, secondo lo *Śivatanuśāstra*, ci sono gli otto Mahādeva, [da Mahātejas] fino ad Aṅguṣṭhamātra, presiedenti ciascuno ad una ruota. La stessa opinione è mantenuta nel *Mālinīvijaya*.[9]

1. Rubescente, albescente e nigrescente. Si veda SvT, X, 1096*b*-97*a*.
2. Si veda SvT, X, 1099*b*-104.
3. Parafrasi di SvT, X, 1105.
4. Si veda SvT, X, 1106-12.
5. Nel quinto *pāda* della st. 296 leggo, con J, *param* per *puram*.
6. Per i nomi, si veda sotto, VIII, 338*b*-39*a*, e XV, 305-306.
7. Le stt. 296*b*-98*a* sono parafrasi di SvT, X, 1113-19.
8. Si veda sotto, VIII, 317. Di *māyā* vi sono tre piani o aspetti diversi, grosso, sottile e supremo. La *māyā* inferiore è il cosiddetto «nodo». L'aspetto intermedio è costituito dal principio *māyā* non perturbato. L'aspetto più alto è *māyā* come potenza, identificata con Vāgīśvarī, la Dea della Parola, secondo il detto che «la parola generò tutti i mondi», cfr. sotto, XVII, 8*b*-10*a*. L'aspetto di *māyā* discusso nelle stt. 298*b*-321*b* è quello inferiore, perturbato, il «nodo». Come vedremo, il nodo e il principio *māyā* sono chiamati da Bṛhaspati rispettivamente col nome di cavità di *māyā* (*māyābila*) e di caverna (*guhā*).
9. MV, V, 28-29.

[300*b*-301*a*] I Rudra Vāma, ecc., che secondo il *Mālinīvijaya*[1] risiedono nel principio anima, ecc.,[2] secondo lo *Śivatanuśāstra* sono invece locati nel principio *māyā*. L'ultimo di essi, secondo quest'opera, è Ananta.[3]

[301*b*-302] Questi Rudra sono conosciuti e raggiunti da coloro che osservano il voto del cranio,[4] che offrono in sacrificio la propria testa, che fanno penitenze estreme, che danno protezione e sicurezza a tutti, che osservano il voto della lama della spada.[5] Gradatamente costoro raggiungono poi il piano dove, secondo le scritture, risiede Ananta.

[303-306] *Secondo quanto è detto nello* Śivatanuśāstra, *«sopra [il piano dei detti Rudra] c'è la sede del dio Ananta, autore delle operazioni di mantenimento, emissione e riassorbimento e guardiano delle matrici di* māyā.[6] *Le qualità, le proprietà di rimpicciolirsi a volontà, ecc., le conoscenze, le gioie dell'ascesi, gli yoga, tutte queste cose costui dispensa agli uomini traendole via via dalla cavità di* māyā. *Tutti i Rudra, fino ai cento Rudra, ecc., capeggiati da Ananta, ricevono, per opera della sua potenza, un'infervorazione delle loro rispettive forze, e le lampade delle loro qualità*[7] *illuminano la tenebra della caverna. Egli, presiedendo alla Natura, crea il mondo per comando di Śiva. La potestà di Śiva [direttamente o indirettamente] si estende infatti alle due correnti,*[8] *pura e impura»*.

[307-16] *«Coloro che sono locati innanzi agli altri, in tale piano altissimo ornato dalle qualità proprie di Śiva, effettuano le operazioni di emissione, mantenimento e riassorbimento del mondo che va da Ananta in poi. [Tale piano] è chiamato la cavità di* māyā. *Più in là c'è la caverna che è la matrice dell'universo.*[9] *Il nome di matrice si deve a questo, che [le varie cose della realtà] nascono [appunto] nelle matrici di* māyā, *le quali, piene di molteplici desideri, tengono dietro alla perturbazione generata dalle potenze del Signore.*[10] *Quando il Signore è preso da desiderio per questa dea, che tien dietro alla sua volontà, nascono da ogni sua matrice le varie creature, quali la Natura, ecc. La sottigliezza di queste matrici è estrema,*[11] *né di esse c'è nel-*

1. MV, V, 25*b*-26*a*.
2. Con «ecc.» si allude al principio Attaccamento, frequentemente computato insieme con l'anima.
3. L'ultimo di essi, secondo il MV, è invece Ekavīra.
4. Probabilmente di portare o di meditare su un cranio.
5. Su questo voto, si veda HDh, V, parte prima, p. 266 (cfr. anche sotto, XV, 540-45 e p. 394, nota 7). Questa stanza riassume alcuni versi di Bṛhaspati, citati da J, vol. V, p. 208.
6. Si veda sopra, p. 196, nota 8.
7. Onniscienza, ecc. (J).
8. Il mondo o cammino puro e quello impuro.
9. Cioè *māyā* come principio.
10. Si veda sotto, IX, 148-49*a*.
11. *Māyā* è per definizione invisibile a causa dell'estrema sottigliezza (*saukṣmya*). Cfr. Bhoja, *Tattvaprakāśa*, 38 e commenti.

le scritture limite o numero. A quel modo che nell'unico corpo d'una fortezza sono aperte molteplici feritoie, così nell'unica torretta di māyā *si schiudono [molteplici] matrici. Celati da pareti – sottili tramezzi māyici –, invisibili gli uni agli altri, risiedono quivi, in ogni cavità, innumerevoli Rudra, felici, chi in stato d'unione* (sāyujya), *chi di contiguità* (sāmīpya), *chi di comunanza di mondo* (sālokya). *Tale principio, com'è stato insegnato dai Maestri, vale per gli abitatori d'ogni mondo.*[1] *Le parole di tutti i Perfetti, quante sono e pronunciate per quanto tempo si voglia, non basterebbero ad elencarli. E neppure, a causa dell'infinità delle matrici, è qui detto il numero delle correnti.*[2] *Le altre correnti sono perciò da ritenere simili, nella struttura e nelle prescrizioni, a questa che abbiamo esposto, la quale comincia con gli inferni e termina [con Ananta], il guardiano. La Natura e la Forza sono una trasformazione di* māyā *[e sono pertanto pervase da essa]. Parimenti le trasformazioni peculiari alla Natura e alla Forza sono tessute, contessute, pervase, misurate, empite, abbracciate da esse».*

[317] Dentro a *māyā* ci sono tre cavità (*puṭa*).[3] In quella inferiore ci sono sei Rudra, nella mezzana uno e nella superiore cinque. I Rudra così descritti sono dunque dodici.

[318-19] *I sei Rudra sono Gahana, Asādhya, Harihara, Daśeśāna, Trigala, Gopati. Il Rudra di mezzo è Ananta. I cinque Rudra sono Kṣemeśa, Brahmaṇeśa, Vidyeśa, Viśveśa, Śiva. I membri di questi due gruppi di cinque e sei Rudra risiedenti nelle cavità possono cambiare di posto. Ananta, invece, risiede di regola nel mezzo.*

[320-21*a*] *Com'è detto nel* Mataṅgatantra, *il nodo di* māyā *è pervaso da sei e sei Rudra locati nelle cavità dei [due] gusci* (kapāla) *di sotto e di sopra e, nel mezzo, da otto Rudra, situati nelle otto regioni.*[4] *Secondo il* Trikasāra, *nel nodo di* māyā *ci sono invece sei cavità.*

[321*b*] *Questa realtà [da noi descritta] è il cosiddetto nodo, il quale è un prodotto di* māyā.[5] *Di là da esso c'è il principio* māyā.

[322-24] *Il principio* māyā *è onnipervadente, profondo, senza forma, luogo della dissoluzione di tutte le cose. In esso non c'è ripartizione in mondi, la quale concerne perciò solo il nodo. Il Signore del principio* māyā *è sempre Ananta, il quale, dopo aver esaminato le anime minimali, sorte contemporaneamente, perturba* māyā, *la quale comincia a generare attraverso le*

1. Ciò si riferisce, apparentemente, ai tre (o quattro) gradi di *sāyujya*, ecc., su cui si veda sotto, XXVIII, 237*b* sgg. e p. 529, nota 2.

2. Le correnti da cui provengono le sacre scritture.

3. Si veda sopra, VIII, 298*b*. Questa e le due stanze seguenti sono una parafrasi di SvT, X, 1122*b*-31.

4. MPĀ, *Vidyāpāda*, VIII, 67-88. Ho seguito, nella traduzione, la lezione del ms. G, che è senz'altro quella corretta.

5. *Māyā* perturbata, in stato di squilibrio.

sue infinite cavità.[1] *Lo spiegarsi dei prodotti offuscatori, dalla Forza alla terra, è perciò innumerevole, molteplice.* Māyā *è invece una, indivisa.*

[325] Infatti, com'è stato detto nel *Mālinīvijaya*,[2] di uova della terra e della Natura non c'è numero; quelle invece di *māyā* e della Potenza sono uniche.

[326-27] I legami di cui s'è già fatto questione,[3] i cinque [Rudra chiamati col nome di] Praṇava, gli otto [Rudra chiamati] Mezzi di Conoscenza, la famiglia dei maestri e discepoli,[4] la matrice [di tutto], la Dea della Parola (*vāgīśvarī*), una volta nati nella quale[5] non si rinasce più, e così pure gli enti che sono nei gradini più bassi del cammino, purificati in occasione dall'iniziazione, sono tutti presenti accanto ad Ananta.[6]

[328-29*a*] *I cinque Praṇava sono Sādhya, Dātṛ, Damaneśa, Dhyāna e Bhasma. Gli otto Mezzi di Conoscenza sono Pañcārtha, Guhya, Rudrāṅkuśa, Hṛdaya, Lakṣaṇa, Vyūha, Ākarṣa e Ādarśa.*[7]

[329*b*-30*a*] Queste entità preposte al principio *māyā* sono dotate tutte quante di potere non ostacolato e, fornite di corpi essenziati di *māyā*, fruiscono ciascuna le fruizioni a loro appropriate.[8]

[330*b*-32*a*] Alla fine della dissoluzione esse sono riassorbite da Ananta e, al principio d'un nuovo giorno [creativo], di nuovo svegliate mercé un altro Ananta.[9] Immerse dentro *māyā*, esse pensano tuttavia – presumendo, sciocche, di essere libere – che quest'altro Ananta si sia risvegliato dal sonno [come loro] e di essere loro [e non lui] la causa [delle operazioni di emissione e riassorbimento].[10]

[332*b*-37*a*] Di là da *māyā* [come principio] c'è *māyā* come dea, colei che confonde e offusca le creature. Essa è una potenza del Dio degli dèi, la sua capacità di compiere le cose più difficili e inverosimili. Essa, amica e avversaria, trae in inganno le menti dei logici, che disputano quaggiù «questo è reale», «quest'altro no»; e, facendo abbandonare il retto cammino agli sprovveduti che non sono devoti al maestro, al dio, al fuoco e alle scritture, li porta per mali sentieri. Coloro che seguono cattive argomentazioni e disamine e cercano sostegno in aridi ragionamenti (*śuṣkatarka*), tutti costoro *māyā* trae

1. Questa stanza è probabilmente una citazione dallo *Śivatanuśāstra*.
2. MV, II, 49-50*a*.
3. Si veda sopra, VIII, 291. Questa stanza è una parafrasi di SvT, X, 1131*b*-32.
4. Si veda sopra, VIII, 282.
5. Per virtù di *mantra*, ecc. (J).
6. Il prodotto è presente, in forma sottile, nella causa (J).
7. Si veda SvT, X, 1133-35*a*.
8. Si veda SvT, X, 1137.
9. «Altro rispetto alle dette entità preposte a *māyā*» (J).
10. Le stt. 330*b*-32*a* sono una parafrasi di MPĀ, VIII, 73 sgg.

in inganno, rendendoli speranzosi di raggiungere la liberazione dov'essa non è. [*Māyā*], una volta recisa dalla spada dell'iniziazione di Śiva e dalla spada della conoscenza di Śiva, non mette [tuttavia] più radice. Per reciderla non c'è altro mezzo che questo.[1]

[337*b*-38*a*] Sopra la grande *māyā* c'è la grande Sapienza pura, la Mātṛkā, la Dea della Parola. In essa ci sono nove mondi, presieduti da Vāmā, ecc.

[338*b*-39*a*] *I nomi di queste potenze – fornite tutte di tre occhi e di colore giallo – sono Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kalavikaraṇī, Balavikaraṇī, Balapramathanī, Damanī e Manonmanī.*

[339*b*-40] I Mantra principali che risiedono nel principio Sapienza ascendono al numero di settanta milioni. Ognuno di essi è fornito di un corteggio formato da centomila [e più entità].[2] I mondi hanno qui forma di loti. Le entità che signoreggiano sui detti settanta milioni di Mantra sono le sette Vidyārājñī, Triguṇī, ecc.[3]

[341-44] Sopra il principio Sapienza c'è il principio Īśvara, dove sono otto mondi, da quello di Śrīkaṇṭha a quello di Ananta, via via superiori. Gli otto Vidyeśvara che su di essi signoreggiano sono Śikhaṇḍin, Śrīkaṇṭha, Trimūrti, Ekanetra, Ekarudra, Śivottama, Sūkṣma e Ananta. Essi risiedono in piani via via sempre più alti. Il duce che su di essi impera è l'ottavo, Ananta, oggetto di meditazione e d'adorazione da parte di tutti gli altri. Gli altri sette sono i duci dei trentacinque milioni di Mantra principali che risiedono [nel principio Īśvara]. Tale la ragione per cui sono chiamati Vidyeśvara,[4] sovrani universali.[5]

[345-52*a*] *Val qui la pena di trascrivere quanto il Maestro ha detto nello* Śivatanuśāstra *e altrove:*[6] *«Il dio [Ananta], risiedente, insieme con le sue otto potenze, in cima alla caverna, bucata da centinaia di matrici, provvede all'emissione, da* māyā *fino agli inferni, assegna i Rudra ai loro propri uffici e salva gli uomini, grazie a Manonmanī. Egli risiede, equanime, in mezzo ad essi.*[7] *Questi,*[8] *da lui infiammati, sono presi dal desiderio di vedere*

1. Le stt. 332*b*-37*a* sono una parafrasi di SvT, X, 1138*b*-42*a*, con qualche ampliamento.

2. Centoundicimila, secondo SvT, X, 1149*a*. Il testo del primo *pāda* della st. 340 è forse corrotto (*ayuta* per *arbuda*?).

3. Le stt. 337*b*-40 sono una parafrasi di SvT, X, 1142-50. Nell'ultimo *pāda* della st. 4 *arbuda*, secondo J, è usato da Abhinavagupta nel senso di *koṭi*.

4. Lett. «Signori delle *vidyā*», una speciale categoria di *mantra*.

5. Le stt. 341-44 sono essenzialmente una parafrasi di SvT, X, 1151-62.

6. Le stt. 345*b*-53*a* sono una citazione (qua e là abbreviata, come risulta dal commento di J) dello *Śivatanuśāstra*. Per «altrove» si intende, secondo J, il commento di Sadyojyotis al *Rauravāgama* (*Ruruvārttika*).

7. Il pronome «essi» (*teṣu*) può riferirsi tanto agli uomini quanto agli altri sette Rudra.

8. Si veda la nota precedente.

la suprema realtà. Ananta, poi, incaricato [come s'è visto] da Śiva di occuparsi soltanto delle anime minimali che si muovono nei sentieri inferiori dell'essere, una volta che ha adempiuto all'ufficio commessogli dal Signore, si dissolve [nella coscienza] insieme con decine e decine di milioni di Mantra, e, al suo posto, subentra Sūkṣmarudra. Il Signore, infine, facendo segno del suo favore un'anima minimale, mai vista prima (apūrvam),[1] *la mette al posto di Śikhaṇḍin. Gli otto Vidyeśvara si succedono così via via e ogni volta che uno di essi subentra*[2] *al posto del più anziano, questi si dissolve [nella coscienza portando con sé] innumerevoli creature. Tutti e otto, poi, assisi su loti immacolati, ornati da otto potenze, tengon fisso lo sguardo sul Dio*[3] *che siede loro nel cuore, la causa suprema. Essi contemplano nel loro cuore il Beato Ananta, la causa pacificata, e sono contemplati a loro volta dai settanta milioni di Mantra, puri.*

[352*b*-55*a*] «*L'esistenza fenomenica* (bhava) *va da* māyā *fino agli inferni. La regione della non esistenza* (abhava) *va da Ananta fin dove giunge l'attività delle qualità pure di Śiva. Anch'essa tuttavia è da abbandonare. Anche in questo stadio, infatti, si è incaricati da Śiva di far questo o quello nell'interesse delle anime da favorire. Ora uno desidera la fine [di questi incarichi]. La parola "non esistenza" si deve a questo, che tale stato non esiste nel mondo inferiore. Nel Signore i comandi e nelle anime perfette* (siddha) *i vari incarichi [a un certo punto] infatti si dileguano, né più né meno che la corazza.*[4] *Una volta realizzato [il piano di] Śiva, chiamato col nome di trascendente l'esistenza* (atibhava), *esistenza e non esistenza [perdono ogni significato], assolutamente indifferenti*».[5]

[355*b*-57*a*] Nel principio Īśvara ci sono, secondo la scrittura, i quattro mondi concernenti la pietà, la conoscenza, il distacco e il potere, noti col nome di «cerchia[6] della forma». Più in alto di essi c'è, secondo i Maestri, la «cerchia sottile», formata dai tre mondi Vāmā, Jyeṣṭhā e Raudrī.[7]

[357*b*-68*a*] Sopra Īśvara c'è il principio Sadāśiva, dove, ornata dei due poteri di conoscenza e d'azione, c'è la cosiddetta «cerchia pu-

1. Oppure «in modo mai visto prima».

2. Nel quarto *pāda* della st. 349 leggo *yānti* per *yāti*. *Yānti* è anche la lezione accettata da KR *ad* SvT, X, 1161*b*-62 (vol. V, p. 494).

3. Secondo J, Paramaśiva. Mi sembra però che si tratti di Ananta, nella sua forma suprema, «diventato Īśvara», come dice KR *ad* SvT, X, 1161*b*-62 (vol. V, p. 495). Si veda anche sopra, VIII, 343*b*.

4. Il velo, l'ostruzione di *māyā* (J).

5. Le tre stt. 352*b*-55*a* sono tratte quasi sicuramente dallo *Śivatanuśāstra*, come le precedenti. I termini *bhava*, *abhava* e *atibhava* sono presi da una formula dei *Pāśupatasūtra* (I, 40-44), già ricorrente nel *Taittirīyāraṇyaka*, X, 43, 1. Si veda sotto, XV, 203*b*-204*a* e nota.

6. Si intenda «corteggio», ecc.

7. Parafrasi di SvT, X, 1163-64.

ra». Di là da questa, c'è la cosiddetta «cerchia della sapienza», sfolgorante delle due potenze d'essere e non essere, sovrastata a sua volta dalla «cerchia della potenza», che prende il nome di «cerchia dei mezzi di conoscenza». Di là da essa, ornata da Tejasvin e Dhruveśa, c'è la cosiddetta «cerchia igniscente», sovrastata da una [seconda] «cerchia dei mezzi di conoscenza» contenente quattro mondi, oltre la quale c'è la «cerchia purissima», abbellita da tre mondi. Di là da questa c'è poi «la cerchia di Śiva», contenente un mondo soltanto. Più in alto c'è ancora la cosiddetta «cerchia della liberazione», dove risiedono undici Rudra, sovrastata dalla «cerchia fissa», ornata da un solo mondo. Sopra la «cerchia fissa» c'è la «cerchia della volontà», la casa della volontà del Signore, nella quale, [identiche a] Śiva, risiedono tutte le entità [da Sadāśiva alla terra].[1] In essa c'è un mondo soltanto. Di là da essa c'è la cosiddetta «cerchia degli svegliati», ornata da otto Rudra presiedenti le otto regioni. Più in alto ancora di essa c'è la grande «cerchia delle regole», provvista di cinque mondi, la quale, [come del resto, *mutatis mutandis*, anche le altre], abbraccia tutti gli infiniti piani ad essa inferiori. Sopra di essa c'è la «cerchia di Suśiva», dove c'è il grande mondo di Sadāśiva, in cui egli appunto risiede. Mentre la conoscenza e l'azione siedono alla sua destra e sinistra, la potenza suprema di volontà, grazie a cui egli compie le cinque operazioni di emissione, ecc., gli sta in seno. Egli è circondato dai cinque *brahman*, dalle sei membra, dagli otto Rudra, chiamati Sakala, ecc., dai dieci Śiva e dai diciotto Rudra.[2]

[368*b*-73*a*] *I cinque* brahman *sono Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa, Īśāna;*[3] *le sei membra sono il cuore, il capo, il ciuffo, la corazza, l'occhio e l'arma;*[4] *gli otto Rudra sono Sakala, Niṣkala, Śūnya, Kalāḍhya, Khamalaṅkṛta, Kṣapaṇa, Kṣayānta, Kaṇṭhyauṣṭhya; i dieci Śiva, cominciando da oriente, Oṃkāreśa, Śiva, Dīpta, Kāraṇeśa, Daśeśa, Suśiva, Kāleśa, Sūkṣmarūpa, Sutejas, Śarva; i diciotto Rudra sono Vijaya, Niḥśvāsa, Svayambhū, Agni, Vīra, Raurava, Mukuṭa, Visara, Candra, Bimba, Pragītavat, Lalita, Siddharudra, Saṃtāna, Śarva, Para, Kiraṇa, Pārameśvara. Dai detti Rudra e Śiva discendono, secondo la scrittura, conoscenze che portano i loro stessi nomi.*[5]

[373*b*-76] *Il seggio di Sadāśiva è un candidissimo loto d'innumerevoli petali, cinto da settanta milioni di Mantra, dai Rudra Vibhu, ecc., e Vāma,*

1. Tale l'interpretazione di J.
2. Parafrasi di SvT, X, 1165 sgg.
3. Si veda sopra, p. 6, nota 5; sotto, XV, 203*b*-206*a*.
4. Si veda sotto, p. 582, nota 6.
5. I rispettivi Āgama dello śivaismo dualistico e dualistico-non dualistico. Si veda sopra, I, 18 e nota.

ecc., e dalle loro [rispettive] potenze,[1] *nonché dalle potenze Tārā e via dicendo. Le potenze e i Rudra che formano il corteggio [e circondano] il seggio di Sadāśiva, come pure i singoli corteggi di questi ultimi, a uno a uno, ammontano a innumerevoli migliaia di milioni di entità. I Rudra che risiedono nella detta cerchia sono esenti dalla maculazione di* māyā, *onniscienti, pieni di tutte le potenze e dediti unicamente all'adempimento dei loro uffici: adempiuti i quali,*[2] *essi, pacificati, diventano identici a Śiva, esenti ormai da ogni nascita.*[3]

[377-78] Di là dalla cerchia di Sadāśiva c'è la cerchia del *bindu*, tutta sfolgorante, dove su di un loto scintillante come la luna siede Śiva «trascendente la Quiescenza», ornato dalla sua potenza che tiene abbracciata, cinto dal corteggio dalle quattro forze, la Cessazione, ecc.,[4] circondato da innumerevoli Rudra e dalle loro potenze e da decine di milioni di mondi.[5]

[379-80] Com'è detto nel *Mataṅgatantra*, il nome di *bindu* si riferisce tecnicamente al principio più alto di tutti, il cosiddetto «riposo».[6] La fruizione ha, da parte sua, come oggetto il quadruplice corpo splendente, disorganato e organato.[7]

[381-82] Il corpo di Sadāśiva è sì formato dai princìpi terra, ecc., [come il nostro], tuttavia, per la sottigliezza estrema delle forze Ces-

1. Vibhvī, Jñānī, Kriyā, Icchā, Vāgīśī, Jvālinī, Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī (si veda, p. es., MV, VIII, 65).

2. Lett. «disciolto il legame costituito dall'ufficio».

3. Si veda SvT, X, 1201-13. Nell'ultimo *pāda* della st. 376 leggo, conformemente a SvT, *'punarbhavinaḥ* per *punarbhavinaḥ*.

4. Si veda sotto, XI, 8.

5. Parafrasi di SvT, X, 1214*b*-19*a*. Sul «*bindu*», ecc., si veda sopra, VI, 161-67.

6. La stanza 379 è MPĀ, I, 2, 22*b*. Secondo il MPĀ vi sono in Śiva tre aspetti, stati o momenti fondamentali: *laya* («riposo, dissoluzione»), *bhoga* («fruizione») e *adhikāra* («occupazione, incombenza, attività, governo»). «A Śiva, quando lo si concepisce in rapporto alla manifestazione, sono attribuiti tre stati (*avasthā*): *layāvasthā*, dove tutto si riassorbe e donde tutto nasce; *bhogāvasthā*, lo stato in cui il Dio conosce il mondo; e *adhikārāvasthā*, lo stato in cui Dio agisce, governa il mondo. Śiva prende allora i nomi di Layaśiva, Bhogaśiva e Adhikāraśiva rispettivamente» (Brunner-Lachaux, 1963-1998, vol. I, pp. IX-X). Secondo il MPĀ il momento di *bhoga*, «fruizione», corrisponde al *bindu*, che da AG è messo invece in relazione col momento di *laya*. Questi tre aspetti o momenti variamente interpretati ricorrono in molti testi induisti e anche buddhisti, come nel *Herukatantra*, commentato da Vajrapāṇi, e nella *Vimalaprabhā*. All'origine di questi momenti, secondo Puṇḍarīka, c'è un dato dell'esperienza ordinaria: «Qui nella realtà esterna, in tutti e quattro i continenti, quando sorge il sole si mangia (*bhoga*), a mezzanotte ci si riposa (*laya*), a mezzogiorno si lavora (*adhikāra*), al tramonto si comanda (*ādhipatya*)» (VP, III, p. 106). Di quest'ultimo momento, chiamato anche *prabhutva*, non si fa cenno, mi sembra, nei Tantra induisti. Secondo il MPĀ i tre momenti di riposo, fruizione e servizio sono collegati ciascuno con un diverso piano di coscienza, il primo col *bindu* (il *bindu* è la suprema realtà in stato manifesto, MPĀ, I, 3, 19-21), il secondo con Sadāśiva, e il terzo con la Sapienza pura. Si veda MPĀ, I, 2, 14; 3, 19-21; 32-33*a*; 7, 32-33.

7. In altri termini, supremo-infimo, mezzano.

sazione, ecc., e poiché queste sono risolte nel suo immenso sfolgorante conoscere, esso sfugge alla percezione. A quel modo che nell'oro, in cui gli atomi predominanti sono quelli ignei, quelli di terra non appaiono separatamente, così [gli atomi di terra, ecc.] presenti nel corpo dei Rudra di sopra e di sotto [sfuggono alla percezione, nascosti dal loro sfolgorante conoscere].

[383-89] Sopra il *bindu* si ha la mezzaluna, che contiene cinque *kalā*, chiamate Jyotsnā, Jyotsnāvatī, Kānti, Suprabhā e Vimalā. Di là da essa c'è l'ostruente, dove ci sono, secondo la scrittura, altre cinque *kalā*, ossia Rundhanī, Rodhanī, Roddhrī, Jñānabodhā e Tamopahā. Il *bindu* etereo, fornito di quattro *kalā* (*catuṣkala*), ha, secondo le scritture, la durata d'una mezza mora, la mezzaluna d'un quarto di mora e l'ostruente d'un ottavo. L'ostruente è così chiamata perché ostruisce [la via] alle forze causali Brahmā, ecc., e dev'essere perciò superata. Trapassata l'ostruente si entra nel mondo sommo [chiamato] Sādākhya, dove risiede, in forma suprema, Sadāśiva, il cui gran corpo è formato dai cinque *mantra*.[1] Questa forma suprema di Sadāśiva, situata di là dalla cerchia del *bindu* [da cui effondono] alla fine la mezzaluna e l'ostruente, è il grande suono (*nāda*), non dissimile da un filamento di loto, circondato dai *magni viri*.[2] Nella regione a lui propria ci sono cinque mondi, quattro nelle quattro direzioni e un quinto nel centro, e [cinque divinità principali], Indhikā, Dīpikā, Rodhikā, Mocikā e Ūrdhvagā. In mezzo c'è un loto, ove è assiso Śiva circondato dalle dette potenze, dirette verso l'alto.[3]

[390-93] Di là dal suono c'è la regione della Suṣumnā. Il Signore che tiene questa potenza da lui posseduta è circondato a destra e a sinistra da Piṅgalā e Iḍā. La dea che sta in seno al Signore, la Suṣumnā, lucente come la luna, pervade tutti gli stadi del cammino, superiori e inferiori. Il suono, che è la base della Suṣumnā, sorto mediante la potenza inferiore, trapassa via via tutto quest'universo finché esce in alto per mezzo della potenza superiore, di là dalla Suṣumnā, risolto nel foro di Brahmā. Tale suono è la risonanza immanifesta, indefettibile, che risuona in tutti gli esseri, presieduta dalla potenza di Śiva.[4]

[394-95*a*] Sopra la Suṣumnā c'è la «cerchia del foro di Brahmā», dove, fornito di tre occhi, bianco, col tridente in mano, risiede

1. I *mantra* di Iśāna, Tatpuruṣa, ecc., su cui si veda sotto, p. 582, nota 6.

2. I Grandi Signori dei Mantra (*mantramaheśvara*) (J).

3. Parafrasi di SvT, X, 1219*b*-29*a*. Leggo *-rdhvagāmi-* per *-rdhvagāmī-*.

4. Parafrasi di SvT, X, 1229*b*-36*a*. Nella traduzione delle stt. 392-93 ho seguito l'interpretazione di J.

Brahmā, dotato di cinque volti e sovrastato dalla falce lunare. In seno a lui c'è la dea suprema Brāhmaṇī, che presiede al sentiero della liberazione, ostruendo la via e insieme dispensandola.[1]

[395*b*-97*a*] Dopo averla trapassata, s'incontra una potenza che rassomiglia nell'aspetto a un serpente addormentato, la cosiddetta *kuṇḍalinī* superiore, la quale, secondo le scritture, è la base del tutto. In essa risiedono [volte verso le quattro direzioni] le divinità Sūkṣmā, Susūkṣmā, Amṛtā e Amitā, e, in mezzo a loro, la Pervadente, unita al suo possessore, Śiva Vyāpīśa.

[397*b*-99] Questo di cui abbiamo parlato è il principio Potenza, da cui deriva tutto il vario dispiegarsi dei princìpi, fino alla terra. Sopra di esso c'è il principio Śiva, dove, volti verso le quattro direzioni, ci sono Vyāpin, Vyomarūpa, Ananta e Anātha, accompagnati dalle loro potenze. In mezzo ad essi c'è il mondo di Anāśrita, dove risiede il Dio degli dèi, Anāśrita, con in seno la sua potenza, sfolgorante come mille milioni di soli.[2]

[400-405*a*] Di là dal principio Śiva c'è la suprema potenza nota col nome di Eguale (*samanā*), che, creatrice di tutte le forze causali,[3] sostiene molteplici uova, presieduta e inspirata da Śiva. Śiva, il Signore, Maheśvara, l'autore delle cause, non compie le cinque operazioni [a lui proprie] se non appoggiato ad essa Eguale, la quale è il suo strumento. Per cause s'intendono qui Anāśrita,[4] [ecc.], che, rispetto alle [varie] operazioni [di creazione, ecc.], sono [soltanto] una causa indiretta. Le cinque cause sono anch'esse presiedute dal Signore per mezzo dell'Eguale. Anāśrita muove Anātha, questi Ananta, questi Vyomātmaka e questi Vyāpin. [Questo movimento si verifica] per mezzo delle loro rispettive potenze, che di esso sono lo strumento. L'oggetto della detta azione è *māyā*, cioè a dire la *kuṇḍalinī* inferiore, costituita [dalle coppie dei contrari], suono, *bindu*, ecc.[5] Tale nelle sue linee essenziali la nascita del mondo.[6]

[405*b*-406*a*] Tutto l'universo dalla terra fino a Sadāśiva è, com'è detto nella scrittura, sottomesso alla Natura (*prākṛta*),[7] dotato di nascita e dissoluzione.[8]

1. SvT, X, 1237-40*a*.
2. SvT, 1243*b*-55.
3. Secondo KR *ad* SvT, X, 1257 (vol. V, p. 543), si tratta delle divinità cui si è accennato nelle precedenti stt. 397*b*-99, ossia Ananta, ecc.
4. Leggo con il ms. G *anāśritas* per *anāśritaṃ*.
5. Traduzione incerta.
6. Le stt. 400-405*a* sono una parafrasi di SvT, X, 1256-64*a*.
7. La «Natura» è qui, secondo J, *samanā* stessa, la Natura nella sua forma sottile, la base, il fondamento della Natura. Sadāśiva è Anāśrita (J).
8. Questa stanza riproduce, con qualche variante, SvT, X, 1264*b*-65*a*.

[406*b*-407*a*] *Questo vario spiegarsi dei mondi, insegnatomi dai miei maestri, lo esporremo adesso in sunto, affinché possa rapidamente imprimersi nella mente.*

RIASSUNTO DEI MONDI («PURASAṂGRAHA»)

[407*b*-408*a*] *Dentro l'uovo della terra ci sono Ananta, Kālāgni, Kūṣmāṇḍa, Hāṭaka, [Śiva], Brahmā, Viṣṇu, [Rudra] e, fuori, i cento Rudra, signoreggiati da Vīrabhadra. Esso consiste nella forza della Cessazione e contiene centootto mondi.*[1]

[408*b*-11*a*] *In ognuno dei sette princìpi acqua, fuoco, vento, etere, senso dell'io, mente e Natura c'è un gruppo di otto divinità. Perciò la forza chiamata Fondamento contiene cinquantasei mondi. Mentre secondo alcuni i mondi da purificare sono qui solo gli otto che signoreggiano sui loro rispettivi gruppi, secondo altri sono invece da purificare tutti e cinquantasei [a uno a uno]. Secondo Bhūtirāja e altri Maestri, fuori [dall'uovo di Brahmā] ci sono [soltanto] i cento Rudra [senza Vīrabhadra] e, dentro, otto [mondi], insieme con Śarva*[2] *[in essi compreso]. Tale, secondo costoro, la Cessazione.*

[411*b*-12] *Nell'acqua ci sono [gli undici] Rudra, Bhadrakālī, Vīrabhadra, la terra, l'oceano, Śrī, Sarasvatī, [il gruppo degli otto] segreti, e quindi in tutto otto categorie di mondi. Nel fuoco ci sono due categorie di mondi, costituite dal fuoco e dal [gruppo degli otto] segretissimi. Nel vento c'è la città propria del vento e con essa Gaya, ecc. Nell'etere ci sono parimenti due categorie, formate appunto dall'etere e dalle otto entità purificatrici.*

[413-14] *Nel senso dell'io ci sono il senso dell'io e il gruppo degli otto [Rudra], Chagalāṇḍa, ecc. Nella regione che va dall'etere al senso dell'io, ci sono gli otto mondi dei cinque elementi sottili, del Sole, della Luna e dei Veda, i dieci mondi dei cinque sensi d'azione e dei cinque sensi di conoscenza, un mondo attinente agli oggetti dei sensi*[3] *e, infine, il mondo del senso interno. Nel senso dell'io ci sono dunque ventidue mondi.*

[415-16] *Nella mente ci sono gli otto mondi delle stirpi divine, [i tre mondi dei] tre gruppi dei Signori dell'Ira, degli Ardori e degli Yoga, il mondo di Umā, quello di Śrīkaṇṭha, [il mondo] degli otto corpi, quello dei dodici Suśiva, quello di Vīrabhadra e [il mondo] degli otto Mahādeva. Nella*

1. Si veda SvT, IV, 102 e il relativo commento di J.
2. Signore del mondo della terra (*bhūrloka*) (J).
3. Si veda sopra, VIII, 223-24.

mente ci sono dunque diciassette mondi. Nel principio degli elementi costitutivi ci sono le tre serie [dei maestri. Dall'acqua fino al principio degli elementi] ci sono dunque cinquantasei mondi.

[417-18*a*] *Anche se nella Natura costituita dai tre elementi in equilibrio ci sono gli otto Signori dell'Ira, tuttavia questi sono stati purificati nella mente. Tale la ragione per cui essa non viene computata nella forza del Fondamento, la quale contiene ventiquattro princìpi, dall'acqua alla Natura.*

[418*b*-20] *Il gruppo dei contentamenti, costituito da Ambā, ecc., quello delle perfezioni, formato da Tārā e via dicendo, l'insieme dei poteri di rimpicciolirsi a volontà, ecc., i maestri, i discepoli dei maestri, i veggenti, [il gruppo degli otto canali], Iḍā, ecc., quello degli otto elementi che determinano il corpo sottile, il mondo delle [sedici] alterazioni, dall'odore [al senso interno], le otto qualità della mente, il senso dell'io, gli oggetti dei sensi,*[1] *le [dieci] qualità [del corpo grosso],*[2] *i tre mondi attinenti al gruppo dei ventisette legami avventizi, quali il desiderio, ecc., a quello dei legami connessi con Gaṇeśa e a quello di legami concernenti i Vidyeśvara. Nel principio anima ci sono dunque sedici mondi.*

[421-22] *Nella Necessità ci sono i dieci Śaṅkara, nel Tempo i dieci Śiva: e sono altri due mondi. Nell'Attaccamento ci sono il mondo [dei Vīreśa, ossia] Suhṛṣṭa, [ecc.], e il mondo dei maestri e discepoli. Nella Sapienza impura e nella Forza ci sono un mondo ciascuna. In* māyā *ci sono i tre mondi della cavità, il mondo della Dea della parola, il mondo dei mezzi di conoscenza. La forza della Sapienza, che abbraccia sette princìpi, cominciando dall'anima, contiene dunque ventisette mondi.*

[423-24*a*] *La schiera di Vāmā, ecc., Īśvara, [la cerchia della] forma, [la cerchia] sottile, quella pura, quella della Sapienza, quella della Potenza, quella igniscente, quella dei mezzi di conoscenza, quella purissima, quella di Śiva, quella della liberazione, quella fissa, quella della volontà, quella dei risvegliati, quella delle regole, quella dei Suśiva: tant'è la forza della Quiescenza, che comprende i tre princìpi Sapienza, Īśvara e Sadāśiva e abbraccia diciassette mondi.*

[424*b*-26] *[La cerchia del]* bindu, *quella della mezzaluna, quella dell'ostruente, il mondo del supremo Sadāśiva, il mondo di Indhikā, ecc., il mondo della Suṣumnā, il suono supremo, il foro di Brahmā, la potenza della* kuṇḍalinī *superiore insieme con Sūkṣmā, ecc., i cinque mondi di Vyāpin, Vyomarūpa, Ananta, Anātha e Anāśrita, quello supremo Anāśrita, quello dell'Eguale: tant'è la forza dell'Ultraquiescenza, dove ci sono due princìpi e sedici mondi.*

[426*b*-27] *[Questi possono essere calcolati anche] in modo diverso, vale a dire: la cerchia del* bindu, *il mondo del supremo Sadāśiva, i cinque mondi*

1. I cinque elementi sottili suono, ecc., i quali tuttavia dovrebbero essere compresi nelle sedici alterazioni.

2. Si veda sopra, VIII, 288-89*a*.

di Indhikā, ecc., il mondo della Suṣumnā, quello del foro di Brahmā, la kuṇḍalinī, *i cinque mondi di Vyāpin, ecc., l'Eguale.*

[428-34*a*] Diremo adesso di questa serie di mondi secondo il *Mataṅgatantra*.[1] Dentro l'uovo di Brahmā ci sono Kālāgni, centoquaranta inferni principali, Kūṣmāṇḍa con i sette *pātāla*, Rudra con i sette mondi; fuori, ci sono i cento Rudra. La terra contiene dunque in tutto duecentocinquantasette mondi. Delle cinque ogdoadi, quattro – cioè trentadue mondi – appartengono ai quattro elementi [acqua, ecc.]. Negli elementi sottili ci sono i cinque Viśvedeva, nel senso dell'io insieme con i sensi la quinta ogdoade, nella mente le otto stirpi divine, negli elementi costitutivi gli otto Yoga, nella Natura i Signori dell'Ira, nel Tempo e nella Necessità gli otto Rudra chiamati Patadruk, ecc., nell'Attaccamento Aṅguṣṭhamātra, ecc., nella Sapienza i dodici Rudra chiamati Ekaśiva, ecc., nella Forza i dieci Rudra Vāma, ecc. Nei tre nodi,[2] dalla Forza fino alla terra, ci sono dunque trecentosessantaquattro mondi. [I signori dei mondi sono di varie specie, nel senso che] taluni sono qui collegati a Śiva, altri ad Ananta e altri ancora a Śrīkaṇṭha.[3] Tanto il riassunto.

[434*b*-35] *Quando il discepolo desideri godere di somme fruizioni in un [dato principio], il maestro dovrà congiungerlo con esso.*[4] *Oppure la purificazione serve ad abbandonare tali [desideri di fruizioni]. I mondi secondari vanno considerati inclusi*[5] *[in quelli primari da noi esposti]. Tutto questo vario spiegarsi dei mondi è stato esposto e descritto da questo o quel Maestro*[6] *appunto per manifestare questo sentimento.*[7]

[436*a*] *Le varie altre descrizioni scritturali concernenti [lo spiegarsi dei mondi] possono benissimo essere studiate e dedotte personalmente dai maestri.*

[436*b*-37*a*] *Secondo il* Mālinīvijaya, *i mondi sono centodiciotto. Tale scrittura è per noi la principale. Esponiamo dunque questo nuovo gruppo di mondi da purificare, qui calcolati in modo abbreviato.*[8]

[437*b*-38*a*] *Kālāgni e Kūṣmāṇḍa, signore delle zone infere, Hāṭaka, [Śiva], signore della superficie terrestre, Brahmā, sovrano dei sette mondi: questi i cinque Rudra che abitano dentro [l'uovo di Brahmā].*

1. Le stanze seguenti 428*b*-34*a* sono un riassunto della cosmologia accettata dal MPĀ, *passim*, basato (così dice J) su di una *vṛtti* di questo stesso Āgama.

2. I tre nodi sono gli esseri viventi (*bhūta*), i vari aspetti della realtà (*bhāva*) e i princìpi (*tattva*) (J).

3. Secondo che siano stati iniziati da Śiva, ecc.

4. Parafrasi di *Svāyambhuvāgama*, XXXIX, 2. Si veda sotto, XV, 2*b*-4.

5. Si veda sotto, XI, 83*b*-85*a*; XII, 4-5.

6. *Tena* è glossato da J con *tena tena guruṇā*.

7. Leggo con il ms. G *āśayam* per *āgamam*.

8. Si veda MV, V, 33.

[438*b*-40*a*] *In basso Ananta; da oriente in poi, fino allo zenit, Kapālīśa, Agnirudra, Yama, Nairṛta, Bala, Śīghra, Nidhīśvara, Sarvavidyādhipa, Śambhu e, assieme ad essi, Vīrabhadra. Tanto l'uovo di Brahmā, la forza della Cessazione, contenente sedici mondi, di cui undici esterni e cinque interni.*

[440*b*-41*a*] *Lakulin, Bhārabhūti, Diṇḍin, Āṣāḍhin, Puṣkara, Naimiṣa, Prabhāsa, Amareśa: tale l'ogdoade interiore,*[1] *fornita di corteggio, che risiede nell'acqua.*

[441*b*-42*a*] *Bhairava, Kedāra, Mahākala, Madhyama, Āmrātikeśa, Jalpeśa, Śrīśaila, Harīndu: tale l'ogdoade arcana che risiede nel fuoco.*

[442*b*-43*a*] *Bhīmeśvara, Mahendra, Aṭṭahāsa, Vimaleśvara, Kanakhala, Nākhala, Kurukṣetra, Gaya: tale l'ogdoade segretissima risiedente nel vento.*

[443*b*-44*a*] *Sthāṇu, Svarṇākṣaka, Bhadra, Gokarṇaka, Mahālaya, Avimukteśa, Rudrakoṭi, Ambarāpada: tale l'ogdoade purificatrice che abita nell'etere, negli elementi sottili e nei sensi.*

[444*b*-45] *Sthūla, Sthūleśvara, Śaṅkukarṇa, Kālañjara, Maṇḍaleśvara, Mākoṭa, Duraṇḍa, Chagalāṇḍa: tale l'ogdoade che dimora nel senso dell'io. Secondo altri, nel senso dell'io sono compresi gli elementi sottili e i sensi.*

[446] *Nella mente ci sono le otto stirpi divine, nella Natura gli otto Yoga, cominciando da Akṛta: tanto la forza Fondamento, che va dall'acqua alla Natura e contiene sette ogdoadi di mondi.*

[447-48] *Nell'anima hanno dimora Vāma, Bhīma, Ugra, Bhaveśāna, Ekavīra, Pracaṇḍa, Mādhava, Aja, Ananta, Ekaśiva; nella Sapienza risiedono Krodheśa e Caṇḍa; nella Forza hanno stanza Saṃvarta e Jyotis, nella Necessità, Sūra e Pañcāntaka; nel Tempo, la triade Ekavīra, Śikhaṇḍīśa e Śrīkaṇṭha.*

[449-50*a*] *In* māyā *hanno stanza i cosiddetti Maṇḍaleśāna, ossia Mahātejas, Vāmadeva, Bhavodbhava, Ekapiṅgala, Īkṣaṇeśāna, Bhuvaneśa, Purahsara, Aṅguṣṭhamātra: tale la forza della Sapienza, che va dall'anima a* māyā, *e contiene ventotto mondi.*

[450*b*-51] *Nella Sapienza pura ci sono Hālāhalarudra, Krodha, Ambikā, Aghorā, Vāmadevī; in Īśvara dimorano gli otto Maheśvara [o Vidyeśvara]; in Sadāśiva ci sono le cinque potenze Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Śakti e Sakalā: tale la forza della Quiescenza, che contiene diciotto mondi.*

[452] *La forza dell'Ultraquiescenza non contiene mondi. E così abbiamo finito di descrivere [la prima] partizione del cammino dello spazio così com'è stato insegnato da Śiva.*

1. *Pratyātmakam* è un'*alia lectio* di MV, V, 17*a*, dove nel testo edito leggiamo *patyaṣṭakam*. Secondo J, essa è un semplice sinonimo di *guhyāṣṭakam*.

IX
IL CAMMINO DEI PRINCÌPI

Diremo adesso diffusamente della partizione in princìpi, di cui è giunto il momento [di parlare].

[1] *La forma comune che si estende e inerisce a tutti i mondi summenzionati con tutte le loro molteplici differenziazioni – [la forma] suprema, tutta densa di luce – è il dio Śiva, l'unico.*

[2] *Quando poi, dal piano di Śiva, per la sua libertà intrinseca, appare la differenziazione, la forma che si estende e inerisce a dati gruppi di mondi è chiamata, nella scrittura del Signore, col nome di principio.*

[3-4*a*] La regione che va da Kālāgni al mondo di Vīrabhadra[1] è, per esempio, essenziata dalla terra, a causa della presenza delle proprietà di sostenere (*dhṛti*), della durezza (*kāṭhinya*), della pesantezza (*gariman*), ecc. Il medesimo, *mutatis mutandis*, si ripete a proposito dei princìpi acqua, ecc., fino a Sadāśiva.

[4*b*-6] Per principio s'intende la forma comune[2] che si estende a un determinato gruppo di prodotti, a un insieme di qualità,[3] a una schiera di soggetti dotati di proprietà similari[4] – ed è così chiamata appunto perché si estende, pervade.[5] Tali per esempio la terra e la Natura, l'anima e Śiva. Tale termine non si applica perciò né ai cor-

1. Si veda sopra, VIII, 436*b*-40*a*.
2. Lett. la «generalità» (*sāmānya*).
3. Gli elementi costitutivi albedine, ecc., su cui si veda sopra, VIII, 253*b*-60*a* e p. 191, nota 5.
4. Nella st. 4*b* leggo *svasadṛggaṇe* (per *-guṇe*): cfr. sotto, IX, 54. Il passo del *Mataṅgatantra* cui Abhinavagupta si riferisce è, secondo J, I, 5, 3-4.
5. *Tattva*, «principio», è fatto qui derivare dal tema *tan-*, «estendere». Un'etimologia simile della parola *tattva* è in un verso della *Gurudevapaddhati* (p. 12): *tatatvāt santatatvāc ca tattvānīti tato viduḥ*, citato anche nella *Tātparyadīpikā ad Tattvaprakāśa*, 73.

pi né ai mondi.[1] Tutto ciò è stato detto da Parameśvara, sia nel *Mataṅgatantra*, sia in altre scritture.

I. LA RELAZIONE DI CAUSA ED EFFETTO («KĀRYAKĀRAṆABHĀVA»)

[7] Esponiamo adesso la relazione di causa ed effetto che intercorre fra questi princìpi, escogitata dalla volontà di Śiva, tale quale si può vedere nel *Siddhayogīśvarīmata*.[2]

[8-10] Il creatore di tutte le cose è in realtà il Signore, Śiva supremo. La facoltà di creare non può infatti logicamente appartenere se non a chi è libero.[3] La libertà, ora, è prerogativa esclusiva di Parameśvara, essenziato di sola e pura coscienza. Dire che una cosa è insieme libera e insenziente è una contraddizione. Una cosa insenziente, proprio per esistere ed essere quello che è, richiede un soggetto conoscente, da cui appunto perciò è dipendente. Di là da questa facoltà d'agire e creare propria del soggetto, non si percepisce in effetti alcuna causalità.

[11] La cognizione «essendoci questo, nasce questo» è essenziata da una relazione di dipendenza e null'altro. Ora, come può essa esistere in cose indipendenti le une dalle altre, concluse nel loro proprio sé?[4]

[12] Essa – tu forse dirai – è causata da ciò, che una cosa viene prima e un'altra viene dopo. Se questo prima e questo dopo – io rispondo – non eccedono tuttavia i limiti della propria loro natura, quanto ne resta è semplicemente due «questi» separati.

[13] Se poi per te la relazione di causa ed effetto si riduce semplicemente alla percezione del seme e del germoglio, perché mai non dovrebbe essa inverarsi anche rispetto alla percezione di un vaso e di un panno?

[14-20*a*] Ma – dirà qui forse alcuno – gli è che il seme si evolve in forma di germoglio, di foglie, ecc. Ma una cosa che possiede una certa natura – io rispondo – non ne può logicamente avere un'altra

1. Nel senso che i corpi e i mondi non costituiscono, separatamente considerati, un principio.

2. E quindi nel MV, che da esso dipende (si veda sotto, Appendice, MV, I, 8-13).

3. Abhinavagupta ha qui in mente Pāṇini, I, 4, 54: «Il soggetto agente è autonomo». Si veda Torella, 1987, pp. 160-62.

4. Secondo il punto di vista *śaiva*, diffusamente esposto nella *Sambandhasiddhi* di Utpaladeva, responsabile della relazione di causa ed effetto è la coscienza (*cit*) che soggiace tanto alla causa quanto all'effetto (si veda sotto, IX, 29) e non solo la concomitanza invariabile di due realtà, una precedente e una successiva.

diversa e opposta. Se d'altro lato tu dicessi che, per esempio, il seme è naturato proprio di quest'altra natura, io ti risponderei dicendo che allora né seme né germoglio riposerebbero più nella loro propria natura, in quanto in essi sarebbero rispettivamente presenti lo stato finale e quello iniziale, diversi entrambi da ciò che essi sono.[1] La conseguenza sarebbe dunque questa, che verrebbe a prodursi una realtà multiforme [che sarebbe seme e germoglio al tempo stesso]. E perché no? [tu forse dirai]. E io allora risponderei che in una cosa insenziente non possono coesistere due aspetti contrastanti l'un l'altro.[2] [Mi pare già di sentirti chiedere, a questo punto], quale contrasto possa mai sussistere qualora si ammetta che questi vari aspetti siano successivi. Ma – io ti rispondo – la successione e la non successione non sono una proprietà oggettiva che si aggiunge alla cosa, bensì soltanto una percezione [del soggetto percettore]. E perché – tu mi domandi – la percezione si manifesta così? Se io ti rispondessi dicendo che il soggetto percettore, benché essenziato di coscienza,[3] percepisce successivamente perché ha come sua natura propria una percezione [che si svolge] in successione, tu non mancheresti d'obiettarmi, a tua volta, donde viene in lui questa successione: e io ti risponderei che essa proviene dalla non percezione di un'altra cosa. Ma allora si identifica con la natura propria [del soggetto percettore]? Sì, ma non è una proprietà diversa che si aggiunga a esso.

[20*b*-22] Se quindi tu vieni a concludere che la successione non è qualcosa di diverso ed eccedente dalla natura propria [del soggetto percettore] e che essa appare in forza della sua libertà, per sua intima essenza – allora che più ci resta da dire? Ciò che viene chiamato col nome di soggetto agente è così Śiva soltanto, il quale è unico. La sua facoltà di agire, la sua soggettività consiste poi in questo suo manifestarsi nei vari aspetti del tutto, tra i quali c'è anche il rapporto di causa ed effetto.

[23-25] Senza dubbio un panno, come può manifestarsi insieme con un vaso, così può manifestarsi anche subito dopo; sennonché tale sua posteriorità è priva di necessità. Causa è perciò secondo noi quanto di necessità appare prima di un'altra cosa, essendovi in più un'identità di sostanza. La necessità è essenziata soltanto da tale manifestarsi: dove non va tuttavia dimenticato che l'apparire del germoglio dal seme può patire eccezione.

1. Leggo, seguendo J, *tadanyādyantasaṃbhavāt*. Lo stato finale e quello iniziale, rispetto al seme e al germoglio, sono evidentemente il germoglio e il seme.

2. Un vaso, ad esempio, può essere o rosso o non rosso, giammai può avere entrambe le qualità (J).

3. Nella st. 18*b* leggo *yasya* in luogo di *yo 'sya*.

[26-27] Un germoglio, tale e quale a quello nato dal seme, può infatti nascere anche dalla volontà di uno *yogin*, susseguente ad essa, ché rispetto a tale [germoglio – riconosciuto che sia identico a quello nato dal seme –] si manifesta, come prima, un rapporto necessario e invariabile [di precedenza e successione immediate]. Così pure, nel sogno, nulla vieta che possa apparire una relazione di causa ed effetto fra un vaso e un panno, regolata dal detto rapporto di necessità, che, finché si resta nel sogno, non può essere invalidato.

[28] La conclusione perciò è questa, che dove e in quale forma si manifesti un rapporto necessario e invariabile di precedenza e successione immediate, privo di una percezione invalidante, colà e in tal forma c'è un chiaro rapporto di causa ed effetto.

[29-31*a*] Rispetto poi a siffatto rapporto di necessità, responsabile della relazione di causa ed effetto, la causa è, in realtà, la coscienza (*cinmaya*), la quale tutto pervade, ond'è che circa la nascita d'un vaso si dice giustamente che la causa è costituita [in realtà] da una combinazione di fattori [consistente in questo caso nell'insieme di tutto quello che esiste]. Giova inoltre ammettere che i vari fattori di cui consiste la detta combinazione formino una realtà unica, ché, se le cause sono separate e diverse l'una dall'altra, diversi gli uni dagli altri sono di necessità anche i frutti. E ciò nel caso nostro è contraddetto [dalla stessa percezione].

[31*b*-32*a*] L'idea secondo cui causa di qualcosa è ciò che, essendoci o non essendoci, ne determina l'essere o il non essere, è frutto d'un ragionamento ottuso, che ci è decisamente sgradito.[1]

[32*b*-35*a*] A quel modo che il bastone, la corda, la ruota, le mani, ecc. fungono, combinati assieme, da cause [nei confronti del vaso], così noi pensiamo che da cause fungano anche cose lontane e future. Se [infatti] qui ci fosse il monte Meru o alcunché ancora di là da venire, il vaso di cui si fa qui questione certamente non nascerebbe, impedito da tali ostacoli. A quel modo [infatti] che la ruota funge da causa nell'ambito di uno spazio e di un tempo determinato, così pure fungono da causa il monte Meru, Kalkin,[2] ecc., stando ognuno nelle sue delimitazioni [spaziali e temporali].

[35*b*-36*a*] Quanto poi a tutti questi congiungimenti e disgiungimenti di cause così determinati, l'agente è uno solo, cioè Śiva, il quale è libero.

[36*b*-37*a*] La coscienza del vasaio, che presiede al congiungimento della ruota, del bastone e degli altri fattori, non è in realtà altro che Śiva. Che differenza c'è infatti fra essa e la coscienza?

1. Si veda sopra, IX, 11
2. L'incarnazione futura di Viṣṇu.

[37*b*-38*a*] Se la coscienza del vasaio, per l'apparizione in essa di limitazioni, fosse qualcosa di diverso [dalla coscienza vera e propria], essa si troverebbe allora sullo stesso piano degli altri fattori quali il bastone, la ruota, ecc.

[38*b*-40*a*] Nei riguardi perciò della creazione dei vari prodotti, a uno a uno, l'autore è Śiva [soltanto], il cui corpo è costituito da tutte le cose. La stessa presunzione dell'anima minimale di essere essa l'autrice è una creazione del Signore. Stante perciò che l'essenza del rapporto di causa ed effetto non è altro se non il manifestarsi così [del Signore], nulla osta a che esso non possa manifestarsi in più modi, nella vita ordinaria e nella scrittura.

[40*b*-42*a*] Così, secondo il *Rauravāgama*, l'Immanifesto[1] e la Forza provengono da *māyā*, mentre, secondo il *Mālinīvijaya*, l'Immanifesto proviene dalla Forza.[2] Le spiegazioni che danno taluni di questo passaggio, dicendo che l'Immanifesto proviene sì da *māyā*, ma da *māyā* divenuta Forza, sono perciò, alla luce dei princìpi da noi enunciati, assolutamente inutili e gratuite.

[42*b*-44*a*] Anche nella vita ordinaria, uno scorpione può nascere da sterco di vacca, da una crisalide, da un immaginare, da un sogno, dalla memoria, dalla volontà d'uno *yogin*, dal potere di sostanze [quali gemme o erbe] o di *mantra*. Se tu poi mi vieni a dire che tali scorpioni sono diversi l'uno dall'altro a causa di determinate particolarità proprie a ognuno di essi, io ti rispondo che tali particolarità vi sono sempre [anche rispetto agli scorpioni nati da crisalidi di scorpioni]. L'essenziale è che ad essi si estenda l'idea unica e generica di scorpioni.

[44*b*-45*a*] Le varie opinioni che si riscontrano nelle scritture circa la natura [di un principio] o la successione [di altri] non sono perciò contrastanti con la logica – determinate, come sono, da questo vario fenomenizzarsi della coscienza.

[45*b*-48*a*] Secondo lo *Jñānottaratantra*, per esempio, si hanno successivamente i princìpi Anima, Attaccamento, Sapienza, Forza, Tempo e *māyā*, senza la Necessità; secondo lo *Svāyambhuvāgama*, la Necessità si trova sopra il Tempo; in base al *Kiraṇāgama*,[3] si hanno successivamente i princìpi Anima, Attaccamento, Sapienza, il nucleo di Tempo e Necessità, la Forza e *māyā*; stando a quanto è detto nel *Mataṅgatantra*,[4] si ha successivamente l'Anima insieme con la

1. Cioè la Natura.

2. *Rauravāgama*, I, 2, 14-15, si veda sotto, IX, 217-20*a*. Su *māyā* e l'Immanifesto o Natura (*prakṛti*), si veda sopra, VIII, 272-75, 298*b*-337*a*, e sotto, IX, 149*b* sgg.

3. *Kiraṇatantra*, I, 8, 125*b*-33*a*.

4. Cfr. MPĀ, I, 9, 2 sgg.; 9, 15; 10, 1 sgg.; 11, 2 sgg.; 12, 1 sgg.; 13, 1 sgg.; 14, 1 sgg.

Necessità, il Tempo e, assieme a questo, l'Attaccamento, la Sapienza e la Forza.

[48*b*-49*a*] Stabilita così la vera natura del rapporto di causa ed effetto, passiamo adesso a esporre le varie cause, così come sono disposte e descritte nel *Mālinīvijaya*.

II. LO SVOLGERSI SUCCESSIVO DEI PRINCÌPI («TATTVAKRAMANIRŪPAṆA»)

[49*b*-50*a*] Śiva, il quale è essenziato da un libero conoscere ed è ricolmo di cinque potenze, manifestando, in forza della sua libertà, [il dominio della] differenziazione, comincia col differenziarsi in cinque [princìpi].

[50*b*-53*a*] Le cinque potenze di intelligenza, beatitudine, volontà, conoscenza e azione, prendendo consistenza ed evidenza, si manifestano infatti in forma dei cinque princìpi Śiva, Śakti, Sadāśiva, Īśvara e Sapienza pura. Ciascuno di questi princìpi è, naturalmente, ricolmo anche di tutte le altre potenze. Queste varie differenziazioni sono determinate semplicemente dal prevalere di questa o quella potenza. Il Signore, in effetto, perfettamente pieno [e traboccante] della sua intrinseca libertà, si manifesta, proprio perché privo d'ogni limitazione, in forme molteplici, innumerevoli.

[53*b*-55*a*] Le cinque categorie di soggetti conoscenti puri sono i «divini» (*śāmbhava*), i «nati dalla potenza» (*śaktija*), i «Grandi Signori dei Mantra» (*mantramaheśvara*), i «Signori dei Mantra» (*mantreśvara*) e i Mantra. I cinque princìpi anzidetti non sono altro che le forme [generali] che si estendono e ineriscono a queste cinque categorie di entità, né più né meno di quanto accada per la terra, che si estende e inerisce a Kālāgni e agli altri mondi.

[55*b*-59] Quanto perciò obiettano altri, che, tratti in inganno dalla somiglianza dei nomi,[1] senza inchinarsi ai Maestri, hanno attinto la loro conoscenza dai libri, domandandoci perché mai Brahmā, il Signore della forza della Cessazione,[2] non sia considerato come un principio a sé stante, mentre tali sono considerati Sadāśiva, ecc., e donde mai provenga questa mancanza di chiarezza (*ardhajaratīya*) nei riguardi delle sei forze causali, ossia Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Sadāśiva e Anāśrita[3] – tutto ciò, rispondo, è demolito sin dalla radice. Le forze causali non sono infatti computate [fra i princìpi]. A

1. Sadāśiva, oltre che una forza causale, è anche un principio.
2. Sulle «forze» (*kalā*), si veda sotto, XI, *passim*.
3. Sulle forze causali, si veda sopra, VI, 185*b*-92*a*.

quel modo infatti che un re, sovrano della terra e signore delle genti, non costituisce un principio o realtà a sé [diversa dalla terra e dalle genti], così pure i signori delle varie forze [e princìpi non sono né possono essere princìpi a sé stanti].

[60-61] Questi cinque princìpi sono tecnicamente chiamati col nome di «cammino puro». La volontà di Śiva, differenziatasi, è, nei loro confronti, direttamente creatrice. Il cammino impuro è invece qui emesso da Aghoreśa [chiamato anche Ananta] allo scopo di distribuire fruizioni alle varie anime minimali, la cui smania di fruizioni (*lolikā*) è stata perturbata dalla volontà di Īśvara.[1]

[62-63] Questa agitazione smaniosa, propria delle anime minimali, consiste in un desiderio inoggettivato privo di limitazioni particolari, nella presunzione della propria imperfezione, nella nescienza, nella maculazione. Questa, da parte sua, consiste semplicemente in una disposizione spirituale favorevole alla ricezione delle limitazioni future, sicché non costituisce un principio a sé stante, come invece l'Attaccamento.

[64] Il principio Attaccamento, proprio dell'anima, non è altro se non questa agitazione smaniosa limitata da un'oggettività generica, priva di limitazioni. L'attaccamento in quanto proprietà della mente muta invece col mutare degli oggetti.

[65-66*a*] Quanto si manifesta in tutte queste forme non è altro che la presunzione della propria imperfezione. Come la volontà di Śiva, il quale è libero, assunto l'aspetto di vaso diventa un vaso, così la volontà di occultare se stesso diventa la maculazione, la quale è una cosa reale (*vastu*).

[66*b*-67] A quel modo che la terra, ecc., sebbene inseparata [dalla coscienza], viene tuttavia immaginata [come una cosa a sé stante], così pure accade della maculazione. Nelle scritture essa è tenuta per una realtà separata, a sé stante, in questo senso, e non nel senso di una cosa separata, indipendente, come un carro, ecc.[2]

[68-70*a*] Qualora poi essa costituisse un'impurità solo con la propria presenza, perché mai non dovrebbe estendersi anche a Śiva e alle anime minimali liberate?[3] La teoria secondo cui la maculazione possiede una potenza paralizzatrice (*roddhrī*), la quale concerne le anime non liberate,[4] è un'affermazione priva d'ogni fondamento logico, un puro atto di fede. Tale potenza paralizzatrice della maculazione, che, [secondo voi], è una cosa insenziente, non può certa-

1. Si veda sotto, IX, 143 e 225.

2. La seguente confutazione delle teorie formulate dallo śivaismo dualistico a proposito della maculazione (stt. 68-83*a*) è diffusamente ripresa nel cap. XIII, 41*b*-128.

3. Si veda sotto, XIII, 61*b*.

4. Si veda sotto, XIII, 50 sgg.

mente entrare in azione da se stessa; e, ammesso che entri in azione da sé, si estenderebbe allora a tutte le cose, compreso Īśvara [che non risulterebbe più puro e immune da macchia].

[70*b*-71*a*] Ma – tu forse dirai – tale potenza paralizzatrice della maculazione è il Signore stesso che l'aggiudica. E io rispondo: a quale tipo di anima minimale?[1] E a questa domanda non c'è risposta che tenga.

[71*b*-75*a*] La maculazione [voi dite anche] è un velame. Ma il velame [io rispondo] non altera la natura del velato, bensì impedisce al percettore di percepirlo, così come un panno che veli un vaso. Visto dunque che Śiva non potrebbe più vedere la natura di queste anime minimali, così velate, la maculazione ricadrebbe su di lui.[2] La maculazione, così costituita dall'assenza di conoscenza e d'azione sia nel Signore – di cui sono l'essenza – sia nelle anime minimali, comporta quindi una distruzione della loro natura propria. Secondo voi, [come del resto anche per noi], le qualità non sono infatti separate dal soggetto e con lui congiunte mediante l'inerenza, come vogliono i seguaci di Kaṇāda.[3]

[75*b*-77*a*] Non basta. [La maculazione], corporea o incorporea che sia, non può assolutamente velare la conoscenza, [la quale è cosa incorporea] – il paragone dei raggi oculari che possono essere velati da un velo, ecc. non fa affatto al nostro caso –,[4] bensì, corporea [o incorporea che sia], essa sarebbe piuttosto percepita dalla conoscenza, la quale è onnipervadente,[5] sì che tutti sarebbero egualmente onniscienti.

[77*b*-78*a*] Quanti poi dicono che la tenebra, la quale è incorpo-

1. Si veda sotto, XIII, 56*b*, 66.

2. Nel caso di un panno che veli un vaso, la natura del vaso rimane inalterata. Analogamente, nel caso di anime che siano velate dalla maculazione, la loro natura rimane di necessità inalterata, e quanto vien meno è invece la conoscenza del soggetto, il quale non è più in grado di vederla. Stando così le cose, la maculazione ricadrebbe sul soggetto, cioè su Śiva, in quanto il suo conoscere nei confronti delle anime risulterebbe velato, impedito. La conseguenza di questa teoria del velame sarebbe quindi un annichilimento dell'essenza stessa di Śiva e con lui delle anime, visto che essi risulterebbero colpiti dal velame nella loro propria essenza, cioè la facoltà di conoscere e di agire. Nella st. 73*a* leggo *na yat* in luogo di *ca tat* (si veda MVV, II, 165). Anche *na tat* potrebbe andare.

3. Si veda sotto, XIII, 63; e anche sopra, I, 158. Il senso è il seguente: se si ammettesse, come vogliono i seguaci del Vaiśeṣika, che le qualità sono separate dal loro soggetto, si potrebbe allora immaginare che la maculazione colpisca, del soggetto, solo le qualità della conoscenza e dell'azione, separate e congiunte ad esso solo per inerenza, senza di fatto modificarlo o alterarlo. Questa tesi non è tuttavia ammessa né da Abhinavagupta né dai seguaci del Siddhānta, suoi opponenti.

4. In quanto la conoscenza è incorporea, mentre i raggi oculari sono corporei (J).

5. Si veda sotto, XIII, 65.

rea, vela la luce, siffatto velare [rispondiamo] è in realtà un'opposizione fra gli atomi ignei, corporei, e gli [atomi] opposti. Tale velare non concerne una cosa incorporea.

[78*b*-81*a*] La maculazione, la quale non è libera,[1] non è inoltre in grado di velare il sé, il quale è cosciente, né l'esempio del velo provocato da una bevanda alcolica si confà al nostro caso.[2] Voi dite infatti che una cosa insenziente non può di per se stessa essere agente e che tali potenze incitatrici appartengono solo al Signore, il quale è libero.[3] La bevanda alcolica, perciò, genera una [certa] ebbrezza, che ha come frutti dolore, piacere o offuscamento, solo se incitata dalle potenze del Signore che hanno cognizione del grado di maturazione del *karman*.

[81*b*-83*a*] Né può dirsi poi che la maculazione veli le anime incitata dal Signore, poiché, se l'anima è senza macchia, tale incitamento non è affatto appropriato.[4] E se, infine, senza macchia sono ambedue, le anime e il Signore, perché mai non sarebbero piuttosto le anime a incitarla verso il Signore? Ché i più prevalgono sull'uno.

[83*b*-84*a*] Il vario dispiegarsi della maculazione non è perciò altro che la libertà insita nella natura propria [del Signore]. Tutto ciò è stato già da me diffusamente spiegato altrove e quindi tanto basti.[5]

[84*b*-86] La maculazione viene chiamata nelle varie scritture con più nomi, ordinati alla significazione della sua natura. Tali, ad esempio, desiderio, ignoranza, nescienza, smania, assenza di visione (*aprathā*), difetto dell'esistenza fenomenica (*bhavadoṣa*), barca delle anime minimali (*aṇuplava*), depressione (*glāni*),[6] disseccamento, stato di offuscamento, condizione dell'io e del mio, pena, potenza di *māyā*, velame, seme dei difetti, stato di animale, causa del germoglio della trasmigrazione.[7]

[87-88*a*] *Il nome di «difetto dell'esistenza» si deve a questo, che, se essa [maculazione] c'è, nasce l'esistenza, la quale, essendo naturata di differenziazione, è difettosa. Il nome di «barca» si deve a questo, che, se essa c'è, la corrente del dolore porta le anime come su d'una tavola* (mañca). *Gli altri*

1. Cioè non cosciente.

2. Una bevanda alcolica non offusca il sé, ma i soffi vitali, ecc., presieduti dal sé.

3. Si veda sopra, p. 211, nota 3.

4. Poiché esso coinvolgerebbe anche le anime liberate.

5. Si veda sopra, I, 23, e soprattutto sotto, XIII, 41*b* sgg.

6. Spossatezza, svogliatezza, mancanza di forza, astenia, accidia, ecc. Si veda sotto, XII, 20*b* e nota. La resa del termine *glāni* con «depressione» mi sembra più corretta della traduzione troppo generica di «malattia» da me adottata nella SpK, III, 8 (in Gnoli, 1962) e nel PTV (Gnoli, 1985, pp. 63-64).

7. MV, I, 23*b*.

vocaboli sono di facile intendimento e il significato appropriato può essere ricavato da essi senza difficoltà.

[88*b*-90*a*] Quanto all'ultimo di questi, notiamo che con l'espressione «germoglio della trasmigrazione» si designa qui il ***karman***, il quale è causa della trasmigrazione. Le quattordici specie delle creature[1] nascono infatti tutte quante dal ***karman***. Tale la ragione per cui nel Sāṃkhya, nello Yoga, nel Pāñcarātra e altrove s'insegna concordemente che bisogna superare il ***karman***, attraverso l'abbandono dell'io e del mio.

[90*b*-93*a*] Colui che ha superato il ***karman***, ma non la maculazione principale, vale a dire la nescienza, grazie all'assenza d'ogni causa di varietà non trasmigra né sopra né sotto. Costui, per la sua limitatezza, è in contatto con la sola (***kevalam***) [conoscenza], non ha raggiunto uno stato d'identità con Śiva, e si dice pertanto che è una di quelle entità che sono in possesso della conoscenza soltanto (*vijñānakevalin*), naturate di pura coscienza. Per volere di Śiva, in progresso di tempo tali entità possono prendere coscienza della loro identità con Lui e, passando attraverso i gradi di Mantra, Signori dei Mantra e Grandi Signori dei Mantra, identificarsi con Lui.[2]

[93*b*-95*a*] Ma – dirà qui alcuno – se, come tu dici, la causa dell'impurità karmica è la maculazione, com'è che essa nello stadio dei «disorganati per conoscenza» non genera i suoi propri effetti, cioè le varie forme del ***karman***? Tale obiezione – io rispondo – non ha ragione di essere. Tale maculazione nei «disorganati per conoscenza» è infatti prossima ad annichilirsi, e non ha quindi forza generativa. [Di lì a poco, poi], liberamente, [senza intervento di altre cause], si manifesta in corso di annichilimento.

[95*b*-97*a*] I «disorganati per conoscenza», i Mantra, i Signori dei Mantra, i Grandi Signori dei Mantra, ecc. appartengono a questi tre stati principali caratterizzati dalla [maculazione] prossima ad annichilirsi, in corso di annichilimento e annichilita, e a quelli intermedi in essi impliciti. Tale la ragione per cui, come sarà detto più avanti,[3] nel sonno profondo e nel quarto stato vi sono numerosi stati intermedi.

[97*b*-99*a*] Una volta perciò che le sue potenze siano state divorate da quest'incipiente annichilimento, come può di grazia la maculazione generare l'impurità karmica? Del resto, lo stesso ***karman*** non deriva dalla maculazione, poiché il ***karman*** è naturato d'azione, e questa ha come sua causa la libertà, che consiste nella facoltà di agire e creare, e non la maculazione.

1. Si veda sopra, VIII, 119-20.
2. Si veda sotto, XIII, 275*b*-76*a*.
3. Si veda sotto, X, 227*b* sgg.

[99*b*-101*a*] Non è dunque l'azione (*karman*) in se stessa, bensì il suo [speciale e] ben noto aspetto dispensatore dei vari frutti a non poter fare a meno di una contrazione interiore: la quale contrazione è poi la maculazione. I vari frutti, differenziati, sono infatti considerati come fruibile e il proprio sé come fruitore. Da ciò deriva il vario dispiegarsi delle cose.

[101*b*-102*a*] La maculazione è quindi causa del *karman* nel senso che lo aiuta a generare i suoi propri prodotti, [stimolandone e] manifestandone l'intrinseco potere.

[102*b*-104*a*] Ma – dirà qui alcuno –, visto che il *karman* e la maculazione sono ambedue presenti, come si può ancora parlare di «disorganati per conoscenza»? Anch'essi, infatti, sono vittima di tale contrazione. Quanto tu dici – io rispondo – non è esatto, poiché, nonostante la contrazione non sia in essi ancora annichilita, essi pensano intensamente di non essere soggetti agenti [di checchessia] e così pensando abbandonano le impressioni karmiche.

[104*b*-105*a*] L'impressione (*saṃskāra*) che determina i frutti non è qui quella che è causa di memoria, bensì l'idea inveterata: «Questa azione (*karman*) fruttificherà».

[105*b*-106*a*] Nonostante lo stato di contrazione non sia annichilito, le azioni di un ubriaco o di un incosciente o quelle seguite da un'opportuna riparazione non danno frutto – perché uno non pensa: «Io sono l'attore di esse».[1]

[106*b*-107*a*] L'azione di chi ha l'intenzione: «Io voglio che la penitenza (*tapas*) da me fatta vada a vantaggio del tale», per lui evidentemente non fruttifica, grazie appunto alla detta intenzione (*abhisaṃdhi*).

[107*b*-108*a*] Chi in cuor suo tiene la detta intenzione – la quale è poi un'impressione karmica – colorata dal frutto [futuro], fa sì [che il soggetto cui pensa] goda del frutto corrispondente.

[108*b*-109*a*] Chi poi è riuscito ad abbandonare con convinzione ogni impressione di frutto, raggiunge un frutto speciale, prodotto appunto da tale abbandono dei frutti.

[109*b*-10*a*] In base a quanto abbiamo detto, «disorganato per conoscenza» è chi, sebbene ancora contratto, ha tuttavia abbandonato il continuum karmico nella sua interezza, non collegandolo più con l'io.

[110*b*-14] Ma – dirà qui alcuno –, stando così le cose, uno potrebbe, con l'intenzione, trasferire ad altri una qualche propria malefatta. Ah, che così dicendo mostri di non avere inteso il vero senso delle mie parole. Tale trasferimento d'una mala azione a un altro può

1. Nel caso della riparazione uno pensa: «Non vorrei aver fatto così» (J).

esservi solo se l'intenzione dell'altro concorda con quella dell'attore. La propria intenzione trova sostegno e conforto nell'intenzione altrui, e, in mancanza di quella, non è in grado di fruttificare nell'altro. Il frutto è, in questi, respinto dalla ferma idea di non volersi assumere tale cattiva azione. Questa, da parte sua, nell'assenza vuoi nell'attore vuoi nell'altro d'ogni intenzione, non dà frutto in alcuno dei due, isterilita da una causa di annichilimento.[1]

[115-16] Tutti quanti, a questo mondo, sono dotati genericamente dell'intenzione, non necessariamente specificata, di procacciarsi piacere o una causa di piacere, e quindi nulla osta a che essi possano fruire dei frutti delle azioni virtuose (*dharma*) [commesse da altri]. Nessuno invece si augura dolore o una causa di dolore. Tale intenzione, generica o meno, è completamente assente e quindi non si ha trasferimento di azioni non virtuose.

[117-18] Ma torniamo al nostro assunto. Nei «disorganati per conoscenza», di cui è stata testé esposta la natura, le varie impressioni karmiche sono senza eccezione completamente annichilite, non essendo più in collegamento con l'io. I «disorganati per conoscenza», perciò, sono esenti dalla maculazione karmica, né la maculazione [minimale] svolge più la funzione di causa concomitante [alla sua nascita], per cui, [isterilita], essa raggiunge [lo stadio in cui è] annichilentesi.

[119] Colui poi in cui la maculazione [minimale] è completamente dissolta ed è tutto penetrato dall'Io, non è più dipendente dal *karman*, tutto preso da un'interiore compenetrazione con Śiva.

[120-21*a*] Ché nel *Mālinīvijaya* è stato così detto da Parameśvara stesso: «La maculazione, secondo le scritture, è la nescienza, causa del germoglio della trasmigrazione. Il *karman*, da parte sua, è costituito da pietà ed empietà (*dharmādharma*), caratterizzato[2] da piacere, dolore, ecc. (*sukhaduḥkhādilakṣaṇa*)».[3]

[121*b*-24*a*] [Quest'ultima espressione è usata in due significati: a) nel senso che] il *karman*, in qualità di causa, caratterizza [ossia stabilisce] il piacere, il dolore, ecc., che sono i suoi propri prodotti. (Una causa infatti non può in verun luogo sussistere senza i suoi propri prodotti: la causalità è una semplice disposizione e questa una promessa di frutti futuri. Da tale punto di vista una cosa è, indirettamente, già causa prima di avere originato i suoi propri prodotti). b) [Il secondo significato è che] i sentimenti di piacere e dolore, ecc., i quali, nonostante la loro causa visibile sia la medesima, so-

1. La mancanza dell'intenzione propria o altrui (J).
2. Il termine *lakṣaṇa* sarà, come vedremo, spiegato diversamente da Abhinavagupta.
3. MV, I, 23*b*-24*a*.

no tuttavia vari, permettono di caratterizzare [ossia inferire] un'altra causa [invisibile], cioè il *karman*. [Perché proprio il *karman*? Ma] perché così qui si vede.

[124*b*-26*a*] A quel modo che nel proprio corpo si vede che levigatezza, ruvidezza, ecc. sono generati da nostre [speciali] azioni, così è lecito pensare che la causa [del piacere, del dolore, ecc.] sia il *karman*, [il quale tuttavia è stato] fatto in un altro corpo. Anche in questo mondo (*ihāpi*), del resto, l'azione e il frutto sono fatti e goduti in corpi diversi. La terra, infatti, si coltiva in primavera e dei suoi frutti si gode in autunno, quando il corpo di chi l'ha coltivata non è già più quello di prima.[1]

[126*b*-27*a*] Tuttavia la continuità del soggetto pensante (*anusaṃdhātṛ*), il quale resta il medesimo, fa sì che lo stesso individuo che ha in precedenza compiuto l'azione goda dei suoi frutti.

[127*b*-31*a*] Un re che, ebbro, ordini di buon mattino al cuoco di far da mangiare, gode poi dei frutti di questo suo comando, senza una presa di coscienza [del nesso tra i due fatti] (*anusaṃdhāna*). Non altrimenti, chi abbia accumulato *karman* in altre nascite, gode anch'egli dei suoi frutti, senza una presa di coscienza delle sue azioni anteriori. La causa di ciò è l'incrollabile convinzione (*akampatā*) precedente.[2] Tale la ragione per cui il *karman* compiuto può essere cancellato dall'azione rituale, dall'ascesi o dalla conoscenza, essendo alieno dal maturare i suoi frutti.[3] Il *karman* in via di fruttificazione (*ārabdhakārya*) in questo stesso corpo non può invece essere eliminato. Una cosa che ha raggiunto il suo ultimo stadio di sviluppo non può essere infatti soppressa.[4]

[131*b*-32*a*] L'altro *karman*,[5] presente o passato, concernente questo stesso corpo, può invece essere reso sterile dall'iniziazione compiuta per mezzo della conoscenza (*jñānadīkṣā*), ecc.[6]

[132*b*-34*a*] Quanto determina i frutti è infatti la fermezza delle impressioni; e quanto più questa fermezza vien meno, tanto più il *karman* tende ad annichilirsi. L'azione buona o cattiva che uno abbia per avventura commesso in stato di offuscamento [della coscienza] viene perciò senza eccezione bruciata nel preciso istante in cui questi riceve la conoscenza.

1. Il corpo cambia di istante in istante (J).

2. «La fermezza delle impressioni derivanti dalla salda intenzione: "Io farò così"» (J).

3. Il *karman* compiuto può essere cancellato se è alieno dal portare a maturazione i suoi frutti. Questa sua particolare condizione si deve alla mancanza della convinzione accennata nella stanza precedente.

4. Si veda anche sotto, XIII, 237.

5. Il *karman* non ancora operante (*anārabdhakārya*) (J).

6. Sulla *jñānadīkṣā*, si veda sotto, XVI, 249; 304*b*-306*a*.

[134*b*-35*a*] «Colui che nulla lascia e nulla assume,» è scritto nello *Śrīparatantra*[1] «che tutto vede, ardimentoso, brucia in un istante ogni azione compiuta, buona o cattiva, risiedente nel corpo».

[135*b*-37] Con l'espressione «risiedente nel corpo» si designa qui la coscienza, che in forza della sua libertà ha voluto immedesimarsi col corpo. Il *karman* che quivi risiede viene bruciato in virtù di un abbandono delle impressioni responsabili dell'identificazione dell'io col corpo: il quale abbandono è dovuto a sua volta a un dilatarsi nel tutto e [alla conseguente identificazione dell'io con la coscienza]. Nei riguardi della coscienza, non misurata dal tempo, onnipervadente e indifferenziata, le impressioni [responsabili dell'identificazione dell'io col corpo] si verificano solo se c'è lo stato di contrazione, il quale consiste appunto nella [detta] condizione di identificazione col corpo.

[138-39] Tale dunque la maculazione karmica, associati alla quale sono i «disorganati per dissoluzione», immersi nel profondo del nascondiglio,[2] addormentati in guisa di serpenti. Risvegliatesi poi le loro impressioni karmiche, eccoli godere dei frutti appropriati, trasmigrando ripetutamente in questo mondo, che va da Brahmā fino alle creature prive di moto.

[140-41] Quanti fra essi hanno cominciato sì a esercitarsi spiritualmente per abbandonare le dette impressioni karmiche, ma sono stati sorpresi da una grande dissoluzione prima di avere mandato a perfezione tale esercizio, raggiungono lo stato di Mantra, nel quale ci sono vari stadi, determinati dal *karman* [favorevole], vario anch'esso, dovuto al benigno influsso del detto esercizio spirituale[3] interiore.

[142] Di questa maculazione karmica, che pervade il cammino māyico, la causa principale è, com'è stato detto, la maculazione «minimale», ossia la nescienza.

[143-44*a*] La perturbazione di questa maculazione chiamata, [come si è visto, anche] «smania»,[4] consiste chiaramente nella sua tensione, disposizione, propensione a divenire elemento cooperante [della maculazione karmica]: la quale tensione, ecc. è dovuta poi alla volontà del Signore,[5] ché una cosa insenziente non è capace di checchessia, se non è potenziata dalla coscienza.

1. Probabilmente si designa qui con questo nome il MV (XVIII, 21), dove ricorre parte di questa citazione (da «brucia», ecc. sino alla fine).

2. Nell'interno di *māyā* (J).

3. Sull'esercizio spirituale o pratica spirituale (*bhāvanā*), si veda sopra, IV, 14 e nota. Su questo termine, si veda anche Singh, 1989, p. 37.

4. Si veda sopra, IX, 84*b*-86.

5. Si veda MV, I, 24*b*, e sopra, IX, 61.

[144*b*-46] Le cosiddette anime minimali non sono altro che il Signore, il quale, naturato di luce, si manifesta in forma cosciente e non cosciente insieme, quanto a dire come anima limitata, «conoscitore del campo»,[1] vincolato. In quanto cosciente, l'anima minimale, com'è detto nella scrittura, è onnipervadente, priva di qualità e di azione, ansiosa di procacciarsi mezzi di fruizione, permanente, incorporea; e, in quanto priva di coscienza, è nesciente, differenziata sia dal fruibile sia dagli altri soggetti fruitori.[2]

[147-49*a*] A un certo punto, dunque, in queste anime la detta maculazione si risveglia per opera della volontà del Signore, ché, com'è stato detto nel *Mālinīvijaya*, «in lui, per opera della volontà del Signore, nasce un desiderio di fruizione, ond'è che per sovvenire a lui, così desideroso, il primo Grande Signore dei Mantra,[3] dopo aver perturbato *māyā*, crea la trasmigrazione nei suoi vari aspetti».[4]

[149*b*-52] Questa cosiddetta *māyā* è la stessa potenza del Dio, da lui inseparata, la sua stessa libertà, [la quale si esprime nell']apparire della differenziazione che, infatti, è creata da essa. Il primo manifestarsi della differenziazione, non ancora scisso, contenente dentro di sé tutte le infinite distinzioni future, è la notte[5] nella sua forma suprema. Questa notte è insenziente, perché è naturata di differenziazione e perché insenzienti sono i suoi prodotti; è onnipervadente, perché è causa di tutte le cose; sottile, perché essa [non è direttamente vista bensì] immaginata[6] a partire dai suoi prodotti soltanto; eterna, perché è inseparata dalla potenza di Śiva; e infine unica, causa-radice del tutto.[7]

[153-54*a*] Tutto ciò che è incosciente e composto è un prodotto, né più né meno d'un vaso.[8] Ora, tale è la Natura (*pradhāna*), la qua-

1. Sullo *kṣetrajña*, o «conoscitore del campo», si veda BhG, XIII, 1 sgg.

2. Parafrasi di una stanza del KĀ (I, 1, 15), citata da J e parzialmente nella BV, vol. III, p. 274. La stanza è la seguente: «L'anima vincolata è permanente, incorporea, nesciente, priva di elementi costitutivi, inattiva, impotente, onnipervadente, giacente nel seno di *māyā*, ansiosa di procacciarsi mezzi di fruizione» (MV, XVIII, 21*a*). La prima parte può essere stata omessa nel testo a stampa e nella tradizione manoscritta su cui esso è basato.

3. Il primo *mantramaheśvara* è Aghoreśa, alias Ananta (si veda J *ad* TĀ, IX, 61, vol. VI, p. 55).

4. Parafrasi di MV, I, 24*b*-25.

5. La notte è *māyā*, di cui vi sono, come abbiamo veduto (VIII, 298*b*-337*a*), tre aspetti, poiché si presenta come potenza, come principio e come nodo.

6. Inferita, ecc.

7. La *māyā* è definita in termini simili a questi nel *Tattvaprakāśa* (st. 38) e nella *Bhogakārikā* (stt. 119*b*-21*a*).

8. *Māyā*, invece, non è composta (molteplice, ecc.) bensì unica, non è un prodotto, bensì la causa del tutto. La denominazione di causa-radice si addice dunque in senso proprio a *māyā* soltanto, e non alla Natura, come vorrebbero i seguaci del Sāṃkhya.

le è perciò un prodotto. Non così però il sé, il quale è cosciente. Tale la ragione per cui, nel cammino, [la Natura è] preceduta da *māyā*, la quale per parte sua si presenta in due modi diversi.[1]

[154*b*-55*a*] A quel modo poi che questa potenza del Dio, *māyā*, si converte in un principio [esteriore], differenziato, così accade pure degli altri vari princìpi, quali la Forza, ecc.

[155*b*-56*a*] La Forza, in questo proposito, è quella potenza del Signore che consiste nel rafforzare la capacità di agire in coloro le cui potenze hanno subìto un arresto, e che getta giù (*adhastāt kṣeptrī*) l'anima[2] [nei piani del soffio vitale, ecc.].

[156*b*-58] In base al principio anzidetto, come la Forza, così anche tutti gli altri princìpi, dalla Sapienza impura alla terra, consistono in realtà (*paramārthataḥ*) in potenze di Śiva e null'altro. Nonostante ciò, la causa materiale rispetto al loro essere insenzienti, prodotti e manifestantesi come princìpi separati – qualità dovute al loro manifestarsi come cose a sé stanti per volontà del Signore –, [questa causa materiale] non è, dico, altro che *māyā* o i suoi prodotti, come accade rispetto [alla Natura, ecc.].[3]

[159-61*a*] Ciò che si manifesta in modo vario [molteplice], reciprocamente escludentesi, nell'immaginazione (*saṃkalpe*), esiste anche fuori di noi, come, ad esempio, un vaso. Secondo noi, poi, esistente è anche un fiore nell'etere,[4] ecc., sì che il nostro ragionamento non è viziato da eccezioni. L'esistenza di un fiore nell'etere è [infatti] negata in riferimento a soggetti conoscenti nello spazio e nel tempo, come si ricava dalla stessa espressione «non esiste». [Infatti tutto ciò che è oggetto di tale espressione, è negato in riferimento ai detti soggetti], come, per esempio, la terra, ecc. Questo stesso ragionamento può applicarsi anche al concetto di non esistenza assoluta (*atyantābhāva*).[5]

[161*b*-64*a*] Ciò che è immaginato[6] come dotato di un corpo, pos-

1. Come principio e come nodo (J).

2. Spiegazione etimologica della parola *kalā*, fatta qui derivare dal verbo *kal-*, nel senso di *kṣip-*, «gettare». Sui vari significati attribuiti al tema *kal-*, si veda sopra, III, 252*b*-53*a* e IV, 173*b*-75.

3. La causa materiale della Natura è *kalā*, la «Forza». Si veda sotto, IX, 214.

4. Si veda sopra, p. 168, nota 3.

5. Il ragionamento è, formalmente, il seguente: «La [nozione di] non esistenza assoluta è in dipendenza di soggetti nel tempo e nello spazio, per il fatto stesso che è oggetto dell'espressione "non c'è". Ora, tutto quello che ha per oggetto l'espressione "non c'è", così come la non esistenza antecedente, ecc., è dipendente da soggetti conoscenti nel tempo e nello spazio. Tutto ciò che non è dipendente da soggetti conoscenti nel tempo e nello spazio non è oggetto dell'espressione "non c'è", come la coscienza. Ma la non esistenza assoluta è oggetto dell'espressione "non c'è", sicché è dipendente da soggetti nel tempo e nello spazio» (J).

6. In base alla scrittura (J).

siede un corpo presieduto dalla coscienza anche nella realtà esteriore, così come Caitra.[1] Ora tutti [i princìpi], fino a Sadāśiva, sono forniti di siffatti corpi. E il genere di mondo che uno ha nella realtà esteriore corrisponde a quello del suo corpo; ecco quindi logicamente provata la varia serie dei mondi, che giunge fino a Sadāśiva. Le diverse anime ottengono questo o quel mondo [di cui poi fruiscono] in quanto esso è uno spazio, come accade per ogni spazio.[2] Il fatto che le anime fruiscono del cammino viene così provato senza fatica.[3]

[164*b*-66*a*] Anche se la detta *māyā*, una volta perturbata, genera il tutto, così come una pianta di *āmalakī*, colpita da un bastone, dissemina i suoi frutti da tutte le parti,[4] nondimeno accade che, a causa del vario manifestarsi della successione, vi sia un rapporto reciproco di causa ed effetto anche fra i vari princìpi prodotti da *māyā*.[5]

[166*b*-67*a*] Questo rapporto di causa ed effetto si presenta in vari modi secondo le scritture. Noi l'esponiamo qui secondo quanto è detto nel *Mālinīvijaya*.

[167*b*-69] Tutti i vari princìpi che tra poco esporremo, dalla Forza fino alla terra, compresi dentro *māyā*, sono diversi a seconda degli individui, come può essere dedotto dalla diversità [dei loro effetti, cioè] le sensazioni di piacere, dolore, ecc.[6] Se, a questo mondo,

1. Caitra, Maitra, Devadatta corrispondono ai nostri Tizio, Caio, ecc.

2. I mondi sono fruibili per le anime perché sono degli spazi, così come lo è un villaggio, ecc.

3. Il ragionamento, formalmente, è il seguente: «Tutto l'insieme dei princìpi, fino a Sadāśiva, è unito con un corpo esteriore vivificato dalla coscienza, così come Caitra, ecc., e, di converso, ciò che non è unito con un corpo esteriore vivificato dalla coscienza non è oggetto di un'immaginazione che si basa, come mezzo di conoscenza, sulla scrittura, come un vaso, ecc. Ora i vari princìpi, Sadāśiva, ecc., sono oggetto di un'immaginazione che si basa, come mezzo di conoscenza, sulla scrittura, sicché, proprio per questo, sono uniti a un corpo esteriore vivificato dalla coscienza. Questi esseri corporei, come Sadāśiva, ecc., sono uniti a mondi determinati a loro convenienti proprio perché esseri corporei. Qualsiasi essere corporeo fa parte di un mondo determinato a lui conveniente, così come Caitra, ecc., che, dotati di un corpo terrestre, fanno parte del principio terra. Chi, di converso, non è unito con un mondo determinato a lui conveniente, non è un essere corporeo, come il Supremo Śiva. Sadāśiva, ecc., che sono esseri corporei, sono perciò uniti a mondi determinati a loro convenienti» (J).

4. Il paragone è tratto dallo SvT, XI, 60. *Āmalakī* è il nome sanscrito dell'*Emblica officinalis* Gaertn.

5. Sebbene *māyā* generi il tutto in maniera atemporale, non successiva, i testi, per necessità dialettiche, ecc., espongono i princìpi in vario modo secondo una successione causale.

6. Lo stesso concetto è presente (con parole simili) nelle stt. 105*b*-106*a* della BhK di Sadyojyotis: «I saggi devono sapere che l'insieme degli strumenti di fruizione, dalla terra alla Forza, è ben fisso in ogni soggetto fruitore. Se così non fosse non si spiegherebbe come mai tra gli uomini si riscontra comunemente una differenza in relazione alle sensazioni di piacere, ecc.». Si veda anche *Tattvasaṃgraha*, 24*b*-25*a*.

l'insieme degli strumenti di fruizione fosse unico, le sensazioni di piacere, ecc. dovrebbero essere uguali per tutti e la provenienza della diversità delle fruizioni resterebbe un mistero. Ma [tu forse dirai] essa proviene dalla diversità dei *karman*. No [io ti rispondo], anche questo è insostenibile.

[170] Il gruppo dei differenti princìpi, dalla Forza in poi, è dunque diverso [per ogni individuo]; [tuttavia, sebbene sia tale], talvolta per volontà del Signore esso si unifica, come avviene a uno spettacolo di danza, di canto, ecc.[1]

[171-73] Per coloro poi che sono stati purificati da una caduta di potenza, tutti questi princìpi che tra poco esporremo, a cominciare dalla Forza, si presentano in forma pura. La Forza, una volta purificata, genera un'attività (*karmatva*) appropriata grazie alla quale l'anima, sebbene limitata (*mita*), si libera in breve tempo dalla trasmigrazione. Così [come la Forza] sono purificati anche l'Attaccamento, la Sapienza, il Tempo, la Necessità, la Natura, l'insieme dei sensi e dei loro oggetti. Tale concezione è stata chiaramente esposta dal Maestro nel suo *Pramāṇastotra*.[2]

[174-76] Ma diciamo adesso partitamente della nascita di questi princìpi, cominciando dalla Forza. Dal principio *māyā* nasce la Forza, caratterizzata da una facoltà d'azione in qualche cosa.[3] *Māyā*, infatti, differenzia l'anima limitata da Śiva, il quale è naturato di coscienza, e la immerge, per dir così, in uno stato di sonno profondo, per cui essa è priva di conoscenza e d'azione. La Forza[4] genera infatti nell'anima minimale, che l'abbraccia ed è da lei abbracciata, una facoltà d'azione in qualche cosa, la quale è generata dal mutuo contatto di esse due.

[177] Quando infatti l'anima si divide da lei grazie all'iniziazione che fornisce il *nirvāṇa* immediato, essa, pur essendo a lei ancora attaccata, non è tuttavia in grado di generare i suoi propri prodotti.[5]

[178-79] La Forza è paragonabile al primo enfiarsi, al determinarsi sottile del germoglio nel seme, il quale germina grazie all'unione con l'acqua, col calore, con la terra e col guscio;[6] e quantun-

1. Si veda sotto, X, 85-88.

2. Sulla creazione dei princìpi puri, si veda sotto, XVII, 99*b*-115*a*. Il maestro di cui qui si parla è Vidyādhipati.

3. Si veda sotto, IX, 213-14 e MV, I, 27.

4. Leggo nel testo (st. 176, primo *pāda*) *kalām* per *kalā*. Si veda TS, p. 80.

5. L'abbraccio dell'anima e della *kalā* dev'essere dunque reciproco. L'anima, grazie all'iniziazione del *nirvāṇa* immediato, supera il piano della Forza. Su questa iniziazione, si veda sotto, XIX, *passim*.

6. Su *tuṣakambuka*, da me qui tradotto con «guscio», si vedano le dotte osservazioni di Pelissero, 1998, pp. 98-100. Lett. *kambuka* sono le «glumette» e *tuṣa* le «glume esterne» di un chicco di riso. Secondo Sadyojyotis, II, 1 (Filliozat, 1991, ed. p. 32,

que nata grazie all'unione di *māyā* con l'anima minimale, non ha come sua causa materiale l'anima minimale, la quale è immodificabile, bensì *māyā*, che è modificabile.

[180-81] La maculazione ha come ufficio quello di velare, *māyā* è la causa materiale dei vari aspetti dell'esistenza (*bhāva*),[1] il *karman* coopera alla nascita del piacere e del dolore. La Forza ha quindi come suo effetto e funzione quello di [restituire e] corroborare l'attività coscienziale (*caitanya*) [dell'anima minimale] offuscata [dalla maculazione]. La Forza poi, essendo insenziente, è incitata dalla potenza di Ananta.

[182] [Ma, dirà qui alcuno], perché non ammettere che l'attività coscienziale dell'anima minimale non sia piuttosto corroborata dalla potenza del Signore? Ma perché in tal caso [io rispondo] l'anima minimale non sarebbe più dotata della facoltà di agire in qualche cosa, [bensì, come il Signore, d'una facoltà di agire illimitata].

[183] La detta Forza, poi, a differenza della Sapienza impura, ecc., la quale è uno strumento d'azione per eccellenza, non è uno strumento d'azione, bensì l'agente causale (*prayojaka*) che agisce sull'anima, cioè sul soggetto agente.[2]

[184-85] Quando poi, grazie alla potenza, ecc. del Signore che presiede a *māyā*, s'invera una conoscenza interiore della differenza fra l'anima e la Forza – nonostante che la differenza che fra esse intercorre sia, com'è stato accennato,[3] difficilmente discernibile –, si ha allora, consumato ogni residuo karmico, la visione isolante (*viveka*) dell'anima e di *māyā*.[4] L'anima che ha raggiunto tale visione è un «disorganato per conoscenza» che non erra più di qua da *māyā*.[5]

[186-89*a*] Chi, grazie alla visione isolante della mente e dell'anima, sia arrivato a conoscere la differenza fra Natura e anima, è tuttavia soggetto al *karman*. Il *karman* risiede infatti nella Forza. La differenza fra colui che ha raggiunto la visione isolante dell'anima e della Natura e colui che ha ottenuto la visione isolante dell'anima e della Forza sta perciò in questo, che, mentre il primo, come è detto

trad. p. 38), il *tuṣakambuka* è la causa del primo enfiarsi e della nascita del germoglio. Su questo termine si veda anche sotto, IX, 212.

1. Ossia dei vari princìpi, da *kalā* fino alla terra (J).

2. Si veda tuttavia sotto, IX, 246 sgg. e p. 235, nota 5.

3. A causa della loro stretta connessione.

4. Ovverosia la visione dell'anima e di *māyā* come due cose diverse, isolate l'una dall'altra. Il termine, da me così tradotto, è proprio del Sāṃkhya, che lo applica alla visione distinta dell'anima e della Natura. La visione isolante dell'anima e di *māyā* è mediata dalla Forza. Parimenti la visione isolante dell'anima e della Natura è mediata dalla mente.

5. Si veda anche sotto, XIII, 273*b*-74*a*.

nel Sāṃkhya, non trasmigra più di qua dalla Natura,[1] il secondo non si muove più di qua da *māyā*. Chi poi abbia ottenuto la visione isolante dell'anima e della maculazione, si identifica con Śiva. In tutte e tre queste visioni c'è, come fattore cooperante, la caduta della potenza del Signore, la quale nei primi due casi è effettuata da colui che presiede a *māyā*,[2] e nell'ultimo è invece pura.

[189*b*-90*a*] Che la Forza sia diversa [da *māyā*] si inferisce dai loro diversi effetti; ché, se così non fosse, ogni prodotto o effetto sarebbe originato da una cosa sola,[3] di modo che si avrebbe, come conseguenza, una negazione degli altri princìpi.

[190*b*-91*a*] Nel termine [generico] «facoltà d'azione» [usato nel *Mālinīvijaya*][4] è implicita la determinazione «in qualche cosa», com'è confermato dal *Mataṅgatantra*, ecc., dove la Forza è detta esplicitamente [consistere in una facoltà d'azione in qualche cosa].[5]

[191*b*-92*a*] Ma come può un essere privo di conoscenza possedere tale facoltà d'azione così specificata? Ed ecco quindi che [la Forza] genera la Sapienza, la quale consiste in una facoltà di conoscenza in qualche cosa.

[192*b*-93] Questa Sapienza guarda la mente e percepisce discriminatamente (*vivinakti*), nella loro forma specifica (*nijātmanā*), sia le sensazioni di piacere, gli stati di offuscamento, ecc., che appaiono nello specchio della mente, sia i prodotti, gli strumenti[6] e i vari oggetti quivi resiedenti.

[194-95] Ché la mente, la quale è naturata dalla commistione dei tre elementi costitutivi [i quali sono insenzienti],[7] come può farci conoscere discriminatamente le sensazioni di piacere, di dolore o gli stati di offuscamento? E come possono le cose che si riflettono nella mente – la quale è perfettamente limpida – essere discriminatamente intese senza questa [Sapienza]? Ond'ecco a ciò sovvenire la Sapienza impura, la quale è un nuovo strumento per l'anima, cioè per il soggetto agente.

[196-99*a*] Ma – dirà qui alcuno – le varie cose del conoscibile si manifestano[8] in virtù della luce dell'anima, che si riflette nella mente, la quale è paragonabile così a un doppio specchio lucente.[9] E io

1. Si veda anche sotto, XIII, 274*b*-75*a*.
2. Ananta.
3. Leggo *viśvakāryāya* per *viśvaṃ kāryāya*.
4. MV, I, 27*b*.
5. J rimanda qui a *Mataṅgatantra*, IX, 9.
6. Gli elementi (*bhūta*) e gli organi di senso (J).
7. Sugli elementi costitutivi, si veda sopra, VIII, 253*b*-60*a*, e sotto, IX, 220*b*-22.
8. Sono intese, ecc.
9. Doppio, nel senso che in essa mente vengono a riflettersi tanto gli oggetti del

rispondo di no. L'immagine dell'anima riflessa nella mente è infatti insenziente. Né può dirsi che [non si tratta qui dell'immagine, ma] della luce dell'anima direttamente, [la quale illuminerebbe il conoscibile], ché, in tal caso, essa illuminerebbe [direttamente] gli oggetti esteriori, né si vedrebbe più a che pro immaginare e assumere la mente. Tale piano [in cui l'anima illumina direttamente il conoscibile, senza riflettersi nella mente, indubbiamente esiste, ed] è, precisamente, il piano della non differenziazione. Noi qui ci siamo tuttavia impegnati a esaminare il dominio della differenziazione. La conclusione è, dunque, che il conoscibile si riflette nella mente ed è percepito [dall'anima] attraverso la Sapienza impura, la quale è un vero e proprio strumento [o organo di conoscenza]. Quanto è conosciuto dall'anima è l'immagine riflessa degli oggetti: di qui la necessità di immaginare [e assumere come medium] la mente.

[199*b*-200*a*] Che l'anima faccia qualcosa implica l'esistenza di un altro principio, il cosiddetto Attaccamento, che dirige e attrae l'anima verso una certa cosa e non altre.

[200*b*-201*a*] Tale principio non consiste poi unicamente in una assenza di indifferenza (*avairāgya*),[1] ché in questa [assenza] l'Attaccamento è presente e operante; e parimenti, in forma sottile, esso è presente anche in chi è indifferente e sazio.

[201*b*-202] Il Tempo [com'è detto nel *Mālinīvijaya*] misura poi con i minuti,[2] ecc. l'agire (*kartṛtva*),[3] dove, con questa espressione, è da intendere che quanto il tempo necessariamente misura non è l'agire puro, bensì l'agire limitato dai prodotti (*kāryāvacchedin*). La Necessità congiunge [l'anima limitata] a un determinato insieme di prodotti.

[203] Questi quattro princìpi – la Sapienza, l'Attaccamento, la Necessità e il Tempo – sono prodotti dalla Forza, e, pieni come sono di tutte le caratteristiche dei soggetti fruitori, fanno parte di essi [e non del fruibile].

[204] *Māyā*, la Forza, l'Attaccamento, la Sapienza, il Tempo e la

mondo quanto l'anima. L'ipotetico obiettore nega in sostanza la necessità di postulare il principio «Sapienza» (*vidyā*). Si veda Pandey, 1963a, pp. 378-79.

1. Una delle proprietà della mente, secondo il Sāṃkhya (si veda sopra, p. 193, nota 4). Cfr., su tutto ciò, TS, VIII, p. 82: «L'attaccamento si osserva sia nella stessa indifferenza, sia nelle altre qualità della mente, com'è dimostrato dal fatto che anche coloro che hanno mangiato, ecc., e sono sazi, sono, sebbene privi di desideri o di cibo, ecc., pur sempre soggetti a un attaccamento interiore; ché, se esso non continuasse ad esistere allo stato latente, l'assenza di indifferenza non tornerebbe più a nascere».

2. Lett. «*tuṭi*»: si veda sopra, VI, 64.

3. MV, I, 29*b*.

Necessità sono le cosiddette sei corazze della coscienza, le quali essendoci, si ha [ciò che chiamiamo col nome di] anima vincolata.

[205-206*a*] L'anima minimale, in effetto, è ciò che, a differenza del corpo, del *puryaṣṭaka*,[1] ecc., i quali appartengono alla realtà conoscibile, non è conoscibile, bensì soggetto di conoscenza, contratto tuttavia dai sei princìpi anzidetti. Di questo stesso argomento si tratta in altri termini nello *Śivatanuśāstra*.[2]

[206*b*-12] «*Il velame, cioè l'impurità, è presente in tutti i sé, e, pur essendo ad essi identico, sembra tuttavia da essi diverso. Esso, precisamente, è diverso in quanto è bruciato dai raggi del fuoco di Śiva, e uguale in quanto, per sua natura, attrae, da sempre, le anime.*[3] *L'anima minimale, la quale è per natura impura, il Signore e il nascondiglio*[4] *sono in verità la fonte d'una triplice corazza. All'anima minimale,*[5] *la quale [per sua natura] è impura,*[6] *viene quindi applicata, come una seconda coscienza, una Forza* (kalā) *sottile, penetrata dalla quale l'anima diventa capace di fruire. Da questa Forza proviene poi all'anima vuoi la Sapienza, la quale, simile alla luce d'una lampada sotto un riparo, percepisce discriminatamente i sentimenti di piacere e dolore propri del vincolato, vuoi l'Attaccamento, simile a una macchia che inquini una veste immacolata, cui si deve se l'anima non desidera abbandonare i diletti che le derivano dai piaceri dell'esistenza fenomenica. E così, inquinato dalla nescienza, e corroborato dalla forza insita nelle tre corazze, il vincolato precipita a capofitto nell'interno delle fruizioni del profondo.*[7] *E con ciò è stato detto che la maculazione è, per l'anima limitata, come il guscio interno; e la Forza, ecc. come quello esterno*».[8]

[213] Si è finito con ciò di esporre, del principio Forza, caratterizzato da una facoltà d'azione in qualche cosa, la prima parte di questa sua specificazione, vale a dire la facoltà d'azione, consistente nell'apparizione della realtà fruitrice.

[214] Dall'altra parte di questa specificazione, cioè il «qualche cosa», la Forza genera poi la Natura, sorta da essa,[9] evidente, differenziata, consistente in una mera [generica] oggettività.

1. Sul *puryaṣṭaka* o corpo sottile, si veda sotto, XXIV, 20*b*-21*a* e nota.

2. Su quest'opera, si veda l'Introduzione, pp. XXVI sg. Le stt. 206*b*-12 parafrasano stanze di quest'opera.

3. Uguale, dunque, nel senso che è strettamente connesso con le anime.

4. Il Signore è qui, secondo J, la potenza offuscatrice che presiede alla maculazione, e il nascondiglio è, come altrove, *māyā*.

5. Riferisco il genitivo *tasya* all'anima. Esso tuttavia può anche riferirsi alla triplice corazza di cui si è parlato.

6. Leggo, apparentemente contro J, *-vāsvacchasya* per *-va svacchasya*, per evitare la contraddizione con quanto detto sopra.

7. Il «profondo» (*gahana*) è *māyā*. Anche per Bṛhaspati le corazze sono dunque sei, *kalā*, *vidyā*, *rāga* e le tre precedenti (J).

8. Si veda sopra, IX, 178-79 e nota.

9. Cioè, da questo «qualche cosa». Leggo *tadutthitaṃ* per *tadotthitaṃ*.

[215-16] La realtà fruibile e quella fruitrice sono di fatto generate dalla Forza contemporaneamente. Esse, dal punto di vista della differenziazione (*bhedābhisaṃdhānāt*), sono inseparate l'una dall'altra, ché, se tali non fossero, verrebbero meno alla loro stessa natura. Dissoltosi poi questo stato di fruitore e fruibile, *māyā* perde, per colui che ne gode, ogni significato.[1]

[217-20*a*] Ma – dirà qui taluno – secondo il *Rauravāgama*, ecc., la Forza genera contemporaneamente l'Attaccamento e la Sapienza e, dopo, la Natura.[2] Senza dubbio – io rispondo – non può certo dirsi che tale forma di successione cui tu accenni non appaia, ché per taluni, infatti, ogni cosa è prima oggetto di attaccamento e poi di conoscenza, e, per altri, prima di conoscenza e poi di attaccamento. [La realtà fruitrice e quella fruibile] sono state tuttavia da noi qui esposte nella loro verace natura, nella quale la successione non ha luogo,[3] o, se pure c'è, può benissimo manifestarsi in modo inverso, sicché i diversi ordini esposti nelle scritture non sono né debbono essere fonte di alcuna confusione o dissenso (*vipratipatti*).

[220*b*-22] In tal modo, la mera oggettività inferibile dagli stati di piacere, dolore o offuscamento fa sì che si possa dire che, in principio, esiste uno stato di equilibrio. Il piacere [in questo proposito] è l'albedine, perché è luce – ché la gioia è detta essere luce –; il dolore è la rubedine, perché è naturato d'azione, la quale oscilla di continuo fra luce e non luce;[4] l'offuscamento è la nigredine, ostruttiva, determinata da un'assenza di luce.

[223-24] Perturbati, questi elementi costitutivi diventano produttivi, poiché da una cosa non perturbata non può discendere un prodotto eterogeneo. Tutto ciò è stato da noi già esposto,[5] e, [in conclusione], secondo la scrittura da noi seguita c'è un nuovo principio, quello degli elementi costitutivi. In esso, come è stato detto precedentemente, ci sono infatti mondi distinti in base ai diversi elementi costitutivi stessi.[6]

[225-26] La Natura [a questo proposito] è veementemente perturbata da Svatantreśa[7] affinché le anime, la cui smania è a sua volta perturbata dalla volontà del Signore, possano fruire [delle varie fruizioni].[8] Quanto viene obiettato ai seguaci del Sāṃkhya, ossia

1. Si veda, p. es., la SpK, I, 9, citata a questo proposito da J.
2. *Rauravāgama*, I, 2, 15; si veda anche sopra, IX, 40*b*.
3. In quanto esse sono interdipendenti (J).
4. Si veda TS, cap. VIII, p. 84.
5. Si veda sopra, VIII, 253*b*-60*a*.
6. Si veda sopra, VIII, 257 sgg.
7. Śrīkaṇṭhanātha (J). Si veda sopra, VI, 149-52.
8. Si veda sopra, IX, 61 e 143.

perché mai la Natura non generi i suoi prodotti anche rispetto alle anime liberate – ché le anime sono per il Sāṃkhya immodificabili –,[1] è cosa perciò che non ci tocca.

[227] Dal principio degli elementi costitutivi deriva, grazie a Svatantreśa, il principio della mente, dappertutto purissimo, dove la luce dell'anima e gli oggetti sensibili depositano la loro immagine riflessa.

[228-29] L'immagine dell'oggetto riflesso nella mente può essere o mediata dai sensi, esteriormente, ovvero non mediata, così come accade nell'immaginazione, nell'intuizione, ecc. Questa funzione o attività (*vṛtti*) della mente è chiamata col nome di cognizione (*bodha*). La detta mente, inoltre, è anche fermo supporto della luce della coscienza, del sé, sicché [la sua funzione o attività specifica, cioè la] cognizione, sebbene insenziente, è tuttavia in grado [di illuminare gli oggetti].[2]

[230] Dalla mente nasce poi il senso prodotto dell'io (*ahaṃkāra*), il quale consiste nel presumere che la luce anzidetta, determinata dall'anima che si riflette nella mente[3] e intorbidita dal conoscibile, sia il vero Io.

[231] La funzione o attività di questo senso consiste in uno [speciale] sforzo che muove (*saṃrambha*) cinque soffi vitali, i quali, secondo che siano così mossi o immobili, determinano la vita o la morte.

[232] E da questo segue[4] che esso è diverso dal vero Io, il quale è increato e s'identifica con la libertà in tutta la sua purezza: questa condizione viene qui appunto designata con la parola «prodotto».[5]

[233] Del senso prodotto dell'io si è con ciò descritto l'aspetto di strumento o organo sensorio. Diremo adesso del suo aspetto creativo o naturante, il quale è triplice, secondo cioè che sia albescente, rubescente o nigrescente.

[234] Dal senso dell'io albescente, connesso con l'aspetto fruitore della realtà, nascono [a questo proposito] il senso interno e i cinque sensi mentali, che esporremo qui partitamente.

[235] Il senso interno ha come oggetto tutte le cose, e quindi si

1. Come tali, sia le anime vincolate sia quelle liberate sono dunque uguali. Nella st. 226*b* leggo *'vikāritvād* in luogo di *vikāritvād*.

2. Le stt. 228-29 sono un commento a BhK, 46: «L'attività specifica della mente è la conoscenza – cosiddetta perché supporto del manifestarsi della conoscenza dell'anima –, la quale consiste in una luce che prende forma dagli oggetti, mediata o anche non mediata dagli organi di senso».

3. Leggo *puṃskṛte* per *puṃskṛteḥ*.

4. Da quanto è stato detto nella st. 230.

5. L'elemento *-kāra* (dal tema *kṛ-*, «fare») è così interpretato da Abhinavagupta.

dice che il senso dell'io [albescente da cui è generato] è allora specificato dalla capacità di produrre tutti gli elementi sottili.

[236] La mente, il senso prodotto dell'io e il senso interno sono, com'è stato detto, gli strumenti o organi della cognizione, dello sforzo e della volontà, le quali attività non possono essere compiute dai sensi esterni, neppure se, [come vogliono alcuni], introversi (*antarmukha*).[1]

[237] La teoria di alcuni secondo cui i sensi interni[2] non sono i tre anzidetti, bensì il soffio vitale, è insostenibile. Esso infatti è insenziente e, se ciò non bastasse, la spinta che lo determina è causata dallo sforzo, questo dalla volontà, e questa dalla cognizione.[3]

[238] La determinazione, la presunzione e l'immaginazione sono tre attività differenti[4] e quindi è del tutto lecito dire che il senso interno è triplice.[5]

[239] La mente, inoltre, non è, come vogliono alcuni,[6] impercettibile (*asaṃvedya*). Essa non è tale proprio perché è un organo di senso, come il senso interno. [Ciò che è impercettibile non è un organo di senso], come la Natura. E tanto basti per confutare la teoria secondo cui la mente è impercettibile.[7]

[240-42*a*] Questo senso prodotto dell'io, specificato dalla capacità di generare l'elemento sottile suono, produce poi l'udito; e infine, quando è caratterizzato dall'odore e nient'altro, l'olfatto [e così, *mutatis mutandis*, gli altri organi]. Quanto dicono perciò alcuni,[8] secondo cui i sensi di percezione derivano dagli elementi grossi, non merita neppure di essere preso in considerazione – in quanto per spiegare come ciascuno di essi sia limitato a un dato aspetto

1. Si veda BhK, 28-29.

2. Il senso interno, che è propriamente il *manas*, è anche nome collettivo di *buddhi*, *ahaṃkāra* e *manas*, che sono appunto sensi interni, in contrapposizione con gli organi di conoscenza e d'azione, che sono esterni.

3. Le funzioni, rispettivamente, del senso dell'io, del senso interno e della mente. Su tutto ciò si veda BhK, 30. Secondo Aghoraśiva, i pensatori cui qui si allude sono alcuni Lokāyata.

4. Proprie rispettivamente della mente (*buddhi*), del senso prodotto dell'io (*ahaṃkāra*) e del senso interno (*manas*).

5. La st. 238 è una parafrasi di BhK, 47: «Le parole immaginazione, presunzione e determinazione, usate nel senso di volontà, sforzo e conoscenza, esprimono cose diverse. Tale la ragione per cui lo strumento sensorio interno è triplice».

6. Tale, secondo J, la teoria del Sāṃkhya.

7. La st. 239 è diretta contro BhK, 48: «La mente, essendo naturata, come gli altri sensi, dei tre elementi costitutivi, è percepibile. La teoria secondo cui essa è impercepibile è un tuo patente sofismo». Secondo J la ragione addotta da Sadyojyotis è inconclusiva, in quanto anche la Natura è essenziata dei tre elementi costitutivi ma non per questo è percepibile.

8. I seguaci del Nyāya (*Nyāyasūtra*, 1, 1, 12).

del conoscibile basta, come abbiamo visto, il senso dell'io.[1] Il loro essere un prodotto del senso dell'io è chiaramente dimostrato da questo, che le varie nozioni «io odo», «io vedo», «io odoro» sono costantemente in combinazione con l'io.

[242b-43] Il loro essere strumenti d'azione (*karaṇa*) si deve proprio a questo, che sono in contatto col soggetto agente; ché, se gli strumenti d'azione fossero separati dal soggetto agente, sarebbero qualcosa che è mosso da altro, e quindi non sarebbero più strumenti [bensì oggetti d'azione] e, per eseguire un'azione, bisognerebbe ricorrere ad altri strumenti, per cui si cadrebbe in un regresso all'infinito.

[244-45] La verità è dunque questa, che il soggetto agente, differenziando il proprio corpo grazie alla sua libertà, non solo trasforma da se stesso in strumento d'azione[2] una sua propria parte che si trova in contatto con la parte oggetto, bensì, immedesimatosi con tale parte così convertita in strumento [e, per dir così, sotto l'impressione di essa], trasforma in strumenti d'azione anche cose da lui completamente separate, quali ad esempio un coltello.

[246] In conseguenza[3] l'anima possiede la Sapienza impura come strumento generico rispetto alla conoscenza, e, come strumento generico rispetto all'azione, possiede la Forza.

[247] Ma – dirà qui alcuno – secondo il *Mataṅgatantra*, ecc. la Forza ha la natura di soggetto agente; per diventare strumenti, la Sapienza, ecc. presuppongono infatti la sua esistenza.[4]

[248-49a] Si risponde: la natura di soggetto agente causale, [propria della Forza], implica una strumentalità.[5] Senza di essa[6] gli altri strumenti sensori sarebbero infatti privi del loro proprio essere. Tale la ragione per cui nel *Mataṅgatantra*, ecc. (*tatra*) essa non è inclusa fra gli strumenti generici.[7]

1. E non c'è quindi alcun bisogno di pensare che, per esempio, l'udito concerna il suono ed esso solo perché è nato dall'etere, di cui il suono è una qualità.

2. Per esempio, gli organi di percezione e di azione.

3. La natura di strumento d'azione compete per eccellenza alla parte di sé che il soggetto agente ha separato dal suo proprio essere, e quindi agli organi di percezione e d'azione (J).

4. Si veda sopra, IX, 183 e 190*b*.

5. Si veda sopra, IX, 183. Il *prayojaka*, l'agente causale, è colui che fa sì che un altro soggetto faccia questo o quello. Quest'azione causale, per essere effettuata, richiede la presenza di uno strumento.

6. Mi sembra, se ben intendo, senza la soggettività propria della Forza, la quale, come prima, si converte nei sensi.

7. Leggo *ataḥ sāmānya-* per *ato 'sāmānya-*. La Forza è detta strumento d'azione generico solo metaforicamente, ma, in realtà, è ciò che muove ad azione il soggetto agente. Secondo J, la Forza ha, in senso primo, la natura di soggetto agente causale

[249*b*-50] Senza la Sapienza gli altri sensi sarebbero infatti[1] privi del loro proprio essere, e così sarebbe pure la Sapienza senza la Forza, in quanto la facoltà di conoscere presuppone quella d'agire. La Forza e la Sapienza son perciò giustamente dette essere lo strumento principale dell'anima.

[251-52] Tale la ragione per cui si vede che anche un cieco e uno storpio, privi rispettivamente dei sensi di conoscenza e d'azione, hanno tuttavia cognizione del colore e camminano. [La differenza fra costoro e gli altri individui sta nel fatto che questa conoscenza e azione] per virtù dei detti strumenti generici si svolge in loro rispetto a una oggettività parimenti generica. Il cieco, per esempio, ha cognizione di un colore generico e nulla più.

[253] Da questo stesso senso prodotto dell'io, di cui qui è questione, caratterizzato però da un contatto ancora più stretto con gli elementi sottili, nascono poi i cinque sensi d'azione, vale a dire i sensi della parola, delle mani, degli organi escretori, dei genitali e dei piedi.

[254-57*a*] Gli strumenti d'azione non sono altro che [aspetti del] senso dell'io capace di produrre un effetto, e si riducono alle nozioni: «io parlo», «io prendo», «io abbandono», «io emetto», «io procedo». La mano, la quale è un senso d'azione, non cessa perciò di essere presente e operante neppure in un monco. La mano [fisica], costituita da cinque dita, non è altro che la sede principale di questo senso. Il fatto che si possa afferrare anche con la bocca, dimostra che colà[2] c'è uno strumento d'azione e questo è semplicemente la mano. Ché senza strumento quale azione può di grazia aver mai luogo? Se così fosse,[3] infatti, neppure i sensi di conoscenza avrebbero più ragione di esistere.

[257*b*-59*a*] Quanto è detto da alcuni [ovvero i seguaci del Nyāya], che cioè il vedere, in quanto azione, presuppone uno strumento, e che invece il camminare può fare a meno di esso, è cosa davvero sorprendente. Le azioni per eccellenza sono infatti il camminare, l'alzar la mano, ecc., e la percezione è, [dicono i Vaiśeṣika], una qualità. Dai grammatici, poi, la percezione è giustamente considerata un'azione.

[259*b*-60*a*] Quanto affermano i seguaci del Nyāya, che cioè, in base al principio generico secondo cui ogni azione presuppone

(il soggetto del causativo, per intenderci) e solo secondariamente quella di strumento d'azione.

1. Questa stanza si riallaccia direttamente alla st. 246. Le stt. 247-49*a* costituiscono una specie di parentesi nel discorso.

2. Secondo J *tatra*, «colà», non si riferisce alla bocca, bensì all'atto di afferrare.

3. Se cioè l'azione potesse svolgersi senza strumenti.

uno strumento, la conoscenza [in quanto azione] presuppone uno strumento, e l'afferrare invece no, è una bella dimostrazione di cecità.

[260*b*-61*a*] I sensi d'azione, perciò, pervadono tutto il corpo, né più né meno che il senso del tatto, senza che questo escluda che essi siano presenti e operanti per eccellenza in un luogo determinato.[1] Tale l'opinione di coloro che ci sono stati maestri nel *Mataṅgatantra*.[2]

[261*b*-64*a*] Ma – dirà qui alcuno –, oltre a quelle esposte vi sono molteplici altre azioni, e necessariamente quindi, a causa di esse, anche altri strumenti, ond'è che i sensi d'azione non possono essere fissati a un numero determinato. Questa obiezione – io rispondo – fu senza dubbio già confutata da Sadyojyotis, il quale disse che non ogni strumento d'azione è un senso d'azione, bensì che tali sono soltanto gli strumenti di determinate azioni,[3] sennonché questa risposta non è tale da spegnere l'ardente sete in noi suscitata dalla domanda precedente. O che s'appagano forse i pavoni di poca non limpida acqua?

[264*b*-68] La vera risposta a questa obiezione è quella che ci fu data dal venerabile Śambhunātha, confortata dalla nobile luce del puro nostro conoscere.[4] Qui l'azione, la quale è unica [tale questa risposta], viene scissa e diversificata dalle diverse intenzioni. Tali intenzioni sono cinque e cinque sono di conseguenza i sensi d'azione. Le azioni esterne, precisamente, sono di quattro specie, ordinate all'abbandonare, all'afferrare, ad ambedue e a un riposo nella nostra stessa natura a esclusione d'ambedue. A tali quattro azioni corrispondono rispettivamente gli organi escretori, le mani, i piedi e gli organi della generazione. L'azione interna, basata sul soffio vitale, [è unica], e il senso ad esso corrispondente è la parola. Tali, in sunto, le loro varie attività, [fonte dei diversi] effetti.

[269] Di là dalle dette azioni non se ne scorgono altre. A che pro quindi questa supposizione, secondo cui gli organi di senso non sarebbero limitati a un numero determinato?

[270] Tutte queste varie attività sono svolte dai sensi senza che gli uni usurpino le funzioni degli altri, ché [come si è visto] essi possono coesistere [in un medesimo luogo]. Tale usurpazione e confusione (*saṃkara*) c'è soltanto per i corti di mente.

[271-72*a*] [Secondo alcuni] i detti sensi d'azione derivano dal

1. Per esempio i piedi (J).
2. Per esempio Aniruddha (J).
3. Quali quella di camminare, di emettere, ecc. Si veda BhK, 23.
4. Cioè, confortata dall'esperienza. Nel secondo *pāda* della st. 265 propongo di leggere *vikasāprabalīkṛtam* per *vikalāprabalīkṛtam*, che non dà senso.

senso dell'io rubescente.[1] Dal senso dell'io nigrescente, che tende a offuscare la parte fruitrice [ossia il soggetto agente], ed è tecnicamente chiamato col nome di «primo degli elementi» (*bhūtādi*),[2] derivano poi i cinque elementi sottili, i quali sono la causa degli elementi grossi.

[272*b*-76*a*] Nei due gruppi formati l'uno dal senso interno e dai sensi di conoscenza e d'azione, e l'altro dagli elementi sottili, secondo i seguaci del Sāṃkhya è presente come elemento stimolatore il senso dell'io rubescente.[3] Secondo altri, dal senso dell'io rubescente nasce invece il senso interno, poiché sa destramente circolare attraverso tutti gli altri sensi, leggero, veloce. Altri ancora dicono che il senso interno nasce dal senso dell'io albescente e che dal senso dell'io rubescente nascono invece i sensi di conoscenza e d'azione, che sono in contatto col soggetto percettore e con la realtà percepibile. Secondo Sadyojyotis, quanto nasce dal senso dell'io rubescente sono poi chiaramente i sensi d'azione, ché l'attività è propria della rubedine.[4]

[276*b*-79*a*] Secondo il *Mālinīvijaya*, infine, il senso interno nasce dal senso dell'io rubescente, e dal senso dell'io albescente[5] nascono invece tutti gli altri sensi. A noi questa sembra l'opinione giusta. La funzione dei sensi esterni consiste infatti nella percezione, vale a dire nella manifestazione delle cose esteriori[6] e quella del senso interno in un collegamento interiore (*antaryojana*), ché, com'è stato detto dal Maestro,[7] «il senso interno, reagendo [su ciò che è stato ricevuto attraverso i sensi esterni], effettua le varie costruzioni mentali, quali l'azione, ecc., che riposano sull'unità e sulla molteplicità e sono primariamente dovute all'attività del soggetto».[8]

[279*b*-80*a*] Su questo punto però, ossia su come i cinque elementi sottili derivino dal senso dell'io nigrescente, non c'è dissenso alcuno. Con essi comincia infatti la realtà percepibile.

[280*b*-83*a*] Il cosiddetto elemento sottile dell'odore consiste nel-

1. Non mi sembra che, come vuole J, Abhinavagupta esprima in questa stanza la sua opinione, bensì quella di Sadyojyotis (si veda sotto, IX, 275*b*-76*a*). Secondo Abhinavagupta i sensi d'azione derivano dal senso dell'io albescente, influenzato, con una certa intensità, dagli elementi sottili (si veda sopra, IX, 253 e TS, cap. VIII, p. 88, l. 6).

2. Si veda SK, 25.

3. Si veda *loc. cit.*, e il commento di Vācaspatimiśra, ecc.

4. Si veda BhK, 36 e 43-44.

5. MV, I, 31. Cfr. SK, 25.

6. Seguo, nella traduzione, la variante *vastubhāsane*, menzionata anche da J, per *vṛttibhāsane*.

7. Utpaladeva.

8. ĪPK, II, 2, 3. Nella traduzione ho seguito l'interpretazione di Pandey, 1954; si veda Torella, 1994b, p. 159 e nota 8.

l'odorosità generica che si estende a tutti gli svariatissimi odori – fragrante, ecc. – che sono proprietà del principio terra. Esso quindi li pervade tutti, è instabile e impermanente in quanto causato e, nel medesimo tempo, dato che l'annichilimento è uno scomparire nel proprio principio causale, non è né instabile né impermanente. Tale ragionamento può essere esteso anche ai restanti elementi sottili, quali il sapore, ecc. Le varie cose particolari sono infatti di necessità precedute da uno stato non particolarizzato.

[283*b*-85*a*] L'elemento sottile suono, perturbato, si converte nell'etere, il quale sostiene tutti gli svariati suoni. Il suono, in effetto, è naturato di spazio, poiché dà modo alle cose espresse dalle parole di disporsi dentro di esso.[1] Questo stesso elemento suono, in unione con l'elemento sottile tatto, diviene, perturbato, il vento, il quale così è naturato sia di suono sia di tatto.

[285*b*-87*a*] Altri, non senza ragione [dal loro punto di vista], dicono invece che il suono è una propria e singola qualità dell'etere [e non del vento].[2] La menzione del vento e dell'etere come di cose inseparate l'una dall'altra [non si deve, essi dicono, all'essere il suono una qualità anche del vento], bensì a questo, che senza l'etere il vento non nasce e, inoltre, al fatto che gli elementi superiori sono di regola presenti in quelli via via inferiori.

[287*b*-88] Il suono e il tatto insieme con il colore diventano, perturbati, fuoco, il quale è fornito così di tre qualità. Il medesimo si ripete per l'acqua, la quale è dovuta a questi tre elementi sottili più il sapore, e per la terra, ai quali, oltre al sapore, si aggiunge l'odore.

[289] A questo proposito, la terra, ecc. non sono altro che un aggregato di qualità, com'è certificato dalla percezione diretta, né, separato e diverso da esse, appare soggetto alcuno che possa essere chiamato terra, [ecc.].

[290-94*a*] Come, per coloro che sostengono che qualità e soggetto sono due cose diverse, un unico disegno multicolore su di una stoffa appare gradualmente, così pure per noi accade circa le varie qualità della terra. E siccome, distesa che sia la stoffa, tutto questo vario disegno appare a un tempo, così appare agli *yogin* la terra, nella totalità delle sue qualità. Se la terra, la quale è naturata delle varie qualità anzidette, dall'odore al suono, appare in modo graduale ovvero a un tratto, si deve [così soltanto] alla detta diversità dei mezzi. Tale la ragione per cui si dice che i diversi modi di con-

1. Si potrebbe aggiungere: «e di identificarsi (o confondersi) in qualche modo con esso». *Adhyāsa* tecnicamente significa «sovrapposizione»: si veda YS, II, 17: «Fra parola, significato e idea sussiste una reciproca sovrapposizione», ecc., e il commento di Vyāsa. Si veda Pensa, 1962, pp. 146 sgg.

2. Si veda sotto, IX, 297*b*-99*a*.

cepire [una cosa] sono dovuti a tale manifestazione graduale (*kramavyakti*). Da tali diversi modi di concepire dipende poi l'uso del genitivo e quello del sostantivo e aggettivo specificatore.[1] Secondo questa nostra dottrina, non c'è perciò soggetto alcuno separato e diverso dalle qualità.[2]

[294*b*-97*a*] Nella terra l'odore, il colore e il sapore anzidetti si presentano poi in modi differenti; in essa il tatto è «derivato», cioè né caldo né freddo, e il suono è di varie specie. Nell'acqua c'è chiarezza, dolcezza e freddezza, e il suono è vario. Nel fuoco c'è chiarezza, luminosità e calore, e, come prima, il suono è svariato. Nel vento il tatto è «non derivato», né caldo né freddo, e vario sempre il suono. Nell'etere, infine, c'è un suono costituito di fonemi e immagini riflesse di suoni.

[297*b*-99*a*] L'opinione dei seguaci di Kaṇāda, secondo cui il suono, a differenza del tatto, è [una qualità esclusiva dell'etere], è contraddetta dall'esperienza e non dev'essere accettata da alcuno. L'apprensione «il suono è nel tamburo» non è infatti (*yat*) contraddetta o infirmata da nulla,[3] in quanto noi non abbiamo l'idea di ricevere (*ādāna*) il suono, come quello che è semplicemente causato [dal tamburo].[4]

[299*b*-300*a*] L'udito, secondo la dottrina da noi professata, ha come causa il senso dell'io ed è [come questo] presente e operante in più luoghi, sicché è benissimo in grado di percepire il suono colà locato.[5]

[300*b*-302*a*] Per coloro che dicono che il suono, nato [secondo loro] da [un altro] suono,[6] può generare l'idea del suono solo dopo aver raggiunto lo spazio uditivo caratterizzato dall'orecchio, come si spiega, di grazia, che, udito un suono di tamburo, ancorché leggero, si abbia l'idea che questo suono provenga da lontano?[7]

[302*b*-304] Una volta che il suono nato da suono – poco importa

1. Per esempio, «l'odore della terra» e «la terra odorosa» (provvista di odore, *gandhavatī*).

2. Si veda sopra, p. 217, nota 3 e I, 158.

3. Secondo i seguaci del Vaiśeṣika, il suono non è percepito nel suo supporto (p. es. il tamburo), ma altrove, cioè «nell'etere delimitato dal pertugio dell'orecchio». «Se il suono» argomentano i Vaiśeṣika «avesse come supporto [per esempio] la conchiglia, allora, essendo questa stata ricoperta, esso non si percepirebbe. Infatti, essendo ricoperta l'apertura dell'orecchio, esso non viene mai e in alcun modo percepito». Secondo il Vaiśeṣika il suono (*śabda*) non è un attributo delle sostanze che possiedono il tatto, ma solo dell'etere (*ākāśa*). Si veda *Vaiśeṣikasūtra*, II, 1, 24-28.

4. «La percezione che si ha non è certamente "qui, essendoci il tamburo, si ha il suono", bensì "questo suono sta dov'è il tamburo"» (J).

5. Cioè nel luogo del tamburo.

6. Si veda sopra, p. 53, nota 2.

7. Logicamente, osserva J, la percezione che si dovrebbe avere è questa, che tale suono è qui nell'orecchio e non nel tamburo, che è lontano.

se nato da un suono lontano o vicino – abbia raggiunto lo spazio dell'udito, non è più naturato di lontananza o vicinanza. Né il primo suono, [quello originale], può logicamente essere tenuto per pervadente [sì da arrivare così all'orecchio]. Come si spiega infatti che per quanti lo odono da vicino esso sia forte e, per chi è da esso lontano, sia debole? [La medesima cosa] non può infatti essere il soggetto di due qualità contrastanti.

[305] La concezione dei seguaci del Vaiśeṣika è stata confutata anche da altri in molteplici modi, e quindi noi ci asteniamo qui dal diffonderci su di essa per minuto, ché sarebbe vana cosa: tutti sono capaci di colpire un uomo morto.

[306-308*a*] Tutti questi princìpi, cominciando dalla terra, sono poi patentemente pervasi da quelli via via superiori, dotati di qualità (*guṇa*) più eccellenti. Questo rapporto di pervasore-pervaso si basa infatti, secondo le scritture, sulla maggiore eccellenza delle qualità, non sulla causalità o sulla leggerezza (*lāghava*). Il principio dell'Attaccamento infatti [tanto per fare un esempio] è pervaso dalla Sapienza, ecc., che di esso non è affatto la causa.

[308*b*-10] Pervaso da una cosa è detto essere tutto ciò che senza quella cosa non può sussistere. Tale la ragione per cui, [fatti forti di quest'affermazione], di leggerezza nella nostra dottrina non vogliamo sentirne neppure il nome. Il rapporto di pervasore-pervaso, in conclusione, è causato unicamente dalla maggiore eccellenza delle qualità.[1] «Tutto ciò che supera per qualità una cosa» [si legge] nel *Mālinīvijaya*[2] «è detto essere ad essa superiore»: la quale superiorità è qui sinonimo di facoltà di pervasione (*vyāptṛtā*).[3]

1. In altre parole, i princìpi inferiori non possono sussistere senza quelli superiori, che li pervadono e li interpenetrano. «I vari princìpi, ossia la terra, ecc.,» dice Abhinavagupta nel PTV (Gnoli, 1985, p. 140) «non possono esistere senza quelli che, rispettivamente, li precedono [l'acqua, ecc.], i quali costituiscono, dunque, la loro natura propria. La terra, infatti, non può esistere senza l'acqua, ché, nella solidità, si vede chiaramente insita la fluidità. E così, in base a questo principio, gli elementi grossi non possono esistere senza gli elementi sottili; questi, senza i vari sensi; i sensi, senza l'accertamento; tutti questi, a loro volta, non possono esistere separatamente dalla causa-radice [la Natura], la quale, in forma sottile e indivisa, li pervade tutti; la Natura-radice, che è oggetto di fruizione, non può esistere senza il soggetto fruitore, il quale è, a causa di questo vario fruibile, contratto, e, in virtù di questa contrazione, soggetto ai vari legami, cioè il Tempo, la Forza, ecc. Ma il soggetto fruitore è, allo stesso tempo, costituito di coscienza. E la coscienza, a sua volta, non può divorziare dalla sua pienezza e diventare contratta senza la libertà, cioè *māyā*, la quale è, di questa contrazione, la causa. La libertà di contrarsi implica, da parte sua, tutta una serie di gradi di contrazione, in cui entra l'essenza stessa della non contrazione. Essa, in altre parole, non può esistere senza una realtà quasi non contratta, quasi espansa e pienamente espansa. Tutto quello infine che appare, senza Bhairava, che è libero e pieno, l'essenza stessa dell'apparire, non sarebbe che un nulla».

2. MV, II, 60*a*.

3. Il concetto di pervasivo o di pervasione (*vyāpti*) è tipico della speculazione śivaita

[311] *La terra, perciò, accoglie in sé tutte le varie qualità dei differenti princìpi che la pervadono, cominciando dalla luminosità propria di Śiva, e come tale, pervasa cioè da essi, si manifesta.*

[312] *La stessa cosa si ripete per tutti gli altri princìpi, dall'acqua fino alla potenza, con questa sola differenza, che tra due princìpi contigui, uno inferiore e l'altro superiore, c'è di regola un rapporto di potenza-possessore di potenza.*

[313] Tutto ciò è stato da me diffusamente esposto nel mio trattato sul Senza superiore (*anuttaraprakriyā*).[1] Lo studioso desideroso di particolari è perciò pregato di riferirsi a quest'opera.

[314] E così la natura dei princìpi è stata anch'essa correttamente esposta.

e si riferisce alla capacità di una cosa di influire su un'altra, di pervaderla. Ogni *mantra*, ogni *mudrā*, ogni stato di coscienza ha, da questo lato, il suo potere, la sua sfera di pervasione (io traduco «il pervasivo»: ma altrettanto bene si potrebbe dire, secondo i casi, la virtù, il potere, la portata o gittata) di là dalla quale non può nulla.

1. Il commento lungo alla *Parātriśikā*. Si veda Gnoli, 1985, pp. 79 sgg. Si veda anche sopra, p. 241, nota 1.

X
LA DIVISIONE DEI PRINCÌPI

[1-2] Diremo adesso d'una dottrina segreta che si trova solo nelle scritture del Trika,[1] ossia la partizione dei princìpi.

Degli anzidetti princìpi, che si estendono e ineriscono ai loro rispettivi gruppi [di soggetti e di oggetti], c'è, com'è detto nel *Mālinīvijaya*, un'altra differenziazione.

[3-5] Tutti i vari princìpi,[2] dalla terra fino alla Natura, si dividono in quindici aspetti diversi, secondo le differenti potenze e soggetti possessori di potenza, cui s'aggiunge la natura propria; dall'anima fino alla Forza, in tredici; in undici [quando natura propria diventano] i «disorganati per dissoluzione» e, come loro, *māyā*;[3] in nove [quando natura propria diventano] i «disorganati per conoscenza»; in sette [quando natura propria diventano] i Mantra; in cinque [quando natura propria diventano] i Signori dei Mantra; in tre [quando natura propria diventano] i Grandi Signori dei Mantra. Śiva, il quale è naturato d'una coscienza tutta densa di luce, non è soggetto a divisione alcuna.

[6-7*a*] I soggetti possessori di potenza sono sette, vale a dire Śiva, i Grandi Signori dei Mantra, i Signori dei Mantra, i Mantra, i «disorganati per conoscenza», i «disorganati per dissoluzione» e gli «organati». Altrettante sono le potenze. Il quindicesimo aspetto è

1. E, precisamente, solo nel MV (II, 1-7*a*). Sulla divisione dei princìpi, si veda la chiara esposizione che ne fa Abhinavagupta nel TS, cap. IX (Gnoli, 1990, pp. 146-58).

2. Le stt. 3-5 sono una parafrasi piuttosto libera di MV, II, 27*a*.

3. Con la parola *māyā* si allude qui, secondo J, alla seconda categoria di «disorganati per dissoluzione», quelli privi di conoscibile (si veda sopra, IV, 29-30).

costituito dalla natura propria. La terra è quindi naturata di quindici aspetti diversi.

[7*b*-9*a*] Le tre potenze del Dio da noi già descritte[1] si manifestano infatti in guisa di soggetti conoscenti, mezzi di conoscenza e conoscibile. Il soggetto conoscente, precisamente, è una particolare manifestazione della potenza Suprema, i mezzi di conoscenza [sono una manifestazione] della potenza Suprema-Infima e il conoscibile [è una manifestazione] della potenza Infima. Essi equivalgono rispettivamente al soggetto possessore di potenza, alla potenza e alla natura propria.

[9*b*-10*a*] A questo proposito, la natura propria è, della terra [come pure d'ogni altro principio], l'aspetto a sé stante, insenziente, non colorato dalle condizioni limitanti (*upādhi*) di soggetto conoscente, mezzi di conoscenza, ecc.

[10*b*-12*a*] Della terra, ecc. esistono tuttavia altri quattordici aspetti. Sette di essi sono dovuti a questo, che i princìpi possono essere conosciuti dagli «organati» fino a Śiva nel momento in cui le loro rispettive potenze non sono in stato di emergenza. Altre sette divisioni si debbono al fatto che la terra, ecc. possono essere conosciute da questi medesimi soggetti nel momento in cui le loro rispettive potenze sono in stato di emergenza.

[12*b*-17] Degli «organati» sono considerati come potenza i mezzi di conoscenza nel loro aspetto generico, costituito dalla Forza e dalla Sapienza impura, e non le loro suddivisioni.[2] Questi stessi mezzi di conoscenza, in stato però di non evidenza, appartengono anche ai «disorganati per dissoluzione». Nei mezzi di conoscenza dei «disorganati per conoscenza» il velame della Forza e della Sapienza è in via di dissoluzione. Strumento di azione dei Mantra è la Sapienza pura in via di risveglio, ma accompagnata dalle impressioni latenti della distruzione della Sapienza e della Forza anzidette. I Signori dei Mantra hanno come mezzo di conoscenza la Sapienza pura che, sebbene interamente risvegliata, è tuttavia unita alle dette impressioni. Il mezzo di conoscenza dei Grandi Signori dei Mantra è questa stessa Sapienza pura, priva di queste impressioni latenti. Le parole: mezzo di conoscenza, strumento d'azione e potenza sono intercambiabili. Strumento d'azione di Śiva è infine la sua sovrana potenza di volontà – cioè la sua libertà senza più – attraverso la quale conosce e agisce.

[18] I sette soggetti conoscenti, da Śiva agli «organati», si presentano così in un duplice aspetto, secondo che le loro potenze siano o non siano in stato di emergenza. La loro diversità diversifica il conoscibile.

1. Parā, ecc. Su di esse, si veda sopra, I, 2-5, 107-108, ecc.
2. Su questi due mezzi di conoscenza generici, si veda anche sopra, IX, 246-50.

I. LA «PERCEPIBILITÀ» COME PROPRIETÀ DELLA COSA («VASTUDHARMA»)[1]

[19] La cosiddetta «percepibilità» è infatti parte integrante della cosa stessa. Ma nella nozione «io percepisco [il turchino] percepibile da Caitra» che cosa di grazia appare?

[20-22] Ma – dirà qui alcuno – ciò che qui appare è semplicemente la conoscenza propria di Caitra e null'altro. Questa «percepibilità» non è per noi una proprietà della cosa, così come il colore turchino. Se la «percepibilità» fosse infatti per natura sua una proprietà della cosa, essa sarebbe allora percepibile da parte di tutti, né più né meno che le varie altre proprietà d'una cosa, quali, ad esempio, il colore turchino, la forma di vaso, ecc.[2] Se d'altra parte s'am-

1. La «percepibilità» (*vedyatā*) è una qualità o attributo dell'oggetto, è anzi il «suo stesso corpo» (*vapus*), senza cui non potrebbe essere percepito. Essa, in questo senso, si identifica con la stessa «luminosità» (*prakāśamānatā*). La realtà della «percepibilità» non è sempre evidente, anche se, in varia misura, sempre presente. La «percepibilità» è specialmente manifesta quando, per esempio, diventiamo consapevoli che una cosa è percepita (o «percepibile») anche da altri. Prendiamo l'esempio classico di un vaso. Il vaso lo posso percepire in sé, non condizionato da altri fattori, nel qual caso ciò che di esso io percepisco è la sua «natura propria» (*svarūpa*). La percezione di tale vaso in sé è pur sempre dovuta alla sua qualità di «percepibile», ma di questa percepibilità, che pure è presente, non ho allora contezza: essa rimane, per dir così, latente, né determina, in me, effetti speciali (*arthakriyā*). Ma questo stesso vaso io lo posso vedere come proprio il vaso che Tizio e Caio stanno allora vedendo o come sul punto di essere, per esempio, rubato da un ladro. Nel momento in cui divento consapevole di questo fatto, il vaso, così percepito o «percepibile» da parte di altri, determina in me particolari reazioni, per esempio quella di nasconderlo, se si tratta di un ladro che l'abbia adocchiato, o altre ancora. La «percepibilità», qualità inerente al vaso, ma non apparente quando lo contemplo in sé, si fa cosa reale e apparente ai miei occhi, determinatrice di effetti e comportamenti speciali. Secondo le varie specie di soggetti (come vedremo, ve ne sono quattordici specie, in base all'autorità del MV) che possono percepire una cosa qualsiasi, questa viene a presentarsi in quattordici modi diversi, che danno occasione ad altrettante meditazioni. Questi quattordici modi sono dovuti ai diversi aspetti in cui l'oggetto viene a essere percepito. Si potrebbe pensare a questo punto, obietta Abhinavagupta, che allora questi quattordici modi sono dovuti ai diversi soggetti che lo percepiscono e non al vaso in sé, che resta pur sempre uguale a se stesso. Questa obiezione tuttavia (egli risponde) sarebbe valida se soggetto e oggetto fossero due cose separate, come si vuole da altre scuole; soggetto e oggetto non sono però (egli continua) due realtà separate, ma è il soggetto stesso che si realizza per quello che è, proprio nella misura in cui crea e conosce l'oggetto, senza di che non sarebbe che vana astrazione. La «percepibilità», in questo senso, resta pur sempre una qualità dell'oggetto.
La discussione seguente, indubbiamente alquanto complicata, offre ad Abhinavagupta il destro per confutare alcune contemporanee dottrine dualistiche (proprie del Nyāya, della Mīmāṃsā, ecc.). Il lettore lamenterà forse la scarsità delle note, impostami dai limiti della traduzione; io stesso mi rendo benissimo conto di come tutto l'argomento avrebbe richiesto una trattazione più particolareggiata.

2. Secondo J, Abhinavagupta ha qui in mente la dottrina della *prakaṭatā*, cioè della «diretta apprensibilità» o «manifestità» dell'oggetto, sostenuta dai seguaci di Kumārila. «La cosiddetta conoscenza» dice J «è un'azione, la quale è, da parte sua, inferi-

mettesse che una cosa possiede, come proprietà, la «percepibilità», in forza della coscienza del percettore [che la sperimenta], s'incorrerebbe nel medesimo controsenso di prima – come nel caso della stoffa tessuta dal tessitore.[1]

[23-24*a*] Di più: se questa pretesa proprietà chiamata col nome di «percepibilità» è impercepibile, allora non esiste, come un fiore nell'etere; e se è percepibile, allora dovrebbe esserci «percepibilità» anche di essa, sì che s'avrebbe un regresso all'infinito, per cui nulla sarebbe più percepibile e il mondo sarebbe in uno stato di completa insenzienza.

[24*b*-26*a*] L'obiezione secondo cui essa sarebbe l'essenza o corpo stesso della cosa, colorato da parte di quelle condizioni limitanti che sono i soggetti conoscenti, né più né meno che il conoscere, il quale è naturato della manifestazione dell'oggetto – tale obiezione non ha per noi alcun fondamento reale.[2] [Seguendo infatti tale teoria], se la cosa fosse percepibile da parte di un solo soggetto conoscente, non sarebbe percepibile da parte di altri, e, se fosse percepibile da parte di tutti i soggetti, non sarebbe percepibile da uno solo.

[26*b*-28*a*] La «percepibilità» non può perciò assolutamente essere una proprietà della cosa. Questa «percepibilità» propria d'una cosa è semplicemente una manifestazione della coscienza. Infatti, un oggetto diventa luminoso solo nei riguardi di quell'individuo (*ātman*) con cui si unisce inseparabilmente il conoscere, consistente nella percezione dell'oggetto. La «percepibilità» non è altro che questo.

[28*b*-31*a*] A costoro noi rispondiamo dicendo che se la «percepibilità» non fosse una proprietà delle cose, allora esse sarebbero impercepibili, pur essendoci tale conoscenza sopradescritta.[3] Infatti, a quel modo che, pur avendo un vaso la proprietà di essere fornito di una larga base, ecc., un panno, il quale tale non è, non può certo divenir tale, così, pur essendovi, inerente al soggetto, tale conoscere, le cose, se non hanno come proprietà la «percepibilità», non possono certo arrivare a possederla.[4]

bile dal frutto. Il quale frutto è da essi chiamato "diretta apprensibilità" e considerato come una proprietà dell'oggetto. La "percepibilità" (*vedyatā*) non è, per costoro, altro che questa». Sulla *prakaṭatā*, si veda Pārthasārathi, *Śāstradīpikā*, pp. 37-38 e Gaṅgānātha Jhā, 1942, p. 86.

1. La stoffa tessuta dal tessitore è percepibile da parte di tutti nello stesso modo.

2. In altre parole, si potrebbe obiettare che il soggetto conoscente, al pari di una condizione limitante (*upādhi*), verrebbe a distinguere e qualificare una cosa, esattamente come la conoscenza è distinta e qualificata da un determinato oggetto (che funge da *upādhi*). Ma ciò è inaccettabile, poiché implicherebbe la perdita dell'unità da parte dell'oggetto. Esso infatti varierebbe a seconda di chi lo conosce. E del resto – come dice J – la conoscenza del turchino non potrà mai diventare conoscenza del giallo.

3. Ovvero la conoscenza percettiva che inerisce alla coscienza individuale.

4. L'esempio intende mostrare l'impossibilità che due cose distinte, come il vaso e

[31*b*-33*a*] Ma c'è ancora, nella vostra teoria, un altro grosso errore che merita d'essere preso in considerazione. Se le cose, come voi dite, non sono naturate di luce, allora né la conoscenza di esse, né il suo supporto,[1] né il senso interno, una lampada, gli occhi, ecc. possono essere naturati di luce. E che cosa di grazia s'illuminerebbe allora, essendo così il mondo immerso in un sonno assoluto?

[33*b*-35] Ma – sento già dirti – l'essenza o natura della conoscenza è quella di illuminare le cose, così come una lampada. Bella novità quella che tu dici! È comica davvero! Vediamo, vediamo un po' che cos'è questa facoltà d'illuminare le cose propria secondo te della conoscenza! Le cose e la luce sono qui due termini riferentisi alla medesima cosa[2] oppure sono cumulati assieme? O si deve intendere che la natura del conoscere è la luce dell'oggetto? [Soffermiamoci su quest'ultimo caso].

[36] Se, nell'espressione «la luce dell'oggetto», il genitivo ha un valore soggettivo, si ricade nello stesso errore di prima, senza possibilità di scansarlo;[3] e se, d'altro lato, tu dici che ha un valore oggettivo, allora nella frase c'è implicitamente un senso causativo.

[37] E noi allora vi facciamo osservare: quello che s'illumina è già luce o no? Ché, se non è luce, non può illuminarsi.[4] E in ambedue i casi la vostra concezione non resta in piedi.

[38-44] Ma come si spiega allora – tu forse dirai – l'uso del causativo nella vita ordinaria? Il causativo – io rispondo – è usato in modo reale e non metaforico solo quando [i due soggetti agenti, quello causale e quello da lui mosso], sono esseri coscienti. Nei riguardi di cose insenzienti, esso è usato metaforicamente soltanto. Si consideri: da un lato Caitra è sì capace d'andare, ma, pensando come questo suo andare dipenda da altri, si dice: «Il mio padrone mi fa andare»; e, d'altra parte, il suo padrone, vedendo come Caitra abbia in sé la capacità di andare, come sia dipendente da lui [padrone] e pensando insieme che potrebbe non andare, si dice: «Io lo faccio andare». Il causativo è usato in senso proprio rispetto a tali due soggetti agenti, movente e mosso soltanto. Gli altri usi del causativo sono dovuti, nella vita comune, a una estensione di tale sua forma primaria, che si presume esistere anche altrove. Quando, per

la stoffa, possano identificarsi. Lo stesso vale per conoscenza e cosa. Se la cosa non fosse già in se stessa luce, non potrebbe illuminarsi.

1. Si intenda l'*ātman*.

2. Dotati, cioè, di un sostrato comune (*sāmānādhikaraṇya*) (J).

3. Si veda sopra, X, 28*b*-31*a*. In altre parole, l'oggetto si illuminerebbe indipendentemente dalla conoscenza e queste sarebbero due realtà diverse l'una dall'altra.

4. In altre parole, o già splende (e allora l'azione del causativo è inutile) o non splende (e allora il causativo rimane impotente).

esempio, si dice che uno fa andare la freccia, [succede semplicemente questo, che uno], conferendo alla freccia l'impulso della velocità, si considera [perciò], per metafora, un soggetto agente causale. Nel caso che ambedue i soggetti siano insenzienti, come quando si dice «il vento fa cadere il monte», il rapporto fra movente e mosso è una pura creazione immaginaria di chi vede. In tal modo, quando uno dei due soggetti è insenziente o, a maggior ragione, insenzienti sono ambedue, il causativo non è usato in senso proprio. Ma tanto basti, ché tutto ciò è stato da me trattato diffusamente altrove.[1]

[45] Ma ammettiamo allora – tu dirai – che questa illuminazione dell'oggetto da parte della conoscenza sia una semplice metafora. Sia pure – io ti rispondo –, ma se appare, sarà comunque dello stesso genere di quella per cui si dice che il monte è fatto cadere dal vento.

[46-48*a*] La metafora, in verità, dev'essere necessariamente determinata da un motivo (*nimitta*).[2] Nel caso dell'espressione anzidetta: «il vento fa cadere il monte», il motivo è costituito dal movimento generato dal vento nel monte, per forza del quale quest'ultimo, venuta meno l'unione [o coesione] fra le sue parti, cade. Nel nostro caso, invece, la conoscenza non agisce in alcun modo sull'oggetto, per cui come può la metafora inverarsi? E del resto, anche se s'inverasse, essa è pur sempre una cosa irreale.

[48*b*-50*a*] Di una cosa non luminosa può sì dirsi, metaforicamente, che è luminosa, ma essa, nondimeno, rimane tale e quale. O che un bambino brucia, perché viene chiamato metaforicamente un fuoco? Ove un bambino sia poi così metaforicamente chiamato, il seme [o motivo] di tale metafora è la sua vivacità, ecc., la quale è una cosa reale; ma quando la non luce viene chiamata metaforicamente luce, qual è di grazia il seme [o motivo] reale di tale metafora?

[50*b*-52*a*] La metafora infatti è logicamente possibile provata che sia l'esistenza d'un principio cosciente. Essa, infatti, consiste in una sovrapposizione (*adhyāropa*), la quale dipende da un'unificazione (*pratisaṃdhāna*). Ora non c'è per te, fino a questo momento, alcun principio cosciente [responsabile di tale unificazione]; la stessa conoscenza non è luminosa. Se voi dite che l'oggetto è illuminato da un'altra conoscenza, si ricade nelle stesse conseguenze di prima.[3]

[52*b*-53*a*] Ma – voi forse direte – come si spiega allora che una

1. La referenza, secondo J, è a un'opera di Abhinavagupta ora perduta, il *Prakīrṇakavivaraṇa*.

2. Si veda Mazzarino, 1982, pp. XXII sgg., 126-43.

3. S'intenda: neanche la conoscenza è data da voi per essenzialmente *cetana*, cioè autocosciente. Si veda sopra, X, 45.

lampada possa illuminare una cosa? Ma che – io rispondo –, non si ripetono forse, anche in questo caso, tutte le medesime obiezioni di prima?

[53*b*-54*a*] [Inoltre], la lampada illumina una cosa con quella stessa natura con cui risplende di per se stessa. Ma non così la conoscenza.

[54*b*-55*a*] La lampada inoltre dà la luce alle cose, le quali, altrimenti, non s'illuminerebbero. E questo [per la conoscenza] è possibile solo se c'è non diversità.

[55*b*-56*a*] La verità è dunque questa, che, a quel modo e nella misura in cui l'anzidetto Śiva supremo, il quale è luce soltanto, via via risplende, risplendono con lui anche tutte le cose, che sono [per dir così] il suo corpo.

[56*b*-57*a*] Come dunque in una cosa s'illumina l'azzurrità, per esempio, così s'illumina la «percepibilità», la quale è un *quid* che si aggiunge alla parte oggettiva.

[57*b*-58*a*] Le due teorie secondo cui il frutto è la «manifestità» della cosa e la coscienza [è una proprietà del soggetto] sono così ambedue sottratte all'errore in cui incorrerebbero, e, alla luce della nostra dottrina, si sostengono reciprocamente.[1]

[58*b*-60*a*] Infatti un ladro,[2] il quale abbia saputo che quanto sta per fare è a conoscenza[3] di Caitra, se ne sta buono, senza prendere nulla, benché sospinto dal desiderio. Un amante, pensando che l'amata lo sta guardando con la coda dell'occhio, si vede, per dir così, tutto irrorare d'ambrosia.

[60*b*-61*a*] Tale «percepibilità» non si riduce a un semplice fatto di coscienza, a una conoscenza, ma è un *quid* che si aggiunge alla natura della cosa, dotato di efficienza causale. E se non fosse una proprietà della cosa, che potrebbe essere mai?

[61*b*-62*a*] Se qualcuno ci obiettasse che qualora la cosa avesse come proprietà la «percepibilità», questa proprietà apparirebbe egualmente a tutti, tale obiezione, io risponderei, non distrugge la nostra tesi, bensì la sua, non altrimenti che un'arma malamente impugnata.

[62*b*-63*a*] A noi, infatti, secondo cui [ciò che esiste] è Śiva soltanto, autoluminoso, l'espressione «appare ad altri» è sconosciuta.

1. I due principali rappresentanti della Mīmāṃsā, Kumārila e Prabhākara, vengono sostanzialmente a dire, secondo Abhinavagupta, che la «manifestità» è una proprietà dell'oggetto, e che la coscienza è una proprietà del soggetto. I controsensi derivanti da queste due tesi possono essere superati soltanto ammettendo che il conoscente e il conoscibile siano in realtà una medesima cosa.

2. Questa stanza si collega sintatticamente con la precedente st. 56*b*-57*a*.

3. Lett. «percepibile» (*vedya*).

[63*b*-66*a*] La stessa espressione: «questo colore turchino – ovvero questo vaso – è uguale per tutti» è accolta dalle persone di corto intelletto senza intenderne bene il significato. Infatti, il colore turchino appartenente al corpo di Kālāgnirudra[1] non è il turchino tuo. O che forse è il giallo? No, non è il giallo, ma non è [quel] turchino. Esso, insomma, non sarà turchino nei riguardi di alcuno[2] oppure sarà percepibile solo a colui cui sta davanti; e lo stesso accadrà [anche se non è oggetto di percezione diretta ma] solo immaginato.[3]

[66*b*-67*a*] A quel modo poi in cui, come tu vai predicando, la conoscenza è naturata dalla luce dell'oggetto,[4] così [nulla ci vieta di dire che] la «percepibilità» da parte di un [determinato] soggetto conoscente sia una proprietà della cosa.[5]

[67*b*-70*a*] Per noi, del resto, non esiste nella conoscenza alcun soggetto determinato (*niyata*),[6] come invece succede per te. La proprietà detta «percepibilità» appare nella cosa, poco importa quale sia e quando si manifesti il soggetto conoscente.[7] Chi ci obiettasse ancora che la «percepibilità» da parte di questo o quel soggetto dovrebbe allora apparire egualmente a tutti, supera in sordità, io pen-

1. Una speciale ipostasi di Śiva. Si veda sopra, IV, 164-67.

2. Così dal punto di vista di Abhinavagupta, secondo cui non esiste soggetto alcuno separato dalla coscienza.

3. L'idea «uguale per tutti» è dunque insostenibile anche dal punto di vista dell'opponente (sia questo un seguace del Nyāya, ecc.). Secondo Abhinavagupta, una qualità (*dharma*), qualunque essa sia, non è uguale per tutti, ma cambia secondo il soggetto (*dharmin*) cui appartiene. Il turchino che appare in riferimento al corpo di Kālāgnirudra non è lo stesso turchino che appare in riferimento a Caitra, in quanto non si può dire che la stessa qualità che appartiene a un determinato soggetto appartenga anche a un altro. L'asserzione che la qualità turchino appare uguale in riferimento a tutti indistintamente è dunque erronea. Dal punto di vista *śaiva*, secondo cui il soggetto è uno soltanto, il colore turchino non può inoltre riferirsi a un soggetto determinato. Il dire poi che il turchino che appare in riferimento a un determinato soggetto sia anche, per costui, «percepibile», è un'asserzione del tutto immaginaria. Si tenga presente che per questa scuola le qualità o potenze (*dharma*, *śakti*) non sono separate dal soggetto, come vuole il Vaiśeṣika: si veda sopra, I, 158 e nota.

4. Senza che per questo le cose appaiano tutte insieme.

5. Che appare in un modo o in un altro, come l'azzurro, ecc. Secondo l'opponente, una qualità rimane uguale a se stessa per tutti i soggetti, ma appare in relazione con un determinato soggetto nella forma «questo è giallo», «questo è azzurro». Quindi, anche se noi dicessimo che la «percepibilità», che è una qualità della cosa, appare in relazione con un determinato soggetto e non con altri, tu non avresti motivo alcuno di accusarci.

6. Nel senso di preesistente, già formato, separato da Śiva.

7. Per gli *śaiva*, il soggetto conoscente non è una realtà distinta dall'oggetto, ma è tale, cioè soggetto, nella misura in cui si estrinseca attraverso il conoscibile e contiene in sé tutte le cose. Secondo Abhinavagupta, le espressioni «in riferimento a un altro» (soggetto conoscente) e «in riferimento a tutti» (i soggetti conoscenti) non hanno senso, perché il soggetto è uno solo e si identifica con Śiva, luce libera e da nulla dipendente.

so, perfino i sordi. In modo analogo la «percepibilità» non appare in riferimento a nessun altro soggetto conoscente limitato; e mi domando perché mai mostri tanta mal posta avversione per questa nostra espressione, che la «percepibilità» sia parte integrante della cosa.

[70*b*-75*a*] In base a questo stesso ragionamento è stato sradicato anche ogni sospetto di regresso all'infinito.[1] Infatti questa cosiddetta «percepibilità» è dissimile dalle altre proprietà, quali l'azzurro, ecc., nel senso che è precisamente quella proprietà grazie alla quale un sostrato (*dharmin*), al quale ineriscono tutte le qualità, diventa [anche] percepibile. Essa non è dissimile dall'esistenza (*sattā*) o dall'inerenza. Ma allora – sento già dirti – a quel modo in cui l'essere, essendoci, rende essenti cose non essenti, l'inerenza, congiunta, rende congiunte cose non congiunte, l'ultima particolarità, naturata di separazione, rende separate cose non separate, il candore rende candido il non candido, l'andare rende andante il non andante, così accade pure per te, per cui un sostrato fornito di tutte le sue varie qualità, quali il turchino, ecc., e di per se stesso non percepibile, grazie a questa nuova qualità, ossia la «percepibilità», diventa percepibile.[2]

[75*b*-78*a*] [Questa obiezione, io rispondo, non ci tocca affatto. La verità è infatti questa, che] la «percepibilità» suole illuminarsi di per se stessa, [nel senso che], non luminosa come le altre qualità, quali il turchino, ecc., diventa [poi] luminosa per virtù di questa [sua] qualità, cioè l'autoluminosità.[3] [E quindi], stante che il percepibile si risolve nella luce,[4] può ben dirsi che esso non dipenda da nulla, e che, per dir così, ha pienamente assolto i suoi compiti. A quel modo, insomma, in cui Śiva manifesta in forza della sua libertà il vario conoscibile differenziato, così manifesta pure questa qualità [del conoscibile], cioè la «percepibilità», non diversa dalle altre, quali il turchino, ecc.

[78*b*-79] Ma – dirà qui alcuno – ammettiamo pure che la «percepibilità», com'è stato provato, sia una proprietà della cosa. A che pro ostinarvisi contro? Il problema tuttavia adesso è questo: se questa «percepibilità» da parte dei vari soggetti conoscenti, [da Śiva]

1. Sussistente invece qualora la «percepibilità» fosse a sua volta percepibile, ecc.

2. Così ammettendo (tale il senso dell'obiezione) si cade in questo controsenso, che come l'essere è per sua natura (*svarūpeṇa*) essente, così la percepibilità dovrebbe essere, per sua natura, percepibile. Ma la percepibilità, com'è stato detto, è ciò per cui una cosa diventa percepibile, sicché una stessa cosa verrebbe ad avere due qualità opposte, ossia la percepibilità e la facoltà di far percepire (*vedakatva*). Abhinavagupta si sottrae, come vedremo, a questa obiezione, dicendo che «percepibilità» tanto vale, in realtà, quanto «autoluminosità».

3. La percepibilità non è dunque a sua volta percepibile.

4. Nella st. 76*b* leggo *vedyam* per *viśvam*, anch'esso tuttavia sostenibile.

fino agli «organati», è unica, come si spiegano allora i quattordici aspetti di cui s'è fatta prima questione?[1]

[80-81] Se quanto s'intende – io rispondo – è, delle cose, la loro natura piena e perfetta, ciò di cui si parla è allora il Signore, Bhairava, il Dio, il Beato soltanto. Ma se ciò che si ha in mente è la realtà via via differenziata e divisa, immaginata e voluta dal suo potere, che cosa, di grazia, è stato mai commesso dall'anzidetta ripartizione?[2]

[82] La dottrina, la verità suprema è dunque questa, che qualunque sia la forma e il modo in cui una cosa a un certo momento si manifesta,[3] tale è allora la sua natura.[4]

[83-84] Una cosa di cui si sa ch'è percepita (*vedya*) da Caitra, da due o da molti soggetti, da un Mantra, da un Grande Signore dei Mantra, da Śiva, quando la sua potenza è in stato di emergenza o meno, produce, di volta in volta, svariatissimi, innumerevoli effetti (*arthakriyā*), ecc.

[85] Chi infatti assista a uno spettacolo di danza o di canto visto da numerosi spettatori di tipo «organato»[5] ad esso intenti (*ekāgra*), ha la consapevolezza di trovarsi in un vero e proprio mare di nettare.[6]

[86] Tale la ragione per cui nell'insegnamento relativo agli spettacoli di lottatori e attori si dice che lo stato di identità fra tutti i soggetti [che in essi si viene a determinare] è fonte d'una [speciale] esperienza di pienezza.

[87-88] Se della visione del detto spettacolo essi fossero contenti e soddisfatti a uno a uno, individualmente, che sovrappiù vi sarebbe, essendo essi uniti insieme? E quale unità, di grazia, di soggetti? Ché, quando il detto spettacolo è tutto ricolmo di tali «percepibilità», che ad esso si aggiungono quali proprietà, può ben dirsi che esso si manifesta allora in maniera diversa dall'arido apparire precedente.

1. Si veda sopra, X, 10*b*-12*a*.

2. La natura delle cose si rivela in due modi, piena e non piena. Nel primo caso, quanto si manifesta è solo la luce suprema, autoluminosa, e il concetto stesso di cosa perde ogni senso. La natura non piena, poi, divisa in qualità, soggetto possessore di qualità, ecc., è così creata solo dalla potenza di libertà propria di Parameśvara, sicché è giocoforza rassegnarsi a tutto questo insieme di cose ordinarie, basato sulla diversità (o differenziazione). Che cosa mai quindi ha commesso di male questa divisione graduale in quindici aspetti, da attirarsi tanto odio? (J).

3. Come, cioè, percepibile da parte dei vari soggetti conoscenti, dagli organati, ecc., fino a Śiva, con le loro potenze in stato di emergenza o meno (J).

4. S'intenda percepibile da parte degli organati, dei disorganati per dissoluzione, ecc.

5. Leggo con il ms. G *-janekṣitam* per *-janaḥ khalu*.

6. Su questa e le seguenti stt. 86-88, si veda Gnoli, 1968, pp. 56-57. Si veda anche sotto, XXVIII, 373*b*-80*a*.

[89-91*a*] Tali «percepibilità» producono di regola vari effetti [non solo, come si è visto, nella vita ordinaria], ma anche nel tirocinio spirituale. «Conviene» leggiamo ad esempio nel *Mālinīvijayottara* «pensare che il sestuplice cammino è potenziato da Śiva».[1] Tale potenziamento da parte del Dio non è infatti altro che la sua perfetta conoscenza del tutto, il quale, conosciuto così, cioè come percepito dal Signore, non mancherà di produrre gli effetti speciali di cui qui si fa questione.

[91*b*-92*a*] E così è stato provato come tale proprietà chiamata col nome di «percepibilità» si manifesta come appartenente alla cosa. Quando essa non si manifesta, ciò che rimane delle cose è semplicemente la cosiddetta «natura propria».

[92*b*-93*a*] La natura con cui una cosa appare, senza speciale perspicuità, al soggetto, impegnato ad escludere da essa ogni traccia di condizioni limitanti, questa è la natura propria.[2]

[93*b*-95*a*] Nella nozione «io conosco il vaso», quanto si dice che appare è il vaso in sé non impressionato da alcuna «percepibilità». Ma – dirà qui alcuno – chi ti dice che questa «percepibilità» non possa esistere, di per se stessa,[3] da parte di Mantra, ecc. E io rispondo: sia pure! Tuttavia il suo esserci non appare.

[95*b*-96*a*] O che in una nozione come «il corpo di Kālāgni è per me impercepibile» o «le regioni di là dal monte Meru [sono per me impercepibili]» ciò che appare alla coscienza non è forse la cosa in se stessa, nella sua nudità?[4]

[96*b*-97*a*] Una cosa è «percepibile» perché appare e non «percepibile» perché non appare come «percepibile». L'apparire è fatto così. Con chi vogliamo prendercela?[5]

1. MV, IX, 39*b*.

2. La natura propria è dunque l'immagine «generica» o «universale» (*sāmānyātmaka*) della cosa, di là dalle immagini di tempo, spazio, ecc., che la precisano. In tal senso essa non è perspicua, in quanto tale è solo il particolare.

3. Senza cioè che tu ne sia consapevole.

4. Priva di ogni contatto con le varie immagini di percepibilità da parte propria o di altri (J). In tali nozioni c'è, piuttosto, l'immagine della «non percepibilità».

5. In altre parole, una stessa cosa può manifestarsi sia come «percepibile» sia come «non percepibile», senza che il suo manifestarsi riceva offesa alcuna. «L'apparire è la luce, e la luce, com'è stato spiegato, è naturata di pensiero. Ora, nella nozione "io conosco il vaso", questa luce investe sì il vaso, ma non la "percepibilità", in quanto l'idea di "percepibile" è, in questo caso, assente. Non è stato forse mostrato che in certi casi, come per esempio in quello di Kālāgni, si ha, tutto al contrario, l'idea di non "percepibilità"? Chi vogliamo dunque rimproverare se, nella manifestazione di un percepibile, non si ha [necessariamente] la manifestazione della percepibilità?» (J). Si veda sopra, X, 7*a*-12*a*. Le stt. 97*b* sgg. seguono idealmente alla st. 18.

II. LA DISPOSIZIONE DEI PRINCÌPI («TATTVAVIDHI»)

[97*b*-98*a*] In tal modo, la terra possiede quindici aspetti diversi, e così pure gli altri princìpi, dall'acqua alla Natura, in quanto si ha di essi «percepibilità» [anche] rispetto agli «organati».

[98*b*-100] Quanto è stato detto [nel *Mālinīvijaya*], che cioè «gli "organati" sono provvisti (*samanvitāḥ*) dei princìpi che vanno dalla Forza fino alla terra», si riferisce al fatto che in essi le corazze sono in stato di emergenza.[1] Gli «organati» sono infatti i soggetti in cui le sei corazze, come la Sapienza impura, l'Attaccamento, la Forza, ecc., sono in stato di emergenza, mentre nei «disorganati per dissoluzione» sono nello stato contrario, e nei «disorganati per conoscenza» sono annichilite.

[101] Perciò, sebbene negli «organati» predomini il conoscibile, queste anime, nella misura appunto in cui le corazze sono in loro in stato d'emergenza,[2] sono tuttavia soggetti conoscenti. I detti quindici aspetti restano dunque incontestabili.

[102] Tali quindici aspetti appartengono anche agli «organati» presenti nei detti princìpi, dalla terra in poi.[3] Soggetto conoscente nei riguardi di essi [organati], che fungono allora da conoscibile, possono infatti benissimo essere altri «organati».

[103-104] Le varie cose del conoscibile, quali il colore giallo, ecc., possono [infatti] essere meditate, nei princìpi che vanno dalla terra alla Natura, in quattordici modi diversi,[4] secondo che siano in connessione con grossezza,[5] velame,[6] inizio,[7] contrazione,[8] la stessa,[9] il contrario[10] e pervasione,[11] di ciascuno dei quali esistono due aspetti

1. MV, I, 35. Tale frase potrebbe far pensare che la loro soggettività si estenda dalla terra fino a *kalā*: di qui la precisazione di Abhinavagupta.

2. Le corazze (specialmente la Sapienza e la Forza) stimolano, vivificano la potenza di conoscenza e di azione che *māyā* aveva sottratto all'anima (J).

3. Anche gli «organati» possono cioè essere visti da quindici punti di vista diversi.

4. Secondo il MV, XII, *passim*, ognuno dei vari princìpi dalla terra alla Natura può essere oggetto di quattordici concentrazioni diverse.

5. Lo stato di «organato», caratterizzato dalle tre macchie.

6. Lo stato di «disorganato per dissoluzione», caratterizzato dalla presenza di due macchie.

7. I «disorganati per conoscenza», inquinati dalla sola maculazione iniziale, quella «animica».

8. I Mantra, i quali sono in stato di contrazione rispetto alla coscienza pienamente espansa.

9. I Signori dei Mantra, sempre contratti, ancorché meno dei Mantra.

10. Lo stato di espansione proprio dei Grandi Signori dei Mantra.

11. Śiva.

diversi in base a fissità e mobilità.[1] A questi quattordici aspetti è da aggiungere quello insenziente, costituito dalla natura propria. Queste concentrazioni, di cui si parla nel *Mālinīvijayottara*, godono della condizione di soggetto, connesso [naturalmente] con i piani del corpo e del soffio vitale.[2]

[105-107] Quando invece si immagini che il conoscibile sia costituito dai princìpi che vanno dall'anima fino alla Forza, allora nei loro riguardi [gli esseri] caratterizzati dalle corazze in emergenza[3] non detengono più la condizione di soggetti, ma diventano conoscibile. Tale la ragione per cui i cosiddetti «organati» non sono più soggetti conoscenti circa [i detti princìpi, i quali], per l'assenza dei due aspetti dei soggetti «organati», caratterizzati dalla potenza e dal possessore di potenza, possono essere [visti in] tredici modi soltanto. Le entità che detengono la condizione di soggetti conoscenti sopra questi princìpi sono i «disorganati per dissoluzione», nei quali le corazze sono in stato di latenza e che sono immersi dentro *māyā*. I «disorganati per conoscenza», ecc. rimangono [su questo gruppo soggetti conoscenti] tali e quali a prima.

[108-109] Quando poi oggetto di conoscenza è *māyā*, anche queste entità in cui le corazze sono in stato di latenza diventano conoscibile – ché in *māyā*, la quale è sottilissima, le corazze si fondono in unità –, sicché soggetti conoscenti su di essa sono soltanto i «disorganati per conoscenza»,[4] i quali sono privi di corazze. Oggetto di conoscenza [da parte di altri «disorganati per conoscenza»] possono naturalmente diventare anche questi stessi «disorganati per conoscenza» immersi in *māyā*. Il numero di aspetti posseduto da *māyā* è dunque limitato a undici.

[110-13*a*] Quando oggetto di conoscenza sono i «disorganati per conoscenza», nei quali le corazze sono annichilite, da soggetti conoscenti possono fungere i Mantra soltanto, i quali sono in procinto di risvegliarsi. Diventati poi oggetto di conoscenza questi stessi Mantra, rimangono, come soggetti, i Signori dei Mantra, nei quali la piena conoscenza è in atto di nascere. Divenuti anche questi oggetti, restano, come soggetti, i Grandi Signori dei Mantra, nei quali

1. I due aspetti di possessore di potenza e di potenza.

2. Il senso mi sembra il seguente, che il primo gruppo di princìpi (dalla terra alla Natura) può essere oggetto di visione e concentrazione in quattordici modi diversi. Il soggetto che si concentra è un soggetto limitato, connesso con i piani del corpo, del soffio vitale, ecc.

3. Leggo *tadodbhūtakañcukāṃśo* per *tadudbhūtaḥ kañkukāṃśo* (lezione tuttavia egualmente possibile).

4. E naturalmente i Mantra, ecc.

la piena conoscenza è del tutto manifesta. E infine, divenuti anche costoro oggetti, risplende, come soggetto, Śiva, il supremo, autoluminoso, che manifesta l'intero conoscibile in identità con se stesso.

[113*b*-17] Tale soggetto, Śiva, non può diventare conoscibile. La conoscibilità consiste infatti in una luce che dipende da altro, la quale condizione non è in Śiva, ché il Signore è autoluminoso. Qualora [infatti] non si ammetta l'esistenza di un principio autoluminoso, si va incontro a questa conseguenza, che le varie cose che appaiono deriveranno via via da altre cose che non sono in se stesse luce, sicché si cadrebbe inevitabilmente in un regresso all'infinito, a causa del quale il tutto risulterebbe [cieco e] addormentato. Ora esso non si manifesta così! Il tutto, in effetto, si manifesta come dotato di una luce che dipende da altro: ora quest'altro è appunto Śiva; ond'è che, essendo egli autoluminoso, che bisogno c'è di altri vani ragionamenti? Giusto al principio, infatti, noi abbiamo detto come egli ed egli soltanto sia il supremo principio vitale dei mezzi di conoscenza.[1]

[117*b*-18*a*] Ma – dirà qui alcuno – Śiva sarà sì autoluminoso come voi dite, ma non è tuttavia immune da conoscibilità, ché come potrebbe altrimenti sussistere il rapporto di insegnato e insegnante?

[118*b*-21*a*] Verissimo ciò che voi dite – io rispondo –, sennonché lo Śiva che compare nell'insegnamento è uno Śiva che, appositamente emesso da Parameśvara, è da lui convertito in realtà conoscibile e fatto discendere nei piani dei Mantra, dei Signori dei Mantra, ecc. Sebbene conoscibile, egli resta tuttavia tale,[2] ché non è logicamente possibile che ciò che è piena, illimitata coscienza diventi mera realtà conoscibile, per la contraddizione sussistente fra i due termini. Nessuna cosa, in realtà, sebbene conoscibile, cessa perciò di essere naturata di Śiva. Tale la ragione per cui la meditazione su questo o quell'aspetto della realtà conoscibile non resta priva di frutti.[3]

[121*b*-22*a*] E perciò nel *Mālinīvijaya* è stato detto che Śiva non è, personalmente (*sākṣāt*), oggetto di divisione alcuna:[4] dove, col vocabolo «personalmente», è appunto chiaramente espresso tutto il concetto di cui sopra.

[122*b*-27*a*] Ma – dirà qui alcuno – Śiva, come tu hai detto, è assolutamente unico. Ora, ammettiamo che per sua volontà, quando oggetto di conoscenza sono i Grandi Signori dei Mantra, si manife-

1. Si veda sopra, I, 54-55.
2. Naturato di piena, illimitata coscienza.
3. In quanto tutte le cose sono identiche a Śiva.
4. MV, II, 7*a*.

sti in tre aspetti.[1] Chi vorrà mai dissentire su questo? Nei riguardi dei Grandi Signori dei Mantra, dei Signori dei Mantra, dei Mantra, dei «disorganati per conoscenza» e dei «disorganati per dissoluzione», vi sono [tuttavia] per ciascuno infinite differenziazioni, né più né meno che rispetto agli «organati». Secondo noi la verità è dunque questa, che, ove i «disorganati per dissoluzione» siano realtà conoscibile, soggetto conoscente nei loro riguardi può essere un altro «disorganato per dissoluzione», sì che in tal guisa si hanno tredici divisioni e non undici; che, ove i «disorganati per conoscenza» siano realtà conoscibile, soggetto conoscente nei loro riguardi può essere un altro «disorganato per conoscenza», sì che in tal caso le divisioni sono undici e non nove; e parimenti, ove conoscibile da parte di un altro Mantra o Signore dei Mantra sia appunto un Mantra o Signore di Mantra, le divisioni saranno rispettivamente nove e sette e non, come prima, sette e cinque.[2]

[127*b*-32*a*] A questi rispondo: vero è quanto dici e tale tuo calcolo non è senza fondamento, sennonché, ti faccio osservare, non c'è nei «disorganati per dissoluzione», ecc. la netta e chiara divisione presente invece negli «organati». Questi ultimi infatti sono divisi in quattordici diverse specie, determinati dalle varie stirpi, di cui a loro volta esistono infinite varietà intermedie. Tali differenziazioni sussistono nei «disorganati per dissoluzione» allo stato di impressioni latenti soltanto, e, come tali, non sono in grado di differenziarne l'unità, sicché, in conclusione, convengono agli «organati» solamente. Nei «disorganati per conoscenza», poi, tale differenziazione è completamente assente. Il loro essere differenziati l'uno dall'altro è unicamente un'espressione della libertà di Parameśvara.[3] Vedendo perciò quanto essi differiscano dai soggetti «organati», il Signore non ha qui detto che nei «disorganati per dissoluzione», ecc. ci sono tredici aspetti.

[132*b*-33*a*] Ammettiamo dunque – sento a questo punto già dirmi – che la «percepibilità» (*vedyatā*) sia una proprietà della cosa. I «disorganati per dissoluzione» e quelli «per conoscenza», però, non sono coscienti di nulla, quindi come può sussistere, rispetto a loro, tale «percepibilità»?

[133*b*-35*a*] Secondo questa nostra dottrina – io rispondo – che sostiene che tutto è coscienza, la coscienza è presente anche nella

1. Si legga *tribhedatā mantramahānāthe* per *trivedatāmantramahānāthe*, che non dà senso. I tre aspetti consistono nella natura propria, o conoscibile, costituita dai detti Grandi Signori dei Mantra, e nel soggetto, cioè Śiva, nei suoi due aspetti di potenza e possessore di potenza. Si veda il TS, cap. IX.

2. Si veda sopra, X, 3-5.

3. Si veda IPK, III, 2, 7 (Torella, 1994b, pp. 199-200).

realtà insenziente e quindi, a maggior ragione, nelle entità che, ora addormentate, più tardi si risveglieranno. Giunto il momento del risveglio, i «disorganati per dissoluzione» si scinderanno in due:[1] duplice è infatti il loro risveglio, secondo che porti allo stato di Mantra o all'esistenza fenomenica.

[135*b*-37] Coloro che sono stati purificati dalle meditazioni, ecc. predicate nelle dottrine dei viṣṇuiti e via dicendo, le quali sono di ordine più o meno elevato, e in esse si sono spenti, raggiungono, risvegliati, lo stato di Mantra o di Signori dei Mantra. I «disorganati per dissoluzione»[2] invece, che, privi di libertà, sono divenuti preda dell'offuscamento, si risvegliano, in forza delle loro impressioni, all'esistenza fenomenica.[3]

[138-40*a*] I «disorganati per conoscenza» diventano anch'essi, risvegliatisi, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra o Mantra; ovvero, come talvolta accade, ritornano nell'esistenza fenomenica. Di questa discesa nell'esistenza vi sono due specie, secondo cioè che essi diventino «gnostici» (*jñānin*) o *yogin*. Tale risveglio dei «disorganati per conoscenza» è confortato dall'autorità del *Mālinīvijaya*, là dove si dice che «il Signore, desideroso di emettere l'universo, risvegliò gli otto "disorganati per conoscenza"».[4]

[140*b*-41*a*] Questa disposizione alla conoscenza, implicita nel loro risveglio futuro, fa sì che [la terra, ecc.] possano essere percepibili [da loro]: dove per «percepibilità» bisogna intendere piuttosto una disposizione favorevole alla «percepibilità».

[141*b*-48*a*] Infatti, l'amata che, venuta di nascosto, vede il suo amato profondamente addormentato, non sta più in sé dalla gioia al pensiero che presto egli la vedrà. E così pure Śiva pensa: «Questo tutto sarà percepito da loro, quindi lo emetto». Nello stato di «disorganato per dissoluzione», in principio non c'è, naturalmente, la «percepibilità» delle varie cose, ma soltanto una disposizione ad essa favorevole, e, come questa, tale è anche la loro facoltà di fruire. Tanta e tale è infatti la varietà delle fruizioni, che non può essere calcolata. Quale è infatti il grado di coscienza, tale è anche la fruizione, evidente o inevidente, la quale, atta o inatta a essere ricordata, non cessa però di essere fruizione. Anche chi, immerso nel sonno profondo, è abbracciato dalla sua amata, è detto essere un fruitore: egli stesso pensa, risvegliato, di esser stato tale. Taluno, giovandosi della sua fantasia[5] e nulla di più, al solo vedere una bella don-

1. Leggo con il ms. T *bhetsyate* per *bhotsyate*.
2. Leggo nel terzo *pāda* della st. 137 *layākalāḥ* per *layākalāt*.
3. Si veda sopra, I, 31-32; IX, 138-41.
4. MV, I, 18*b*-19*a*.
5. Invece di *-hīno 'pi* ci si aspetta, nel primo *pāda*, una qualche parola dal significato esattamente contrario: e così traduco.

na pensa al suo futuro possesso e diventa d'un subito ebbro di gioia. Altri invece, sebbene dotato delle medesime propensioni mentali, vedendo questa stessa donna non è preso dai medesimi sentimenti. O chi, di grazia, dobbiamo rimproverare?

[148*b*-49*a*] Tutto ciò, del resto, è vecchia convinzione del mondo, secondo cui la vista, indipendentemente dalle [solite] cause, per taluni è, per dir così, più favorevole, per altri è come immersa e per altri ancora come spenta.[1]

[149*b*-51*a*] Questa divisione dei princìpi è stata in tal modo esposta distesamente. Il vario e vicendevole differenziarsi di questi soggetti possessori di potenza e di queste potenze, e le vicendevoli differenziazioni intrinseche di queste stesse differenziazioni da essi determinate, e quelle con altri princìpi, tutto ciò fa sì che chi voglia numerare tutte queste divisioni e suddivisioni non conosca limite o fine ai suoi calcoli.[2]

[151*b*-57] In virtù di queste, anche i mondi, ecc. si presentano in modo svariato. Il mondo di Rudra e quello di Viṣṇu, benché ambedue facciano parte del principio terra, non sono perciò uguali circa le fruizioni e la natura ad essi proprie, sicché a maggior ragione saranno diversi dagli altri. Anche se un'esposizione particolareggiata di tale varietà non può qui essere fatta, tuttavia ne daremo qualche accenno. In primo luogo, calcolando l'intercambiabilità delle sette potenze dei soggetti, si hanno quarantanove aspetti, cui deve aggiungersi la natura propria. In base al principio che tutto è in tutto, nel soggetto conoscente «organato» possono in realtà esservi le potenze proprie dei «disorganati per conoscenza», ecc. Tale presenza è sì inevidente, ma in grado tuttavia di determinare la detta ulteriore diversificazione. Secondariamente, la detta intercambiabilità può sussistere anche rispetto ai detti aspetti, per la qual cosa si hanno numerose altre divisioni.[3] In terzo luogo, le principali [quarantanove] suddivisioni possono poi ulteriormente differenziarsi con gli altri princìpi,[4] quali l'acqua, ecc., sicché, in base alle divisioni principali soltanto, vi sono varietà innumerevoli.

[158] Altre evidenti differenziazioni sono poi determinate dalle varie potenze di un «organato» – come quelle del senso della vista, ecc. –, secondo cioè che siano esaltate o depresse.

1. In altre parole, nonostante le cause siano le stesse, gli effetti possono variare secondo gli individui.

2. Si veda MV, II, 8.

3. I detti quarantanove aspetti moltiplicati per quarantanove fanno 2401 (J).

4. Gli «organati», ecc., che percepiscono la terra, ecc., possono essere uno, due, tre e via dicendo. Non è escluso che Abhinavagupta con l'espressione «con gli altri princìpi» abbia voluto alludere alle entità «organate», ecc. abitanti in questi princìpi.

[159] Altre differenziazioni ancora sono provocate dalla varia intensità delle impressioni latenti dei «disorganati per dissoluzione», ecc., [in cui le dette potenze degli organi della vista sono appunto in stato latente].

[160-61] La «percepibilità»[1] di chi percepisce con una potenza in stato di depressione, in modo svogliato e indifferente, senza partecipazione, è, infatti, una cosa, e quella di chi percepisce partecipando, intrinsecandosi, espandendosi, vibrando, è evidentemente un'altra cosa, completamente diversa, produttrice di effetti diversi.

[162] Un'ulteriore differenziazione è determinata dalla depressione d'una potenza e dall'esaltazione d'un altra, come ad esempio accade del senso della vista per chi suoni la *vīṇā*.[2]

[163] Queste depressioni ed esaltazioni di potenza spontanee, dovute a un'altra potenza[3] o a qualche altra causa,[4] consapevole o inconsapevole, sono a loro volta fonte di molteplici altre differenziazioni.

[164] E così sono state da noi mostrate le differenziazioni inerenti individualmente alle varie cose – quali un vaso, ecc. – che fanno parte dei diversi princìpi, cominciando dalla terra.

[165-66] In tutti i casi menzionati, la cosiddetta «percepibilità» si riduce a uno stato di identità con i soggetti percettori, sicché il vaso percepito da un «organato» è esso stesso «organato», e quello percepito da Śiva e da Śiva soltanto si manifesta come Śiva. Nella misura e nei modi in cui il conoscere si manifesta esso resta sempre unico e indivisibile.

[167] Diremo qui adesso di come si configurano questi quindici aspetti anzidetti – esposti [nel *Mālinīvijaya*] in modo generico – nei riguardi del principio terra genericamente considerato.

[168-72] Dunque, quella luce che luce inseparata dal principio terra è Śiva, ché, com'è stato detto, il «*brahman* è appunto la terra».[5] Coloro che, per volontà di Śiva, incitano le entità che sono intente a dispensare perfezioni attinenti al principio terra, sono i Grandi Signori dei Mantra. Le entità da essi incitate sono i Signori dei Mantra, e i Mantra sono quelle che li esprimono. I «disorganati per conoscenza» sono qui coloro che hanno sì praticato gli esercizi yo-

1. In altre parole, la percezione di un soggetto X che determina nell'oggetto da me visto e da lui così percepito la particolare qualità chiamata «percepibilità» o «eteropercezione».

2. In chi suona la *vīṇā* la depressione della potenza della vista, ecc. coincide col rilevamento di quella dell'udito (J).

3. Come nel caso del suonatore di *vīṇā* (J).

4. *Mantra*, droghe, ecc. (J).

5. Citazione non identificata della Śruti.

ghici inerenti al principio terra – secondo la dottrina śivaita e non secondo le concezioni dualistiche del Sāṃkhya, dei viṣṇuiti, ecc., proprie dei vincolati, s'intende –, ma non hanno raggiunto il sommo bene. Coloro poi che, dopo aver fruito di questo principio, alla fine di un grande evo (*kalpānte*) si sono dissolti,[1] immersi in uno stato di sonno profondo, sono i «disorganati per dissoluzione» terrestri (*atra pralayakevalāḥ*).

[173-76] Nel sonno profondo si verifica infatti un'evidente dissoluzione nei [vari] princìpi, ché, altrimenti, donde proverrebbe mai la vista dei differenti sogni? Il sonno profondo si presenta inoltre in diversi aspetti, limpido, non limpido, ecc., com'è dimostrato dalle varie forme di memoria che ad esso susseguono, quali «ho dormito bene», ecc. Tale forma di memoria si verifica, per una frazione infinitesimale di tempo, nel momento stesso in cui ci si risveglia dal sonno, sicché è diversa dalle altre, che nascono da un conoscere nato a sua volta da un oggetto. Quanto dunque sogliono dire taluni sprovveduti, secondo cui in chi si risveglia c'è tratto tratto la chiara memoria del piacevole contatto con i materassi, ecc., è completamente infondato.

[177] Le anime che, offuscate dalla maculazione, cui si aggiunge *māyā* e il *karman*, stanno qui sulla terra, sono i cosiddetti «organati» [terrestri].

[178-81*a*] Le sette potenze corrispondono allo stato di perturbazione di questi sette soggetti quando essi sono impegnati a svolgere le loro varie attività (*vyāpāra*). Śiva, il quale è naturato di indefettibile coscienza, possiede in effetto tre potenze – volontà, conoscenza e azione –, le quali, secondo che l'aspetto percettore sia da loro liberamente assunto oppure sia colorato da quello percepibile, si convertono in due gruppi di tre entità ciascuna, costituiti rispettivamente dai Grandi Signori dei Mantra, dai Signori dei Mantra e dai Mantra (caratterizzati da una sorta d'indifferenza e inazione),[2] e dai «disorganati per conoscenza», dai «disorganati per dissoluzione» e dagli «organati».

[181*b*-84] I soggetti conoscenti in tal modo sono sette. Il loro perturbarsi corrisponde al piano dei mezzi di conoscenza. Quell'aspetto poi della realtà che è privo d'ogni contatto con la coscienza, vale a dire con i vari percettori, puro, insenziente, è la cosiddetta natura propria. E il tutto è così triplice. Il savio deve pensare che anche gli altri princìpi, quali l'acqua ecc., sono così divisi. Secondo l'accenno che ne abbiamo fornito, tale differenziazione in quindici forme è

1. Nel principio acqua, ecc. (J).

2. Non perturbati (J). Tale stato appartiene anche agli altri tre soggetti, «disorganati per conoscenza», ecc.

per lo più presente in tutte le divisioni, dagli «organati» fino ai Grandi Signori dei Mantra; sennonché, non essendo evidente [come l'altra], non se ne fa qui distesa menzione.

[185-86*a*] Tutto ciò è stato implicitamente dichiarato dal Creatore stesso nel *Mālinīvijaya*, là dove dice che «nonostante poi [Śiva] sia unico e indiviso, i cinque stati di veglia, ecc. sono tuttavia anche in Lui determinati dalla sua attività (*vyāpāra*), dalla sua signoria (*adhipatva*), da una spinta che esclude le due [precedenti potenze] e, in seguito alla cessazione della volontà, dal riposo in se stesso».[1] Con queste parole gli stati di veglia, ecc. sono attribuiti perfino all'indiviso, a Śiva, in modo conveniente e appropriato al sottile conoscere interiore [che lo caratterizza].[2]

[186*b*-87*a*] Diremo adesso, seguendo l'insegnamento di Śambhunātha, del modo in cui la detta divisione in quindici forme si presenti nell'insieme dei princìpi risiedente nella potenza del soffio vitale.[3]

II A. LA PROIEZIONE DELLE ANZIDETTE DIFFERENZIAZIONI NEL SOFFIO VITALE

[187*b*-88*a*] In tutte le cose che sono qui oggetto di percezione si distinguono sedici momenti (*tuṭi*), i quali, nel movimento respiratorio, che occupa trentasei dita, sono immaginati occupare lo spazio di due dita e un quarto ciascuno.

[188*b*-91] A questo proposito, il primo di essi viene considerato come la suprema non dualità, essenziato di un succo trascendente ogni differenziazione, e il secondo come consistente nella manifestazione dei soggetti conoscenti. L'ultimo, che è inseparato dal conoscibile, e, come tale, viene a costituire la natura propria, non dev'essere da parte sua considerato separatamente dal penultimo, che consiste nel soggetto conoscente [in stato di piena evidenza]. I sei momenti che vanno dal terzo all'ottavo sono poi naturati d'un

1. MV, II, 34*b*-35*a*. Questi cinque aspetti corrispondono, secondo il commento di J, alle cinque potenze di azione, conoscenza, volontà, beatitudine e coscienza, e, nel medesimo tempo, ai cinque stati di veglia, ecc.: lo stato di veglia è connesso con la potenza d'azione, quello di sogno con la potenza di conoscenza, quello di sonno profondo con la volontà soltanto, senza le due precedenti potenze, il quarto stato con la potenza di beatitudine, che, piena com'è di tutte le cose, ha superato la volontà, e lo stato ultraquarto, a tutto trascendente ed immanente, con la potenza di intelligenza (*cicchakti*). Nulla osta quindi che in Śiva, come ci sono cinque aspetti, ve ne possano essere anche quindici.

2. Si veda sotto, X, 227*b* sgg.

3. Si veda sopra, VI, 5.

pensiero indifferenziato, consistenti in un obnubilamento del pensiero differenziato, il quale è in procinto di sorgere. Questi sei momenti sono naturati infatti della potenza Suprema, materiati da Śiva.

[192] Il secondo gruppo di sei momenti è naturato invece della potenza Suprema-Infima ed è caratterizzato da un progressivo affermarsi del pensiero differenziato, che diventa via via sempre più evidente.

[193] La prima esade è dovuta alle tre dee, che, in atto prima di schiudersi (*pronmeṣa*) e subito dopo di serrarsi (*nimeṣa*), diventano così sei.[1]

[194-95] Il medesimo accade della seconda esade, dove però le dee sono colorate dal conoscibile e si presentano di conseguenza come naturate della Suprema-Infima. Nella prima esade invece queste dee, sebbene in procinto di subire una limitazione, sono pur sempre immerse nel piano della Suprema, grazie al manifestarsi [in esse] della libertà nella sua purezza.

[196] Nell'ambito di questa stessa esade, poi, i momenti via via precedenti sono in certo qual modo superiori ai susseguenti, come dai più savi e ricchi di discernimento (*vivekadhana*) è stato mostrato, anche con aperte parole.

[197] Secondo alcuni, gli [ultimi] momenti da noi attribuiti rispettivamente al soggetto percettore e al percettibile formano un momento unico e [i restanti quattordici momenti sono divisi in] due gruppi di sette ciascuno.

[198] Unico criterio di verità in queste faccende è l'esperienza stessa degli *yogin* intesa ai calcoli, concernente questa sottile coscienza, né le elucubrazioni verbali nostre o d'altri possono conferirvi alcunché.

[199] Tale, dunque, il configurarsi nel soffio vitale dei quindici aspetti anzidetti, concernenti i princìpi che vanno dalla terra alla Natura, secondo la linea dei nostri maestri.

[200-202] Diminuendo poi via via le differenziazioni, diminuiscono anche i momenti. Tale diminuzione corrisponde a un decrescimento del pensiero differenziato e a una sempre maggiore evidenza del pensiero non differenziato. Come infatti una persona, dopo essere stata a lungo ammalata e aver recuperato la salute, si dimentica poi del dolore passato, tutta immersa nella felicità presente, così accade pure delle creature, che, sebbene abbiano come fondamento uno stato di coscienza privo di rappresentazioni differenziate, essendo tutte immerse nel pensiero differenziato non hanno più nozione alcuna del detto stato.[2]

1. Lo schiudersi e il serrarsi equivalgono ai due momenti di potenza e soggetto possessore di potenza.

2. J interpreta diversamente: «Nei riguardi di coloro che sono sommersi nel piano

[203] *Scemando le rappresentazioni differenziate, la coscienza – la sola realtà che ultimamente esiste, priva di rappresentazioni differenziate – si manifesta in tutta la sua evidenza, e così il savio deve sforzarsi a guardare con attenzione questa realtà.*

[204] Questa e non altro, infatti, è quell'attenzione con la quale, secondo varie scritture, bisogna scrutare la relazione fra soggetto percettore e realtà percepibile.[1] La quale attenzione, come la mitica vacca, è in grado di esaudire ogni nostro desiderio.

[205-207] In tal modo, via via che le differenziazioni diminuiscono a due a due, di pari passo diminuiscono gradualmente, a due a due, anche i momenti; perciò l'immersione[2] in Śiva è detta occupare due momenti, di cui, mentre il primo è assolutamente puro, pienissimo, il secondo corrisponde alla Potenza ed è, come tale, tutto penetrato di onniscienza e onnipotenza. Lo *yogin* che è ad esso ben attento (*avahita*) che cosa di grazia non arriva a conoscere o fare?

[208] Tale la ragione per cui, come disse il venerabile Kallaṭa,[3] l'ottenimento dell'onniscienza e dell'onnipotenza si ha caduto che sia un momento: dove, con tale espressione, si intende il secondo momento.

[209-11] Nel primo momento, in effetto, tutto è onninamente puro, uniforme. Che cosa mai può essere quivi distinguibilmente conosciuto o fatto? I savi sogliono perciò concentrarsi sul secondo momento, dove prima comincia ad apparire la differenziazione, il quale corrisponde all'intuizione (*pratibhā*),[4] alla Dea, ed è, come tale, in grado di dispensare onniscienza, ecc. Tale momento è detto essere la potenza di Śiva. Nei momenti seguenti (terzo, quarto, ecc.) sorgono poi via via i Grandi Signori dei Mantra e le rispettive potenze, i Signori dei Mantra, ecc.

[212] In coloro che raccolgono in essi la mente, intenta unicamente ad essi, s'invera spontaneamente una compenetrazione nelle relative perfezioni, ecc.

del pensiero indifferenziato, determinato appunto dall'estinzione delle rappresentazioni differenziate, anche quando e ove si verifichi la perturbazione [dovuta a tale pensiero], la condizione (*sattā*) propria di esso non può [più] affermarsi». Si veda, a questo proposito, ĪPK, IV, 12: «Colui che, essendo essenziato di tutte le cose, conosce così: "Tutto questo multiforme spiegamento è un'espressione del mio io", anche durante l'effondersi delle rappresentazioni differenziate, si trova nella condizione del Signore» (Torella, 1994b).

1. Parafrasi di VBh, 106.

2. Leggo con i mss. K e KH *śivāveśo* per *śivāveśe*.

3. In un'opera ora perduta, il *Tattvārthacintāmaṇi*. Il passo in questione è citato nel PTV, p. 103 (Gnoli, 1985, p. 61).

4. Si veda sopra, p. 4, nota 1.

[213] A quel modo perciò[1] in cui la lontananza è dovuta alla gran copia delle diverse cose [che si interpongono fra noi e la cosa «lontana»], così pure accade rispetto alla coscienza, per i molti momenti [che si frappongono fra noi ed essa] – proprio come la non contiguità fra gli organi di senso e la cosa.

[214-15*a*] Quanto più, infatti, diminuendo la differenziazione, diminuiscono i momenti, tanto più la coscienza si fa vicina, sinché non si arriva a Śiva. Il principio Śiva è stato detto perciò essere il più vicino di tutti.

[215*b*-17*a*] Perciò, per penetrare in lui non è d'uopo alcuno sforzo. Di sforzo, al contrario, c'è invece sempre più bisogno, di mano in mano che ci si allontana da lui.[2] Tale la ragione per cui le persone che hanno avuto in sorte di partecipare a eccellenti linee spirituali pensano che, quanto a Śiva, né meditazione (*bhāvanā*), né riti possono nulla.[3]

[217*b*-19*a*] E infatti si osservi: nella vita ordinaria, si fa uno sforzo per conoscere un vaso, ecc., ma non certo per avvertire [una sensazione di] piacere. La cosiddetta interiorità (*āntaratva*) è, secondo i savi, uno stato di contiguità con la coscienza, il quale corrisponde a sua volta a uno schiudersi della coscienza stessa. L'esteriorità è al contrario il serrarsi della coscienza.

[219*b*] A coloro che sono immersi nella trasmigrazione (*bhavin*), [Śiva], nonostante sia vicino e presente, tuttavia non appare così, donde l'idea di un'estrema lontananza (*atidūratā*).

[220-22] Una cosa può essere sì lontana, ma una volta che l'abbiamo resa vicina appare [come contigua]. Ma come può ciò verificarsi nei riguardi della coscienza?[4] La coscienza non si svolge inoltre in successione (*kramika*), così come il seme, il germoglio, il filamento, i petali, il fiore, il frutto e via dicendo. Il germoglio, di fatto, nasce dal seme, il filamento [invece] non [nasce] dal seme, ma dal germoglio [e così via discorrendo]. Qui invece la realtà coscienza (*saṃvittattva*) la si vede apparire onninamente (*sarvataḥ*), poiché essa è pienezza perfetta, onninamente. [La realtà coscienza] è detta essere la causa di tutte le cose – ché in verità essa è [sempre e] dovechessia levata [sull'orizzonte] (*udita*).

[223-24*a*] Quand'anche perciò il detto svolgersi del soffio vitale

1. A causa del sorgere graduale dei Grandi Signori dei Mantra, ecc. (J). Si veda sopra, X, 211*b*.

2. Di sforzo c'è bisogno per raggiungere cose che sono lontane da lui (J).

3. Parafrasi di ŚDṛ, VII, 6 e allusione quindi a Somānanda. Su questi versi, si veda anche sopra, p. 50, nota 4.

4. Nel senso che la coscienza è sempre vicina e presente, indenne dai concetti di lontananza spaziale o successione temporale.

(*prāṇavṛtti*) sorga nei riguardi di un [semplice] vaso e ivi stesso subitamente (*āśu*) riposi, tuttavia si [riposa e] risolve in Śiva, seme [d'ogni cosa]. In Śiva, invero, non c'è mai successione alcuna.

[224*b*-25*a*] Le altre [entità quali i Grandi Signori dei Mantra], ecc. [sono in realtà semplici strumenti e, se talvolta sono considerate come] cause, ciò si deve soltanto alla loro presenza (*saṃnidhi*),[1] alla loro non diversità da Śiva (*śivābheda*), e infine a questo, che dal piano della dualità [dove noi siamo] li vediamo più vicini [a Śiva].[2]

[225*b*-26*a*] Chi analizzi (*pravivic-*) di continuo il tutto alla luce di questa concezione, diventa in breve signore delle ruote mentali (*ciccakra*) e quindi Bhairava stesso.

[226*b*-27*a*] Tale divisione (*bheda*) basata sul soffio vitale e custodita dalla ruota delle Eterovaghe (*khecarī*) è stata da me così esposta ottemperando al comando di Śambhunātha.

III. LA NATURA DEGLI STATI DI VEGLIA, ECC. («JAGRADĀDINIRŪPAṆA»)[3]

[227*b*-28*a*] La coscienza che prende come oggetto il cammino di cui si è parlato e che è divenuto suo conoscibile, si presenta in molteplici modi, designati dalla parola «stato».

[228*b*-30] Secondo i Maestri, vi sono cinque stati – restando fermo, beninteso, che il soggetto conoscente (*vedaka*) è unico –, ossia veglia, sogno, sonno profondo, quarto e ultraquarto. Ora, se sui vari princìpi, dalla terra fino a Śiva, il soggetto conoscente è unico, i vari stati di veglia, ecc. necessariamente [gli appartengono]: noi adesso li esponiamo, così come li abbiamo appresi da Śambhunātha.

[231] Lo stato di veglia è quello in cui il conoscibile, percepito dalla coscienza, si presenta in forma puramente oggettivata (*adhiṣṭheya*), mai oggettivante.

[232-35] Lo stato di veglia si ha quando tutte le varie creature

1. Come la presenza di fattori spaziali, temporali, dell'etere, ecc. nella produzione di un vaso (J).

2. Cioè in confronto a noi, che siamo nel piano della dualità (*dvaite* = *bhedadaśāyām*).

3. La seguente descrizione degli stati di veglia, ecc. si basa su MV, II, 35*b*-46*a* (si veda anche ĪPK, III, 2, 15-17), che il lettore dovrà tenere ben presente. I termini *piṇḍastha*, ecc. sono menzionati anche nello *Yogaśāstra* di Hemacandra, VII, 8: «Il meditabile, cioè l'oggetto della meditazione, si presenta, secondo i savi, in quattro aspetti: *piṇḍastha*, *padastha*, *rūpastha* e *rūpavarjita*». Muni Jambuvijaya, il curatore moderno di quest'opera, menziona appunto, come possibile fonte di questa concezione, il MV.

(*bhūta*), quali Caitra, Maitra, ecc., i princìpi dalla terra in poi, le parole, le quali sono gli strumenti della denotazione (*abhidhā*), il conoscere verbale che ne risulta, cioè la denotazione, la tetrade costituita dal soggetto conoscente, dal conoscibile, dai mezzi di conoscenza e dal conoscere – quando tutto ciò, insomma, si manifesta in un modo oggettivato (*adhiṣṭheya*). Infatti, il colore azzurro che appare nel nostro conoscere interiore, materiato d'immaginare (*saṃkalpa*), ha una natura oggettivante (*adhiṣṭhātṛ*), in quanto manifesta il colore azzurro esteriore. Invece il colore azzurro che appare come esteriore è affatto privo di ogni facoltà oggettivante. Tale la ragione per cui è [connesso con lo] stato di veglia.

[236-38*a*] Prendiamo ora Caitra. La sua parte corporea è detta non risvegliata; la parte costituita dai mezzi di conoscenza, risvegliata; la parte costituita dal soggetto conoscente, ben risvegliata; e la parte consistente nella conoscenza, del tutto ben risvegliata. Tale la successione. Nello stato di veglia, chiamato «corporeo» (*piṇḍastha*), ci sono infatti, secondo la tradizione, questi quattro aspetti. Ciascuno dei quattro stati anzidetti può essere infatti diviso in stato di veglia, ecc.

[238*b*-39*a*] La veglia-veglia è uno stato di non risveglio; la veglia-sogno uno stato di risveglio, e così via discorrendo. L'ultraquarto poi è onnipresente (*sarvaga*), e, come tale, non è calcolato separatamente.

[239*b*-40*a*] Come è detto [nel *Mālinīvijaya*], lo stato di veglia, il cosiddetto «corporeo», è di quattro specie, ossia non risvegliato, risvegliato, ben risvegliato e del tutto ben risvegliato.[1]

[240*b*-41] Lo stato di veglia appartiene in senso primo al piano del conoscibile e solo secondariamente agli altri. «Lo stato corporeo» come si legge nel *Mālinīvijaya* «consiste in quello che si chiama la parte oggettivata (*adhiṣṭheya*) delle creature, dei princìpi e dei nomi».[2]

[242-43] Il termine tecnico «corporeo» è dato dagli *yogin* a ciò che viene ordinariamente chiamato «veglia» per mandare ad effetto lo yoga.[3] Il «corporeo» non è altro che lo stato di identità [con questo o quel principio oggettivato] in cui viene a trovarsi lo *yogin* che abbia iniziato la sua concentrazione sull'oggettivato (*adhiṣṭheyasamāpatti*). Il «corpo» (*piṇḍa*) è infatti una cosa «corporificata» (*piṇḍita*), misurata.

1. Citazione quasi letterale di MV, II, 43.
2. MV, II, 40. La stanza è stata commentata sopra, X, 232-35.
3. Cioè in riferimento allo yoga.

[244-45] Dagli «gnostici» (*jñānin*), da coloro, cioè, che sono precisamente dediti alla riflessione (*prasaṃkhyāna*),[1] questo stesso stato viene poi chiamato «onnipropizio», in quanto è onninamente pieno di realtà conoscibile (*vedyasattā*). Quanto più lo «gnostico» vede il tutto (*viśva*) come pieno di tutte le cose (*sarvasattāsamāpūrṇa*), tanto più la realtà coscienza gli si illumina innanzi.

[246] Queste tre denominazioni sono determinate dai tre diversi punti di vista della vita ordinaria, dello yoga e della speculazione. Il medesimo accade anche nei riguardi del sogno e degli altri stati.

[247-50*a*] Quando il suddetto conoscibile, costituito dalle creature, dai princìpi e dai nomi, si presenta come strumento di oggettivazione (*adhiṣṭhānakaraṇa*), si ha allora il sogno in senso primo (*mukhyataḥ*), il quale appartiene al piano delle rappresentazioni mentali.[2] Lo stato di sogno è ben presente anche nella vita ordinaria, poiché è uguale a quello in cui il conoscibile è oggetto di una rappresentazione mentale. Questa eguaglianza, da parte sua, è dovuta alla loro non esteriorità. Quando invece, nella fantasia (*utprekṣā*), nel sogno, nell'immaginare (*saṃkalpa*), nel ricordo, nell'ebbrezza (*unmāda*) e in altre simili percezioni (*dṛṣṭi*), il conoscibile si manifesta in tutta la sua chiarezza (*vispaṣṭam*), lo stato corrispondente è in senso primo quello di veglia.[3]

[250*b*-52*a*] Il sogno per eccellenza si ha quando il conoscibile interiore che si illumina nelle dette rappresentazioni mentali è meno evidente, nel senso che quanto è ora più in evidenza è la natura oggettivante. Il soggetto allora conosce infatti da sé che queste immagini non sono esteriori. Questa non esteriorità consiste, da parte sua, nel fatto che ciò che io vedo è puramente soggettivo e privo di saldezza.[4]

[252*b*-53*a*] Anche qui sono presenti, come prima, quattro divisioni, chiamate «andato-venuto», «ben disperso», «ben congiunto» e «ben concentrato».[5]

[253*b*-56*a*] Anche questo stato, come quello di veglia, ha tre nomi, di cui quello ordinario è «sogno». Il sognare (*svāpa*) consiste infatti in una non percezione di quanto è considerato come esteriore.

1. Su questo termine, si veda la mia nota in Gnoli, 1985, pp. XXIII-IV. Da Abhinavagupta *prasaṃkhyāna* è usato nel senso di riflessione, meditazione, speculazione, in contrapposizione allo yoga e all'azione rituale.

2. Si veda J, *ad* X, 257-58*a* (vol. VII, p. 175): «Il sogno è lo strumento dell'azione [consistente nell']oggettivare» (*adhiṣṭhitikriyākaraṇaṃ svapnaḥ*).

3. Tale anche l'opinione di Dharmakīrti (PVin, I, 28) citato da J *ad* X, 249*b*-50*a* (vol. VII, p. 170). Lo stato corrispondente a queste esperienze è, secondo J, sogno-veglia.

4. Lett. «nel fatto che non è condivisa da altri soggetti e non è durevole».

5. MV, II, 44*a*.

Il «loco» (*pada*) è qui il posto dove poggia tutto il cammino, e pertanto si identifica col soffio vitale o anche con l'immaginare naturato di percezione (*avagama*).[1] Lo stato basato su questi due aspetti viene perciò chiamato dagli *yogin* «locale» (*padastha*). Il sogno, il quale non è che una conoscenza libera, [che dispone a suo piacimento] del conoscibile, in piena indipendenza da ogni conoscibile esteriore, prende poi [fra gli gnostici] il nome di «pervasione».[2]

[256*b*-57*a*] Il sogno è per eccellenza il piano dei mezzi di conoscenza. Il sogno è infatti naturato di pensiero (*āmarśana*). Questo apparire caratterizzato, per dir così, dall'ombra del conoscibile è [com'è stato già detto] la condizione di strumento di oggettivazione, in riferimento, ben inteso, al conoscibile.

[257*b*-60*a*] Quando poi il detto corpo delle creature, ecc. si presenta in forma oggettivante (*adhiṣṭhātṛ*), come seme del tutto, allora si ha il piano del sonno profondo, tacitato.[3] Lo stesso soggetto percettore presente nell'esperienza diretta [propria della veglia] e nell'immaginare [proprio del sogno] è presente [anche nel sonno profondo]. Esso non è in verità identificabile né col percepibile, né con i mezzi di percezione. Tale la ragione per cui si parla legittimamente d'uno stato di sonno profondo. Il sonno (*nidrā*) ordinario viene chiamato dai savi sonno profondo in virtù della somiglianza che ha col detto stato. Tale somiglianza è costituita dai tre caratteri comuni rappresentati dalla condizione di seme, dalla non percezione e dall'essere tacitato.

[260*b*] Il sonno profondo è per eccellenza il piano del soggetto conoscente.

[261-62] [Il soggetto] poi, nella misura in cui «rompe», è chiamato «forma» (*rūpa*). Lo stato di identità con esso è chiamato fra gli *yogin* col nome di «formale» (*rūpastha*).[4] Le cose che, grazie a una congiunzione con esso, sono state informate (*rūpin*),[5] si trovano in uno stato di indifferenza. Coloro invece che sono dediti alla riflessione (*prasaṃkhyāna*),[6] dato che questo stato è esente dalla contra-

1. Si veda sopra, VI, 4*b*-5; XI, 93 sgg. Il tema *pad-* ha anche il valore di «percepire»: *padyate jñāyate*.

2. Si veda sopra, X, 247.

3. Le stt. 257-58*a* sono rappresentate nel solo ms. G e mancavano forse nel testo utilizzato da J.

4. Probabilmente J e Abhinavagupta avevano qui in mente l'etimologia tradizionale *rūpyata iti rūpam, rūpaṇād rūpam*, dove *rūpa* è fatto derivare dal tema *rup-*, «*rumpere*»: su questa etimologia, comune nei testi buddhisti, si veda La Vallée Poussin, 1923-1931, vol. I, p. 24. *Rūpa*, secondo J, è qui il soggetto conoscente che «rompe» la compattezza della realtà oggettiva, la fa a pezzi e la identifica con se stesso.

5. Seguendo l'etimologia precedente: «rotte».

6. Si veda sopra, p. 268, nota 1.

zione del conoscibile, gli hanno dato in conseguenza il nome di «grande pervasione».

[263-64*a*] Dato poi che nel soggetto, sebbene così indifferente,[1] il conoscibile, costituito dalle creature, ecc., si presenta in quattro modi, vi sono nel detto stato quattro differenziazioni da essi condizionate, chiamate rispettivamente «levato» (*udita*), «pingue», «pacificato», «ben pacificato».

[264*b*-69] Quando poi [il detto corpo delle creature, ecc.] si presenta come naturato di conoscenza (*pramā*), in una forma superiore allo stesso soggetto, in via di recuperare uno stato di perfetta pienezza, privo ormai di indifferenza, si ha allora il cosiddetto quarto stato, il quale è considerato come una compenetrazione nella potenza (*śaktisamāveśa*). Questo stato di coscienza autoluminoso è, come taluni [giustamente] dicono, differente sia dal conoscibile, sia dai mezzi di conoscenza, sia dal soggetto conoscente, i quali tendono tutti e tre a immergersi dentro di esso. Il conoscibile riposa nei mezzi di conoscenza, questi nel soggetto, e questo nel detto stato di [pura] conoscenza, il quale può così a buon diritto chiamarsi la stessa Dea, unica fonte di vita di tutte le cose, trascendente la triade costituita da forma, vista e io, consistente nella pura azione di vedere – «vedo» –, per cui i mezzi hanno un valore soltanto provvisorio e strumentale.[2] Essa consiste, insomma, in una [pura] soggettività essenziata di libertà, indipendente da ogni mezzo esteriore. Tale lo stato di coscienza cui viene dato il nome di quarto, il quale, come si è visto, è naturato di luce di per se stessa luminosa.

[270-71*a*] La soggettività è originata da uno stato di compenetrazione con questa forma di coscienza; il piano dei mezzi di conoscenza dall'influsso di esso, e quello del conoscibile dalla vicinanza con esso. Tutti e tre sono dovuti al favore della detta forma di coscienza.

[271*b*-73*a*] Questa, di cui [nel *Mālinīvijaya*] si parla come di una potenza,[3] è detta «immacolata», perché in essa le differenziazioni del conoscibile, ecc. sono completamente dissolte, e «attiva», perché il soggetto, ecc. debbono la loro esistenza al suo favore. Potenze del Signore sono naturalmente anche gli stati di veglia, ecc.: dove si ha tuttavia questa differenza, che mentre essi sono la potenza Infima e Suprema-Infima, il quarto stato è la potenza Suprema.

[273*b*-77] L'unione con questo stato che tende verso la pienezza

1. Cioè, privo della perturbazione del conoscibile, ecc. (J).

2. Non vedo bene la necessità di questa determinazione, che J si industria faticosamente a giustificare. Il TS è qui più chiaro e conciso.

3. MV, II, 41*b*, commentato in queste stanze.

4. Il soggetto conoscente. Si veda sopra, X, 261-62.

e trascende la «formalità» indifferente,[1] è chiamato dagli *yogin* col nome di «ultraformale». Daí contemplativi poi che, tendenti verso la pienezza, vedono il tutto come raccolto in un volume, identificati con esso, il quarto stato è chiamato «accumulazione». In questo stato non esiste un ulteriore quarto stato.[1] Il piano di coscienza proprio del quarto stato non è in effetto conoscibile in alcun modo, ma solo conoscente. Gli stati di veglia, ecc. sono presenti invece anche in esso, ché, come si è visto, sono dovuti al suo favore. Tale la ragione per cui nel *Mālinīvijaya* sono elencati di esso tre diversi aspetti, l'«ultramentale», l'«infinito» e l'«onnisenso» (*sarvārtha*).

[278-81*a*] Quello poi che [delle dette creature, ecc.] è il corpo pieno, illimitato, ricolmo di beatitudine, è il cosiddetto stato ultraquarto, la sede suprema. Tale stato non può essere oggetto di meditazione (*bhāvanā*) alcuna e quindi rispetto ad esso lo yoga è impotente. Una cosa che non fa parte del conoscibile, illimitata, libera, come può essere infatti meditata? Nessun nome yoghico è stato perciò insegnato dal Signore nei suoi riguardi.[2] Tuttavia questo stato può essere raggiunto solo dalla riflessione (*prasaṃkhyāna*)[3] e, come tale, non è esente da un nome ad essa ispirato, quello di «grande accumulazione», determinato dal raggiungimento della pienezza senza superiore.

[281*b*-84*a*] In tale stato, a cagione della sua pienezza, non ci sono né possono esservi differenziazioni di sorta. Allo scopo appunto di rifiutarle [nel *Mālinīvijaya*] esso non è perciò specificato da alcuna differenziazione. La specificazione «sempre levato»[4] [sull'orizzonte] non ha altro scopo che quello di indicare la sua onnipervasività. L'unità non comporta differenziazione alcuna in alcunché. L'opinione secondo cui nell'ultraquarto vi sarebbe un'unica differenziazione, ossia il «sempre levato», non ha fondamento. Questo è sufficiente a dimostrare che esso è indifferenziato.

[284*b*-86] «L'altro stato,» noi leggiamo perciò nel *Mālinīvijaya*[5] «[quello in cui le creature, ecc. si presentano come strumenti di oggettivazione], è chiamato "locale". I Mantra, i Signori dei Mantra e i Grandi Signori dei Mantra sono detti corrispondere allo stato "formale", e quello ultraformale [corrisponde] la suprema potenza, immacolata ancorché nella sua forma attiva. Śiva dev'essere considerato di là dal dispiegamento, dalle immagini, puro, riposato in se

1. Cioè quarto-quarto.
2. Leggo con il ms. G *yogābhiprāyataḥ*.
3. Si veda sopra, p. 268, nota 1.
4. Si veda MV, II, 46*a*.
5. MV, II, 40*b*-42.

stesso, trascendente il tutto. La liberazione è l'effetto della sua conoscenza».

[287] Colui che ci ha così insegnato la natura degli stati di veglia, ecc. è stato Śambhunātha, la cui tenebra mentale fu a sua volta dissipata dal chiarore lunare della coscienza di Sumati.

[288] Esponiamo adesso qual è, secondo altri che si basano su un diverso punto di vista,[1] la natura di questi medesimi stati di veglia, ecc.

[289-94*a*] Lo stato di veglia è la percezione di cose esteriori per mezzo delle funzioni sensorie. Tale stato è evidente, stabile, ininterrotto. Tutto il contrario di esso è lo stato di sogno, il quale consiste in una creazione di immagini soggettive, ed è oggetto di esperienza da parte dei «disorganati per dissoluzione». Tale esperienza, determinata dalla maculazione innata e da quella karmica, non riesce ad acquistare stabilità a causa dell'assenza della maculazione māyica. Lo stato di sonno profondo presuppone l'assenza di ogni sensazione di piacere, ecc., e, determinato dalla sola maculazione innata, è oggetto di esperienza da parte dei «disorganati per conoscenza», i quali, di per se stessi indifferenziati, sono resi differenziati per volontà del Signore e, come tali, senzienti e insenzienti al tempo stesso. Questi, una volta nel quarto stato, si convertono via via in Mantra, in Signori dei Mantra e in Grandi Signori dei Mantra. Tutte le cose, infine, sempre più desiderose di entrare nella coscienza bhairavica, perdono via via la loro individualità, e, di per se stesse indifferenziate, prendono come residenza il piano ultraquarto. [Tali le corrispondenze dei cinque stati] quando le divisioni sono quindici.[2]

[294*b*-97] Lo stato di veglia [secondo un altro punto di vista] si ha quando una cosa si manifesta in tutta evidenza; il sogno, quando una cosa appare in modo instabile, ed è già stata precedentemente percepita; il sonno, quando una cosa appare in modo non evidente e [in seguito] ci sta [in qualche modo] davanti;[3] ciò poi grazie a cui si verifica un'unificazione (*anusaṃdhi*) di tutti e tre questi stati è il quarto stato, che, a guisa del filo d'una ghirlanda, si estende a tutte le diffe-

1. Utpaladeva nelle sue ĪPK. Le stanze in questione sono le seguenti (ĪPK, III, 2, 15-17): «Quando il soggetto riposa esclusivamente nei piani [del vuoto o del soffio vitale], si ha allora lo stato di sonno profondo – simile alla dissoluzione cosmica –, che può essere o meno congiunto con la maculazione di *māyā*, secondo che il conoscibile sia o non sia in esso presente. La creazione, chiaramente manifesta, di forme di esistenza nella mente soltanto, le quali sono confuse per oggetto dei sensi, è lo stato di sogno. La stabile creazione [di forme di esistenza] – stabile in quanto oggetto di tutti gli organi di senso, esterna e comune a tutti i soggetti conoscenti – è lo stato di veglia». Si veda Torella, 1994b.

2. Si veda TS, cap. IX e tavole.

3. L'espressione *tat puro 'pi yat* è alquanto ellittica. Nello stato di veglia si ha la sensazione di aver dormito bene oppure no, la quale, secondo Abhinavagupta, ecc., è un ricordo di quanto è stato sperimentato nello stato di sonno (J).

renziazioni. Lo stato infine in cui, in virtù del pieno manifestarsi della non dualità, tutte le differenziazioni sono dissolte è il cosiddetto ultraquarto. Questo metodo vale *mutatis mutandis* per tutte le divisioni.

[298] [Nella divisione in tredici, in cui i soggetti non cominciano più dagli «organati», ma dai] «disorganati per dissoluzione», la veglia corrisponde così alla natura propria, il sogno ai «disorganati per dissoluzione» e così via discorrendo.

[299-301*a*] [Questi stati sono] perfino nel Signore, il quale è unico e perfettamente pieno. Lo stato ultraquarto si manifesta infatti in lui come potenza di intelligenza, il quarto come potenza di beatitudine, il sonno profondo o piano seminale come volontà, il sogno come potenza di conoscenza e la veglia come potenza d'azione. Se alcuni pensano poi che ciò sia detto metaforicamente, sono in errore. Tutte le cose infatti risiedono realmente nel Signore, ché se così non fosse, né senso primo né senso metaforico potrebbero più essere in alcunché.

[301*b*] Tutto ciò è stato chiaramente esposto dal Signore stesso nel *Mālinīvijaya*:[1]

[302-309] «Essendo quindici le divisioni, lo stato di veglia corrisponde alla natura propria, agli "organati" e alla potenza [degli "organati"], il sogno e il sonno profondo ai "disorganati per dissoluzione" e ai "disorganati per conoscenza", il quarto stato ai Mantra, ecc., e l'ultraquarto a Śiva e alla Potenza. Essendo tredici le divisioni, lo stato di veglia corrisponde alla natura propria e gli altri sono come prima. Quando i "disorganati per dissoluzione" [non sono più soggetti, ma conoscibile, e le divisioni sono così undici], lo stato di veglia corrisponde alla natura propria, gli stati di sogno e di sonno profondo ai "disorganati per conoscenza" e alle loro potenze, il quarto e l'ultraquarto come prima. Quando i "disorganati per conoscenza" [non sono più soggetti, ma conoscibile, e le divisioni sono così nove], i cinque stati di veglia, ecc. corrispondono rispettivamente alla natura propria, ai Mantra, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, e a Śiva con la sua Potenza. Quando i Mantra [sono il conoscibile e] le divisioni sono così sette, i cinque stati corrispondono alla natura propria, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva. Quando anche i Signori dei Mantra [diventano conoscibile] e le divisioni sono cinque, gli stati di veglia, ecc. corrispondono allora alla natura propria, alla potenza dei Grandi Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva. Quando poi i Grandi Signori dei Mantra [diventano conoscibile] e le divisioni sono tre soltanto, gli

1. Le stt. 302-309 riproducono, in forma qua e là abbreviata, MV, II, 27-35*a*.

stati di veglia, ecc. equivalgono alla natura propria, alle potenze d'azione, di conoscenza, di volontà e a Śiva. Nonostante Śiva sia unico, i cinque stati sono tuttavia anche in lui, determinati dalla sua attività (*vyāpāra*), dalla sua Signoria (*ādhipatya*), da una spinta che esclude le due [precedenti potenze], dall'incitazione (*prerakatva*) e, in seguito alla cessazione della volontà, al riposo in se stesso».[1]

La via dei princìpi è stata così da noi diffusamente esposta.

1. Si veda sotto, XV, 185-86*a*, 299-301*a*.

Il quarto argomento elencato da Abhinavagupta nell'enunciazione particolareggiata (si veda sotto, I, 287-327*a*), «le varie specie dei soggetti conoscenti», non forma, secondo J (*ad* X, 309), una sezione a sé stante del capitolo, ma è via via toccato in tutte e tre le sue sezioni, da quella che tratta della «percepibilità come proprietà della cosa» fino alla «descrizione degli stati di veglia», ecc. Non è tuttavia da escludere che Abhinavagupta abbia voluto accennare ad esso con le stt. 302-309.

XI
IL CAMMINO DELLE FORZE, ECC.

[1] Adesso diremo della via delle forze (*kalā*), ottemperando al comando di Śiva.

I. LA NATURA DELLE «FORZE» («KALĀSVARŪPA»)

[2-3] Come la forma comune che si estende e inerisce a un dato gruppo dei mondi sopradescritti, diversa da quella che si estende ad altri gruppi, è chiamata «principio», così la forma comune che si estende e inerisce a un dato gruppo di princìpi, diversa da quella che si estende ad altri gruppi, è chiamata, nella dottrina di Śiva, col nome di «forza».

[4] La forza, secondo alcuni, non è invece altro che una certa potenza sottilissima (*susūkṣmikā*) presente nei princìpi, così come la potenza sostenitrice (*dhārikā*) nella terra [che tutto sostiene].

[5] Fra queste due tesi non c'è in sostanza disaccordo alcuno, in quanto tale forma comune non è per noi ciò che per i seguaci del Nyāya e altri è la generalità (*sāmānya*).

[6-7] Secondo altri ancora, «forza» non è altro che un nome convenzionale (*samaya*) immaginato e attribuito da Śiva a un dato gruppo di princìpi per rendere più facile l'apprensione e lo svolgimento dei riti iniziatici, ecc. Ma [io rispondo a costoro] una convenzione voluta e creata dal Signore è forse cosa illusoria? La verità è dunque che essa non è né irreale né sostituibile [con un'altra].

II. LA DIVISIONE DEL TUTTO IN UNO, TRE, CINQUE PRINCÌPI, ECC. («EKATRIPAÑCĀDYAIS TATTVAKALPANAM»)

[8] La Cessazione (*nivṛtti*) consiste nel principio terra; il Fondamento (*pratiṣṭhā*) nei princìpi compresi fra l'acqua e la Natura; la Sapienza (*vidyā*) è costituita dai princìpi compresi fra l'anima e *māyā*; e la Quiescenza (*śāntā*) dai princìpi compresi fra la Sapienza pura e la Potenza. Queste quattro forze corrispondono alle quattro uova.

[9-12*a*] Al principio Śiva corrisponde la forza della Ultraquiescenza (*śāntātītā*). Śiva nella sua forma suprema trascende le forze. Come principio onnipresente e sfolgorante di libertà, egli non può infatti essere logicamente oggetto di raggruppamento, convenzione o pensamento (*kalanā*). Il principio Śiva non è invece incompatibile con l'idea di forza in quanto si vede chiaramente che per consentire l'insegnamento ed essere così [da noi] penetrato nella sua realtà, egli, in forza della sua libertà, si converte spontaneamente in oggetto di conoscenza, senza beninteso rinunciare per questo alla sua qualità di soggetto.[1]

[12*b*-14*a*] L'uovo, secondo la nostra scuola, è un involucro responsabile del vario assetto dei mondi, il quale c'è fino alla Potenza. Benché precedentemente si sia parlato di mondi anche nel principio Śiva, tuttavia esso è privo di resistenza, né, come tale, è possibile in esso involucro alcuno.[2]

[14*b*-15*a*] Ma – dirà qui alcuno – questa qualità della resistenza appartiene solo alla terra: nella Natura, in *māyā* e nella Potenza è assente. Come dunque puoi dire che esse, benché prive di resistenza, hanno una struttura oviforme?

[15*b*-18] Fuori dai cinque elementi grossi, terra, ecc. – tale la risposta dei nostri maestri a questa obiezione – che appaiono nella percezione diretta, non esiste null'altro. [Questi elementi sono in effetto la fonte di almeno] trenta princìpi differenziati, ossia quelli compresi nella realtà conoscibile, grossa e sottile, quelli compresi nel piano dei mezzi di conoscenza in qualità di strumenti sensori, quelli appartenenti al piano del soggetto agente in quanto manifestatori della soggettività. *Māyā* è considerata presente in modo indifferenziato in tutti questi. L'inverarsi degli altri cinque princìpi, fino a Śiva escluso, presuppone la dissoluzione delle precedenti distinzioni in prodotti, strumenti, ecc., e una libera tensione verso il [totale] dischiudimento.[3]

1. J cita ĪPK, I, 5, 16. Si veda Torella, 1994b, p. 122.

2. Sulla struttura delle uova, si veda anche sopra, VIII, 168*b*-77*a*.

3. Il testo, assai ellittico, è parzialmente chiarito dal TS, p. 110. Il concetto, mi sembra, è questo, che i mezzi di conoscenza presuppongono il conoscibile, il soggetto i

[19] Questa teoria, secondo cui i detti cinque princìpi pervadono tutto l'universo [non è un'idea nostra ma è] ripetutamente asserita anche nel *Kālottaratantra*, ecc.[1]

[20] I cinque volti di Śiva – il quale ha per corpo appunto i cinque *mantra* –,[2] da Sadyojāta fino a Īśāna, sono perciò considerati, in quest'opera e altrove, come consistenti nei cinque elementi dalla terra all'etere.[3]

[21-23*a*] Il principio Śiva è invece vuoto di là dal vuoto, di là dagli involucri. Quanto di esso poi è in tutto immanente in maniera indifferenziata, libero, naturato di coscienza, questo è, dicono, un trentasettesimo principio, chiamato col nome di Supremo Śiva. Qualora poi anch'esso, in base a quanto è stato detto, venga [per le esigenze dell'insegnamento e della meditazione] artificiosamente immaginato come realtà conoscibile, ecco che tutto ciò che rimane illimitato (*anavacchinna*) si converte in un trentottesimo principio.

[23*b*-27] Né, con ciò, si cade in un regresso all'infinito. Ciò che si illumina (così si consideri dai savi!) all'esaurirsi di ciò che si manifesta come conoscibile, questo è il trentaseiesimo principio, risplendente nel cuore. Se poi qualcuno desiderasse sapere che sia mai questa realtà, se un nulla o un qualcosa, e gli venisse di conseguenza insegnato che essa è essenziata di libertà, beatitudine e intelligenza, ecco che [quanto di essa rimane illimitato si converte in] un trentasettesimo principio, superiore a ogni investigazione. Che se poi anch'esso venisse artificiosamente reso conoscibile, [la suprema realtà] si convertirebbe in un trentottesimo principio, essenziato d'intelligenza. E se anche questo stesso principio venisse insegnato per le esigenze della meditazione, [essa] diventerebbe nuovamente il trentasettesimo.

[28] Le caratteristiche di questi due stati, ossia l'essere indivisi, costituiti di intelligenza, di libertà, ecc., sono identiche. Essi sono diversi soltanto rispetto alla loro traduzione in termini conoscibili.[4]

[29-31] L'odore, il sapore e il colore risiedono in modo sottile rispettivamente nella terra, nei vari princìpi fino a quello degli elementi costitutivi,[5] e fino a *māyā*. Nulla vieta perciò che in base a questo principio una certa sensazione tattile sottile – cui gli *yogin*

mezzi di conoscenza, ecc. La base di tutto è quindi il conoscibile, il quale, da parte sua, è strettamente connesso con gli elementi terra, ecc.

1. J cita *Kālottaratantra*, VIII (*Dīkṣāpaṭala*), 1*b*.

2. Si veda sopra, p. 6, nota 5; sotto, XV, 203*b*-204*a* e nota.

3. J cita *Kālottaratantra*, XXII, 12-13*a*.

4. Nel senso che mentre uno dei due è conoscibile, l'altro è di regola soggetto conoscente.

5. Qui la Natura (J).

aspirano di continuo – possa trovarsi sin nel principio Potenza. Alla fine di questa sensazione si invera una coscienza essenziata di un puro etere intellettivo. Chi è immerso in essa raggiunge la suprema [coscienza] naturata di luce propria.[1]

[32-34*a*] Tutto ciò è confermato nella *Spandakārikā*, secondo cui «da questo [schiudersi] in breve tempo nasce il *bindu*, da esso il suono, da esso il colore, da esso il sapore».[2] Solo questi sono infatti detti essere perturbatori [dell'anima dotata di corpo], e non il tatto. Tale è anche la dottrina professata nel *Mālinīvijaya* dal Signore stesso, il quale con le parole «sostenitrice», «alimentatrice», «illuminativa», «purificatrice» e «dispensatrice di spazio» non fa appunto altro che designare la natura specifica della Cessazione, ecc.[3]

[34*b*-35] Esposta la ripartizione in cinque princìpi,[4] diremo adesso di quella in tre. Secondo questa divisione, [tutto quello che esiste] fino ai «disorganati per conoscenza» è il principio «sé», [ciò che è compreso dai Mantra] fino a Īśvara è il principio «sapienza», e il resto è Śiva.[5] Secondo la dottrina d'un solo principio, si ha Śiva soltanto.

[36] Queste ultime due partizioni sono semplici varianti del cammino dei princìpi e non costituiscono cammini a sé stanti. Il numero di sei attribuito ai cammini resta perciò invariato.

[37-38*a*] Una variante del cammino dei princìpi è anche la loro ripartizione in nove, ossia Natura, anima, Necessità, Tempo, *māyā*, Sapienza, Īśvara, Sadāśiva e Śiva. Lo stesso ragionamento vale per la partizione in diciotto princìpi.

[38*b*-39*a*] Infinite sono infatti le specie dell'iniziazione, determinate dall'applicazione (*upayoga*) in modo predominante del cammino [o parte di cammino] corrispondente alle fruizioni desiderate [del discepolo] e all'inclusione degli altri [cammini] in esso.[6]

[39*b*-41*a*] Il cammino dei princìpi è stato perciò esposto dal Signore in modo sia diffuso sia abbreviato, cominciando dalla partizione in trentasei princìpi fino alla sua inclusione in un solo principio. Quest'ultima è stata, in effetto, esposta dal Signore in riferimento a maestri ben risvegliati e a discepoli che non aspirino più a fruizioni.

[41*b*-42*a*] Per mezzo della sua libera potenza il Beato manifesta di continuo differenziazioni su differenziazioni e di continuo, ma-

1. Si veda VBh, 67 (Sironi, 1989, st. 65, p. 78) e SvT, IV, 384.
2. SpK, III, 10.
3. MV, II, 50-56.
4. La divisione in cinque princìpi è in realtà quella in forze già esposta.
5. Riproduzione quasi letterale di MV, II, 47.
6. Su questo concetto, si veda sopra, VIII, 435, e sotto, XVI, 96.

nifestatele, le risolve nel suo proprio sé trascendente ogni differenziazione.[1]

[42*b*-43] Con ciò abbiamo finito di esporre le prime tre differenziazioni del cammino. Esse, come abbiamo visto, sono costituite dai mondi, dai princìpi e dalle forze, che appartengono tutti e tre alla parte conoscibile, di cui sono rispettivamente l'espressione grossa, sottile e suprema. Diremo adesso delle tre differenziazioni attinenti alla parte del soggetto conoscente.

III. IL PROCESSO DI DIFFERENZIAZIONE DEI FONEMI («VARṆABHEDAKRAMA»)

[44-45] La prima di queste differenziazioni, insita nella parte del soggetto conoscente, naturata dei mezzi di conoscenza, è quella costituita dalle cosiddette «formule» (*pada*), determinata da questo, che il cammino si compenetra allora di conoscenza (*avagama*).[2] Il cammino delle «formule», venuta meno la perturbazione [dovuta ai mezzi di conoscenza, si manifesta poi come] cammino dei *mantra*. Il soggetto che dice parole prive di senso ordinario (*guptabhāṣin*) sta infatti raccolto in se stesso, tacitato.

[46-47] [Sebbene sia in questo stato], egli tuttavia non abbandona tale sua natura fatta di pensiero (*vimarśa*) e [– tale il risultato –] è naturato sì di pensiero – il quale è l'essenza dei mezzi di conoscenza –, ma non è più in stato di perturbazione, com'era nel piano dei mezzi di conoscenza. Tale la ragione per cui, secondo il *Mālinīvijaya*,[3] i *mantra* e le «formule» hanno un'unica natura. [La sola differenza sta, ripeto, nel fatto che] mentre i primi trascendono il movimento (*niḥspanda*), le seconde sono in stato di perturbazione.

[48-50] Il [terzo] cammino fondato sul soggetto conoscente è quello dei fonemi, il quale si manifesta nel soggetto quando la conoscenza (*pramā*) anzidetta[4] abbandona il raccoglimento interiore (*audāsīnya*) [proprio del cammino dei *mantra*], senza per questo entrare nello stato di perturbazione [proprio del cammino delle «formule»]. La conoscenza [propria di questo cammino] è caratterizzata da una pienezza perfetta, e, come tale, è inseparata [dai pre-

1. Lo stesso concetto, come osserva J, è espresso sopra, V, 36.

2. Si veda sotto, XI, 57-60*a*. Il termine *pada* è fatto qui derivare dal tema *pad-* nel senso di «intendere, conoscere» (*padyate jñāyate 'nenārtha ity avagamātmakaṃ padam*, J).

3. Non so a quale passo del MV Abhinavagupta si riferisca qui.

4. Il riferimento è probabilmente a X, 264*b* sgg.

cedenti].[1] [Nel *Mālinīvijaya*][2] noi leggiamo pertanto che ogni fonema corrisponde a un principio, dalla terra in poi, e che al principio supremo, Śiva, corrispondono le sedici vocali, cominciando dall'emissione. Il movimento della potenza (*śaktiparispanda*) di cui tutto ciò è un'espressione è stato già da noi descritto.[3] I sei cammini noi li esponiamo adesso in sunto, per facilitarne la comprensione.

[51] *Una «formula»* [KṢ], *un* mantra [KṢ], *un fonema* [KṢ], *sedici mondi, il principio terra. Questa è la Cessazione. Ventitré princìpi, ventitré fonemi, cinquantasei mondi, cinque* mantra *e cinque «formule»: un'altra forza.*

[52] *Sette princìpi e sette lettere, due* mantra *e due «formule», ventotto mondi: un'altra forza. Tre fonemi, tre princìpi, una «formula», un* mantra, *diciotto mondi: la Quiescenza.*

[53] *Sedici fonemi, una «formula», un* mantra, *un principio: la forza Ultraquiescenza. Per ricapitolare quanto è stato esposto Abhinavagupta ha detto queste tre stanze ai discepoli.*[4]

[54] Tutto questo cammino, nella sua interezza, non si svolge, è vero, separatamente da Bhairava, ma, in forza dell'autonomia di questi, si manifesta tuttavia come se fosse autonomo.[5]

[55-59] Si consideri: quand'esso si manifesta come insito nella natura del soggetto, prende allora il nome di cammino dei *mantra*. Quando infatti il piano del significato (*vācyadaśā*) è divorato dal puro pensare (*cidvimarśa*), la coscienza, abbandonato da un lato il piano dei mezzi di conoscenza – che per sua natura si getta impetuoso nel gioco disordinato di tutte le potenze – e dedita dall'altro alle

1. Si veda sopra X, 283-84.

2. MV, II, 49-57. Le stanze seguenti, fino alla 53, sono un riassunto del MV. Si veda sotto, l'Appendice. La celebrazione del rito iniziatico implica solitamente, come vedremo (sotto, XVI, XVII), la purificazione di uno di questi sei cammini, a scelta del maestro. La purificazione di uno solo di essi porta con sé di regola la purificazione di tutti gli altri cinque (si veda sotto, XI, 82*b*-85*a*).

3. Si veda sopra, I, 107 sgg.

4. Nella forza della Cessazione ci sono una «formula», un *mantra* e un fonema, tutti e tre KṢ. I sedici mondi sono quelli da Kālāgni fino a Vīrabhadra. Nella forza del Fondamento ci sono ventitré princìpi, dall'acqua alla Natura, ventitré fonemi, da H a Ṭ, cinquantasei mondi, cinque *mantra* e cinque «formule», costituiti dai precedenti fonemi divisi in due gruppi di quattro sillabe e tre gruppi di cinque sillabe (4 + 4 + 5 + 5 + 5 = 23). Nella forza della Sapienza ci sono sette princìpi, dall'anima fino a *māyā*, ventotto mondi, sette fonemi da Ṅ fino a GH, due «formule» e due *mantra*, costituiti dai detti sette fonemi, di cinque sillabe e di due sillabe ciascuno; nella forza della Quiescenza ci sono tre fonemi (GA, KHA, KA), tre princìpi (Vidyā, Īśvara, Sadāśiva), diciotto mondi, una «formula» e un *mantra*, costituiti ciascuno dai tre detti fonemi. Nella forza della Ultraquiescenza ci sono sedici fonemi (le sedici vocali da AḤ ad A), un *mantra* e un *pada*, costituiti dalle dette sedici vocali, e il trentaseiesimo principio, Śiva.

5. Questa, così come molte delle stanze che seguono, ricorrono, con qualche modificazione, anche nel MVV, I, 52*b* sgg. Le varie forme apparentemente a sé stanti, autonome, sono qui i cammini dei *mantra*, ecc.

operazioni di ideazione (*manana*) e protezione (*trāṇa*), espressione della conoscenza e dell'azione di Śiva,[1] assume l'aspetto di cammino dei *mantra*. Qualora invece il cammino si naturi dei mezzi di conoscenza, esso assume l'aspetto delle «formule». Il soggetto, infatti, trova riposo [in esso solo] dopo aver variamente mescolato i diversi fonemi. Questo rimescolamento (*saṃghaṭṭana*), che si svolge in successione, si identifica col linguaggio (*saṃjalpa*), costituisce, come tale, l'essenza stessa del pensiero discorsivo, ed è di conseguenza chiaramente caratterizzato dall'intrusione di fruizioni.[2] Tale la ragione per cui il nostro maestro ha detto che le «formule» coincidono col piano dei mezzi di conoscenza.

[60-62*a*] Quando poi il cammino, pur senza abbandonare il piano dei mezzi di conoscenza, entra in contatto col conoscibile, allora prende il nome di «forza» (*kalā*), determinato dal suo essere unito con l'attività del rafforzamento (*kalanā*).[3] Quando infine il conoscibile si manifesta isolato, in forma rispettivamente grossa e sottile, il cammino si manifesta come cammino dei mondi e cammino dei princìpi, che [come gli altri] il maestro deve ordinatamente seguire.[4]

[62*b*-63*a*] Quando infine il detto cammino riposa sulla conoscenza (*pramā*), la cui natura trascende conoscibile, mezzi di conoscenza e soggetto conoscente, esso si presenta come naturato di fonemi.

[63*b*-65] I vari fonemi alimentano in effetto una forma di coscienza realissima, naturata di conoscenza (*pramā*). Manifestati [dal Beato e da lui applicati] alle varie cose nate insieme col suo proprio sé, fino alla terra, essi pensano (*āmṛś*-), nel piano di coscienza loro proprio,[5] tutte queste cose in modo non differenziato. Essi godono di un riposo nella coscienza senza più, la quale è in [un continuo stato di] traboccamento, e, per la loro capacità di esprimere qualsiasi cosa, sono dotati di potenze illimitate.

[66-67*a*] Anche i bambini, anche gli animali, esclusi dal linguag-

1. Il termine *mantra* è fatto tradizionalmente derivare dai temi *man*-, «pensare, ideare», e *trā*-, «proteggere, difendere». Secondo l'etimologia più diffusa, condivisa sia dai buddhisti sia dagli hindū, il *mantra* sarebbe ciò che protegge la mente (*manasas trāṇabhūtatvāc ca mantraḥ*) (cfr. Gnoli-Orofino, 1994, p. 145). Abhinavagupta (e con lui anche altri) interpreta qui *manana* e *trāṇana* come due diverse attività. Si veda, p. es., *Pādmasaṃhitā*, *Caryāpāda*, XXIII, 96 (ed., vol. II, p. 294), *Ratnatrayaparīkṣā*, st. 200 e il relativo commento di Aghoraśiva; ed., pp. 193-94), Mṛī, *Kriyāpāda*, I, 1 (e comm.) e, sotto, XXXVII, 19*b*. Per una spiegazione etimologica diversa, si veda, p. es., il *Lakṣmītantra*, XVIII, 44; XXII, 21.

2. Sensazioni di piacere, dolore, ecc. (J).

3. «Quest'attività consiste nel pensiero differenziato, il quale è [a sua volta] l'essenza dei mezzi di conoscenza» (J).

4. Nella celebrazione dei riti iniziatici.

5. Quello della Veggente (J). Si veda Gnoli, 1985, pp. 85-87. J cita un verso tratto dalla *Vṛtti* a VP, I, 134. Sui livelli della parola, si veda Padoux, 1990, pp. 166-222 e Torella, 1999.

gio convenzionale, riposano su quest'intima coscienza, la quale è in loro innata, e, in virtù appunto di questo riposo, partecipano di vari gradi di soggettività (*pramātṛtā*).

[67*b*-68*a*] Dal momento poi che anche le parole convenzionali prendono, come punto di riposo, questa increata, infinita coscienza fonematica (*varṇasaṃvid*), può ben dirsi che anch'esse si immergono in un linguaggio non convenzionale.

[68*b*-69] Senza questo riposo tutte le parole convenzionali, ancorché variamente sostituite da sinonimi, non troverebbero punto fisso di riposo, sì che alla fine si verrebbe a determinare un regresso all'infinito difficilmente scongiurabile, in quanto si sarebbe costretti a ricercare sempre nuove parole convenzionali per spiegare quelle attraverso cui viene erudito un bambino.[1]

[70] Le cose desiderate potrebbero sì essergli indicate col dito, ma ciò non sarebbe sufficiente a determinare in lui un conoscere non discorsivo. Ora il conoscere discorsivo ha come base il linguaggio (*śabda*), il quale dipende a sua volta solo dalla convenzione.[2]

[71] Tale la ragione per cui si è costretti ad ammettere l'esistenza del detto insieme di fonemi, infinito, non māyico, inseparabile dalla coscienza-pensiero, che mai cessa di risplendere.

[72-75*a*] Da esso e non altro traggono origine i fonemi māyici. I fonemi indipendenti da convenzione, che, secondo i testi, costituiscono la forza (*vīrya*) di quelli māyici, sono giustamente considerati come [l'essenza stessa della] conoscenza. Uno infatti può sì udire altri parlare, ma se la sua conoscenza (*pramā*) è impedita, non è in grado di raggiungere, insenziente com'è, la dignità di soggetto conoscente rispetto alle cose dette. Egli, delle parole dette dall'altro, intende solo la successiva forma estrinseca, e, in conseguenza, le può soltanto ripetere come un pappagallo. La comprensione del loro significato presuppone che costui entri in possesso della sua propria facoltà di conoscere (*pramā*), la quale è a sua volta una conseguenza dell'ottenimento della libertà.

[75*b*-76*a*] Il soggetto in cui tale intima facoltà di conoscere (*pramā*) si risveglia, grazie alla soppressione degli ostacoli insorgenti, è in grado, in verità, di padroneggiare [e sviluppare a volontà] il suo proprio insieme fonematico, uso a manifestarsi in forma di frasi, ecc.

[76*b*-78*a*] Quanto più questa realtà increata sovrabbonda, tanto più si vede chiaramente che aumenta via via [anche] il *camatkāra*.[3] I

1. Si veda sotto, p. 428, nota 4.

2. Sul problema della «convenzione» (*saṃketa*) nel linguaggio, si veda Houben, 1992.

3. Su questo termine, si veda sopra, p. 11, nota 3; così pure per *pratibhā*, si veda p. 4, nota 1.

vari gradi in cui si presenta l'intuizione creativa (*pratibhā*) sono determinati dalla graduale immersione delle varie convenzioni in quelle a loro via via precedenti e di queste nei primi, non māyici fonemi.

[78*b*-80*a*] Quanti riposano in questa intuizione, caratterizzata da una sovrabbondanza dei detti primi fonemi, ottengono di certo facoltà poetiche ed eloquenza. Chi poi riposi in questa realtà coscienziale nella sua forma più alta, priva da ogni limitazione di convenzioni, che cosa, di grazia, non conosce, che cosa non fa?

[80*b*-82*a*] Tale la ragione per cui, allo scopo di ottenere le perfezioni (*siddhi*) concernenti la parola,[1] quali l'onniscienza, ecc., nelle scritture si indica la venerazione dei fonemi. Quale potere, in effetto, non è naturato di essi? «Se [la forza insita nei fonemi] è protetta,» tali le parole di Śiva stesso nel *Siddhayogīśvarīmata* «[i *mantra*] sono protetti; e gli altri sono [meri] fonemi».

[82*b*-83*a*] Questo sestuplice cammino che si manifesta nel modo anzidetto, naturato di conoscenza (*pramā*), soggetto conoscente, mezzi di conoscenza e conoscibile, diventa puro, se puro diventa uno di questi suoi corpi.

[83*b*-85*a*] Quando nel suo pensiero (*anusaṃdhānavat*) il maestro vuole purificare questo cammino per mezzo di uno dei suoi corpi,[2] deve fare in modo che gli altri siano in esso inclusi. Tale il modo di purificarlo. Nel caso poi che egli non sia in grado di mandare a effetto questa inclusione, deve avere l'accortezza di purificarne le espressioni più sottili. Una volta che queste, le quali sono il seme delle altre, siano state purificate, la varia serie [degli effetti da esse dipendente] non ha più modo di svilupparsi.

[85*b*-89] Questa purificazione è costituita da vari momenti, quanto a dire, dall'adesione [del devoto] alle ottenute fruizioni, dall'abilitazione ad esse, dal loro esaurirsi, dall'intuizione dell'identità [del conoscibile] con Śiva, da uno stato di immersione in esse, dal loro abbandono.[3] Tutto ciò può aver luogo secondo una definita successione o anche indipendentemente da ogni successione. Tale la ragione per cui i vari *mantra* ritenuti purificanti dal Siddhānta, dalle scuole di destra, di sinistra, ecc., determinano molteplici tipi di purificazione [ma sempre successivi]. I *mantra* [insegnati] dalle scuole

1. Conoscenza di tutte le scritture, ecc. J cita MV, XIX, 50-56*a* e 60*b*-61.

2. Cioè, attraverso uno dei suoi sei aspetti.

3. A questi vari momenti, che qui, come osserva J, non sono esposti nel loro ordine naturale, si è fatto accenno sopra, nell'Introduzione, p. LXIV. Nel caso di discepoli di speciale elevatezza, l'iniziazione può anche prescindere da essi e dai riti che comportano: si veda sotto, XVIII, *passim*.

della Triade senza superiore (*anuttaratrika*) e del Senza nome[1] sono invece tutti indifferentemente dispensatori d'ogni bene, [vuoi successivamente vuoi indipendentemente da successione]. Questo naturalmente non toglie che in certi riti e per certi individui predomini questo o quello. Nel *Mālinīvijaya*, perciò,[2] [tutti i vari] *mantra* di Parāparā, ecc. sono detti presenti e operanti nel cammino come purificanti.[3]

[90-91] Di potere purificante sono [qui] dotati il *mālinīmantra*, i *mantra* delle tre dee, quelli dei tre dèi, dei volti, delle membra e l'ogdoade. Per dirla in breve, con la sola eccezione dei *mantra* impiegati in relazione alle porte, nell'edificio, nelle cerimonie concernenti il maestro, nei guardiani degli spazi, nelle armi,[4] tutti gli altri *mantra* sono [qui] purificanti.

[92] Quanto poi è stato detto, che cioè il cammino è insieme purificando e purificante, sta logicamente in piedi (come del resto è stato anche detto nella scrittura) soltanto se si ammette l'identità di tutto con Śiva e la sua sovrana libertà.

IV. LA POTENZA DI ŚIVA COME SOSTENITRICE DI TUTTE LE COSE («SARVĀDHĀRAŚAKTINIRŪPAṆA»)[5]

[93] Tutto quello che esiste si manifesta in realtà come un'immagine riflessa nell'interno del Signore supremo, [che è] stabile, non come qualcosa a lui esterna.

[94] Tutte le diverse idee di corpo, ecc., che abbiamo noi soggetti limitati, di fatto si riferiscono a un'unica realtà, a Śiva soltanto, puro etere di coscienza, così come le idee d'un serpente, d'una ghirlanda o di un'onda riferite a una corda.

[95-96] L'attribuzione di un altro corpo, ecc.[6] a quello di un bambino, a un morto, a un perfetto, nel sogno si verifica infatti senza ostacoli. Eppure, di grazia, può forse aver corpo un morto? Nel sogno, poi, grazie alla percezione [che gli è propria] consistente ge-

1. Il termine *anāma* (o *anāmaka*), «senza nome», è sinonimo del sistema Krama.
2. Essendo tutti i *mantra* del Trika dispensatori di qualsiasi bene (J).
3. E non anche purificandi, come accade di *mantra* insegnati da altre scuole. J rimanda a MV, IX, 71*b*-74*a* (si veda anche MV, IV, 19*a* e 25).
4. Questi *mantra*, osserva J, non sono né purificanti né purificandi. Sui *mantra* purificanti, si veda sotto, cap. XXX.
5. Le stt. 93-117 ripetono con qualche variante MVV, I, 1037-61.
6. L'immaginare il bambino come un giovane, un morto come vivente, un perfetto (*siddha*) immobile come moventesi (J).

nericamente in una nuda intuizione [che non trova riscontro nella realtà esterna], appaiono di necessità (*balāt*)[1] eventi particolari del tutto impossibili.

[97] A quel modo in cui certe pietre *śālagrāma*[2] portano segni di varie sorte, così certe forme di coscienza (*cit*) sono dotate di impronte di varie specie, determinate dai vari princìpi, da *māyā* fino alla terra.

[98] Le città, i mari, le montagne e via dicendo tengono dietro alla Sua volontà: in se stessi né esistono né non esistono, non sono né cause né non cause.

[99] L'interrompersi di una legge (*niyati*) inveterata e il formarsene d'una inusitata [dimostra chiaramente come] Bhairava, puro etere di coscienza, sia affatto libero.

[100] [Tutte le cose] si trovano in uno stato di identità con Bhairava, pieno di una sola coscienza: quanto differenzia [e fa sembrare diverso] l'insieme delle cose è [semplicemente] l'assenza del pensiero che io, come esse, sono identico a Bhairava.

[101] Come nessun mezzo di conoscenza può dimostrare, nel sogno, l'esistenza di un altro soggetto agente diverso dalla propria coscienza, di per se stessa dimostrata, così bisogna pensare che avvenga anche nello stato di veglia, ecc.

[102] Chi ben sa questo: «Chi appare in forma di creature, di cose, di princìpi, sono io, io solo», costui si diverte davvero nel bel parco della varia città della coscienza!

[103] Non diversamente, i vari stati della nascita e della morte – «io sono nato», «io sono morto» – non sono che idee da noi stessi create che appaiono sullo schermo della coscienza, esente da nascita e da morte.

[104] Questo mondo e l'altro mondo si riducono di fatto solo all'idea (*saṃvidāmātra*) di «qui» e di «altro». Nella coscienza in realtà non c'è né spazio né tempo alcuno.

[105-106] Se tutta questa creazione (*sarga*) fosse d'ordine materiale (*mūrta*) e non naturata di coscienza, chi potrebbe individuare in mezzo ad essa un sostegno, fosse pure uno solo?[3] La verità è che

1. Si legga *-prathanād balāt* per *-prathanābalāt*: si veda MVV, I, 1040 e il commento di J: «Visto che la generalità non può logicamente sussistere senza il particolare, [nel sogno] appaiono di necessità (*balāthārāt*) anche eventi particolari del tutto impensabili, come il taglio della testa, ecc.».

2. Lo *śālagrāma* è generalmente un'ammonite pietrificata, arrotondata dalle acque, tenuta in particolare venerazione dai seguaci di Viṣṇu, i quali vedono in essa il *cakra* o disco, uno degli emblemi principali del dio. Si veda Rao, 1916, vol. I, parte prima, pp. 9-11.

3. In quanto che, in tal caso, tutto sarebbe sostenuto (*dhārya*).

alla base del rapporto di sostegno e sostenuto intercorrente fra gli elementi grossi, quelli sottili, ecc., c'è infine la potenza di Śiva, naturata di coscienza, sostenitrice di tutto.

[107] Perciò soltanto la percezione (*pratīti*)[1] è così creatrice e sostenitrice, ed essa si identifica a sua volta con Śiva. Da essa provengono gli esseri, che in essa sono fondati. Essa è perciò la potenza sostenitrice di tutto.

[108] Una cosa immaginaria, sebbene priva di sostegno, non cade, riposata com'è su di una potenza che è sostegno a se stessa. Questo è ciò che bisogna pensare del tutto.

[109] Mentre quando essa è tutta presa dalle idee «io sono grossa», ecc., si hanno la terra e via dicendo, quando essa infine pensa «io sono coscienza», allora l'identità con Bhairava è cosa compiuta.

[110] In Śiva le varie cose del conoscibile sono come raggi in un opale. In realtà, tuttavia, di esse non c'è dovechessia né sorgere né tramonto.

[111] Dire che le varie cose sono create nello spazio e nel tempo non è cosa corretta. Anche il tempo e lo spazio sono infatti creati dal Signore, naturato di coscienza.

[112] In uno spazio e in un periodo di tempo che, per chi è sveglio, non sono maggiori di tre cubiti e mezzo e di due ore e mezzo, si possono svolgere sogni svariati, durante i quali si vivono molteplici estensioni spaziali e temporali.

[113-14] Tale la ragione per cui, secondo noi, anche il cosiddetto istante è un nulla. In un solo istante d'azione, possono infatti essere presenti molteplici azioni rapidissimamente susseguentesi. Questo ragionamento dimostra come coloro secondo i quali l'istante è l'estremo e più contratto limite del conoscibile poggino su una concezione affatto vuota [di senso].[2]

[115] In conclusione, chi in forza della sua libertà può privare di essere cose esistenti e rendere manifeste cose inesistenti – egli non è altro che Śiva, il nostro Signore.

[116-17] Perciò il Signore supremo è detto essere onniforme. Separata da lui nessuna cosa – la terra, ecc. – è logicamente sostenibile. Ma tutto ciò è stato detto anche prima né c'è quindi bisogno di nuove disquisizioni sull'argomento. Le confutazioni di un'oggettività esteriore sin qui dette ci sembrano sufficienti.

[118] E così abbiamo finito di spiegare, nei suoi particolari, i cammini costituiti dalle forze, ecc.

1. S'intenda la coscienza (J).
2. Si veda sopra, VII, 23*b*-30*a*.

XII
L'APPLICAZIONE DEL CAMMINO

[1] Diremo adesso dell'applicazione di questo cammino circa ciò che abbiamo impreso a trattare (*prakṛte*).[1]

[2-3] Come tutto questo cammino è fondato sulla coscienza, e, attraverso di essa, sul vuoto, sulla mente, sul soffio vitale, sulle ruote dei canali e sul corpo, così esteriormente esso trova fondamento, tutto o in parte, successivamente o non successivamente, sul *liṅga*, sul «corpo sacro» (*mūrti*), sul fuoco, sulla superficie sacrificale (*sthaṇḍila*) e via discorrendo.[2]

I. LA MEDITAZIONE DELLA NON DIFFERENZIAZIONE («ABHEDABHĀVANĀ»)

[4-5] Dei vari aspetti di questo cammino, che va dalla coscienza alla realtà esteriore, [il maestro] deve [naturalmente] manifestare quello [da lui ritenuto] più appropriato [a questo o a quel sostrato].[3] Non perciò la natura di questo stesso aspetto particolare non contiene tutte le altre dentro di sé.[4] Noi non tolleriamo stati e condizioni limitate in alcunché, neanche in sogno.

1. Il sacrificio, ecc. (J). Si veda sopra, XI, 38*b*-39*a*.
2. Si veda sopra, VIII, 4.
3. Nell'interpretazione di questa stanza mi sono scostato da quella, a mio parere, piuttosto artificiosa di J. Con una piccola correzione, leggo inoltre *svasvātantryeṇa*, per *svaṃ svātantryeṇa*, come vuole J.
4. Su questo concetto, si veda sopra, VIII, 434*b*-35; XI, 83*b*-85*a*.

[6-8] Così giova vedere il corpo pieno di tutti i cammini, variegato dal diverso operare del tempo, sede di tutti i moti del tempo e dello spazio. Il corpo, così veduto, e dentro di sé naturato [di conseguenza] di tutte le divinità, dev'essere quindi oggetto di contemplazione, di adorazione e di riti di soddisfazione. Chi penetra in esso, trova la liberazione. Nello stesso modo occorre pure vedere qualsiasi altra cosa, sia questa un vaso, un panno, il *liṅga*, la superficie sacrificale, il libro sacro, l'acqua, e, così vedendo, ci si identifica con la coscienza.

[9-12] L'offerta di tutte le cose alla coscienza, in identità con essa, tale, dicono le scritture, la vera adorazione; il cogitare (*anusaṃdhi*) che essa è così piena di tutte le cose, tale la contemplazione; colui che tale cogitazione riesce a renderla incrollabile, e così pensa, in unione con un discorso interiore (*antarjalpa*), costui conosce la vera recitazione; colui che delle cose offerte alla coscienza dissolve ogni differenziazione e gliele presenta diventate tutte di fiamma, ecco chi celebra la vera oblazione;[1] colui che così facendo vede come tutte le cose sono uguali l'una all'altra, e acquista di tale uguaglianza un'incrollabile certezza (*niṣkampatā*), costui osserva il vero voto, il voto puro dell'uguaglianza, di cui è fatta parola nel *Nandiśikhātantra*.[2]

[13] Questa pienezza perfetta, ottenuta attraverso l'esecuzione di tale adorazione, recitazione, meditazione, oblazione e voto, è chiamata dagli antichi maestri col nome di raccoglimento totale (*samādhi*).[3]

[14-16*a*] Qui tutte queste cerimonie, quali l'adorazione, la recitazione e via dicendo, e insieme con esse ogni sorta di sostanza, interiore o esteriore, non sono oggetto di prescrizione o proibizione alcuna. Non basta. Qui non c'è applicazione veruna né dell'immaginazione (*kalpanā*), né della purificazione, né dei riti delle congiunture (*saṃdhyā*), ecc. Tutto ciò è stato detto diffusamente nella *Parātrīśikā*, in vari luoghi di cui ricordo qui quello dov'è detto: «E da non conoscente dei riti diventa conoscente dei riti sacrificali».[4]

[16*b*-17*a*] Tutto ciò attraverso cui, poco importa come, dove e quando, la propria coscienza si fa serena e ben disposta (*prasīdati*), tutto ciò, dico, è la sostanza giusta, e il procedimento adottato quello corretto.[5]

1. Su tutto ciò, si veda anche sopra, IV, 109*b*-22*a*; 180*b*-81*a*; 194-211.

2. «Tutte le cose», ovvero tanto quelle che devono essere abbandonate, quanto quelle che devono essere tenute. Alcuni versi del *Nandiśikhātantra* sono citati da J nel suo commento.

3. J cita qui il NT, VIII, 18 e per «antichi maestri» intende l'ipostasi di Śiva, Śrīkaṇṭha.

4. PT, 20. Si veda anche sotto, XIII, 151*b*-54.

5. Preferisco leggere con il ms. G *tadā tathā tatra ca tad yogyaṃ dravyaṃ vidhiś ca saḥ*

[17*b*-18*a*] [Il devoto] può e deve perciò adoperare qui ogni sorta di sostanze, ordinarie o non ordinarie, se privo di incertezze (*niṣkampatve*). Ma se incerto deve studiarsi di diminuire tale sua incertezza.

II. LA DIMINUZIONE DELL'INCERTEZZA («KAMPAHRĀSA»)

[18*b*-20*a*] Tutto ciò attraverso cui, gradualmente o non gradualmente, tale sua interiore incertezza vien meno, tale il mezzo su cui deve concentrarsi con ogni sforzo. «Giova che egli soddisfi e propizi le divinità risiedenti nei sensi d'azione e di conoscenza con sostanze proibite, e si compiaccia del voto degli eroi» si dice nel *Bhargaśikhātantra*.

[20*b*-21*a*] Infatti il dubbio o, che è lo stesso, la maculazione (*mālinya*), la depressione,[1] la contrazione, fanno l'ufficio di sbarre – le salde sbarre che chiudono la prigione della trasmigrazione.

[21*b*-22*a*] Nei riguardi dei *mantra*, naturati di [tutti i] fonemi, delle sostanze, consistenti in tutti e cinque gli elementi, dei diversi viventi, tutti egualmente essenziati di coscienza, nei loro riguardi, dico, che confusione può sorgere, e come?

[22*b*-25] E non essendoci confusione, che dubbio mai può sorgere?[2] Inoltre del dubbio stesso non si può dubitare, sì che il dubbio, in tal guisa, si dissolve schernito. Tutto ciò è stato diffusamente esposto in parecchie scritture – il *Sarvācāratantra*, il *Vīrāvalītantra*, il *Niśācāratantra*, il *Kramasadbhāva*, ecc. –,[3] ché, com'è detto in esse in più luoghi, «dal dubbio nasce la depressione, dal dubbio provengono gli ostacoli». «Noi ci inchiniamo» così disse anche il venerabile maestro del nostro maestro, Utpaladeva, «al sentiero del Signore, distruttore di tutti i dubbi».[4]

[26] *Di questo [conoscere] «minimale», ordinato all'ottenimento del piano senza superiore, si è così mostrato quali sono i mezzi,*[5] *con gran dovizia di particolari. Oh vedete, voi savi, di apprenderlo bene!*

per la lezione accolta nel testo edito *tadā tathā tena tatra tattad bhogyaṃ vidhiś ca saḥ*, tuttavia egualmente sostenibile.

1. Si veda SpK, III, 8: «La depressione guasta il corpo. Essa promana dall'ignoranza. Ma se questa è annientata dallo schiudersi, essa, priva ormai di causa, come può continuare a esistere?». Si veda anche sopra, IX, 85*a* e p. 218, nota 6.

2. La parola confusione (*saṅkara*) è una sineddoche e allude a due cose (da fare o meno) che si possono confondere (J). Si veda sopra, I, 247 sgg.

3. Con la parola *ādi* («ecc.») si deve intendere lo *Śrīgamaśāstra* (J).

4. *Śivastotrāvalī*, II, 28.

5. I mezzi propri del conoscere «minimale», o più semplicemente, i mezzi «minimali».

XIII
LE CADUTE DI POTENZA E LE OSCURAZIONI

[1] *Diremo adesso delle varie cadute di potenza, al fine di discernere chi sia qui il discepolo qualificato e come lo sia.*

[2] Al riguardo occorre sapere che qui anche altri hanno discusso il medesimo argomento.[1] Mostrate e rifiutate tali interpretazioni, esporremo quindi la nostra propria teoria.

I. SUPERIORITÀ DELLE SCUOLE ŚIVAITE SUL SĀṂKHYA («SĀṂKHYĀDHIKYA»)

[3-6*a*] I vari prodotti visibili, naturati di piacere, dolore e offuscamento in stato di squilibrio, consentono l'inferenza di una causa in stato di equilibrio.[2] Tale causa è la Natura, la quale, costituita dall'albedine, ecc., e incosciente, è anch'essa un prodotto, né più né meno di un vaso. La causa unica da cui esso è generato è la notte,[3] la quale è insenziente, poiché i suoi prodotti sono insenzienti. Questi suoi prodotti, che vanno dalla Forza fino alla terra, risiedono infatti dentro di essa.[4] [*Māyā*, poi], essendo insenziente, è impotente a generare, donde [la necessità di ammettere che] sia perturbata da [un elemento cosciente, cioè] il Signore. Tale perturbazione

1. Sadyojyotis, ecc.
2. Si veda sopra, IX, 220*b*-22.
3. *Māyā.* Si veda sopra, IX, 153.
4. *Māyā*, in altri termini, è causa materiale (e non efficiente) dei vari prodotti, che sono perciò ad essa consustanziali. Si veda sopra, IX, 151*b*-52.

consiste, per parte sua, in una disposizione favorevole alla generazione.

[6*b*-9] [Perturbata], *māyā* genera dunque ciò che, rispetto alle anime senza principio separate le une dalle altre, è il fruibile. Ma [dirà forse alcuno] visto che le anime non sono qualitativamente diverse, perché mai il fruibile non dovrebbe essere generato anche rispetto alle anime minimali liberate (*muktāṇu*)? La causa [di questo fruibile] – mi pare già che alcuno dica – sono le impressioni karmiche; e queste sono assenti nelle anime liberate. E io rispondo: donde mai viene però che tali impressioni siano in esse assenti? Non certo dalla fruizione, ché [ammettendo che tale fruizione si svolga gradualmente] ne seguirebbe la manifestazione di altro *karman*; né è d'altro lato possibile una fruizione contemporanea delle azioni (*karman*). Il *karman*, che per definizione fruttifica gradualmente, non può infatti in alcun modo venir meno a tale sua natura.

[10] Ma – tu dirai – la consumazione del *karman* è opera della conoscenza. Ma questa conoscenza – io ti rispondo – da che cosa è causata? Se – tu dici – essa è causata dalle azioni meritorie (*dharma*), prescritte dal Signore, da che cosa, io insisto ancora, sono esse causate? Se – tu rispondi – esse sono causate dal *karman*, vediamo allora che cosa ne segue.

[11-13*a*] Il *karman* non è infatti cosa tale da rendere attiva e operante la conoscenza; e poi, qualora si ammettesse che tale conoscenza è generata dal *karman*, essa diverrebbe automaticamente una sorta di frutto. E ora il frutto di un dato *karman* non può certo bruciare tutto il vario *karman* precedente. Né è logico pensare che il Signore, il quale è privo di odio, di passione, ecc., possa aver così favorito una cosa e non un'altra, non essendovi causa di diversità.

[13*b*-14] Ma – dirà qui alcuno – la conoscenza brucia le varie azioni (*karman*) nel modo seguente: il *karman* genera come frutto il cielo, ecc. [solo] se c'è, come elemento cooperante, l'ignoranza; l'ignoranza, per parte sua, è distrutta dalla conoscenza, nonostante questa sia frutto d'altro *karman*.

[15] In tal caso però [io rispondo] i diversi digiuni, ecc. non sarebbero più in grado di neutralizzare il *karman* cattivo,[1] mentre voi sostenete appunto il contrario, che, cioè, essi lo neutralizzano.

[16-18*a*] Questa cosiddetta nescienza, poi, che cos'è? Se per voi essa è un non esserci di conoscenza, tale non esserci, ditemi, è un non essere antecedente, per non nascita, o un non essere posteriore, per dissoluzione?[2] E, nel primo caso, un non esserci di ogni for-

1. In quanto, secondo l'opponente, essi neutralizzano il *karman* cattivo anche senza la previa eliminazione dell'ignoranza.

2. Secondo la logica indiana vi sono quattro tipi di non esserci, ovvero di inesisten-

ma di conoscenza o di una singola conoscenza soltanto? La prima alternativa è insostenibile. Non c'è, infatti, in quest'esistenza fenomenica senza principio, alcuna anima minimale in cui non sia mai sorta alcuna conoscenza. Che idea dunque è questa vostra?

[18*b*-19] Ma ammettiamo che per ignoranza voi intendiate un non esserci antecedente di una particolare conoscenza di là da venire. Stando così le cose, tale non esserci apparterrebbe anche alle anime minimali liberate, ché esso è antecedente alla nascita [della conoscenza]. Se tu, d'altro lato ci obiettassi che in un'anima liberata non c'è conoscenza alcuna di là da venire, conviene allora che tu stia bene attento a quello che ti dico.

[20-22] Perché mai, in effetto, in un'anima liberata non dovrebbe esserci una conoscenza di là da venire? Ma per la non nascita del corpo, ecc. – dirai. E questa donde viene? Dall'esaurimento del *karman*. E questo da che cosa è provocato? Dall'abbandono dell'ignoranza. E questo come si verifica? L'ignoranza consiste infatti nel non esserci antecedente di una determinata conoscenza. Ora, [secondo te], questo non esserci è, nell'anima liberata, insostenibile, in quanto tu dici che in essa non può logicamente nascere una nuova conoscenza.[1] E perché mai in essa non dovrebbe esserci questa conoscenza di là da venire? Ma per la non nascita del corpo, ecc. – dirai. Ed eccoti così dunque impegolato in un circolo vizioso, cui non resiste tesi alcuna.[2]

[23] Vediamo adesso il secondo caso, secondo cui la nescienza sarebbe dovuta a un non esserci posteriore, per dissoluzione, della conoscenza. La conseguenza assurda di questa tesi sarebbe allora che tale nescienza risiederebbe sempre e di regola nelle anime minimali liberate,[3] sì che bisognerebbe ammettere che lo spiegamento dei vari prodotti di *māyā* avesse luogo anche rispetto ad esse.

[24-26] Ma – già odo sentirmi dire – ammettiamo allora che la nescienza non consista in un non esserci [della conoscenza], bensì in una falsa conoscenza. Quando le azioni producono i loro effetti,

za: 1) l'inesistenza antecedente, precedente la nascita; 2) l'inesistenza posteriore, dovuta alla dissoluzione; 3) l'inesistenza assoluta; 4) l'inesistenza per vicendevole esclusione.

1. Lett. «una conoscenza di là da venire».

2. Ammettendo che nei riguardi dell'assenza di una conoscenza futura la causa sia la non nascita del corpo, ecc.; nei riguardi di questa, l'esaurimento del *karman*; nei riguardi di questo, l'abbandono dell'ignoranza; nei riguardi di questo, la non nascita di una conoscenza futura; nei riguardi di questa, la non nascita del corpo, ecc.; nei riguardi di questa, l'esaurimento del *karman*, si incorre in un evidente circolo vizioso (J).

3. Per il fatto che le varie fruizioni, consistenti nelle conoscenze piacevoli e dolorose determinate dai vari oggetti dei sensi, sono per esse completamente cessate (J).

ciò che funge da causa concomitante nei loro riguardi è appunto tale falsa conoscenza. In questo caso – io rispondo – si hanno due possibilità, quanto a dire, o tale falsa conoscenza assume lo stato di causa soltanto nel momento in cui il *karman* genera i suoi propri frutti, ovvero il frutto deriva soltanto da quel *karman* nel quale, nel momento in cui è stato compiuto, c'era, ad accompagnarlo, tale falsa conoscenza.

[27-29*a*] Stando alla prima alternativa, può osservarsi questo, che, terminata la grande dissoluzione e iniziatasi la prima emissione, non c'è logicamente alcuna forma di falsa conoscenza, per il fatto che allora il corpo, ecc. non esiste; e quanto alla seconda, se si ammette che qualsiasi *karman* si compia è accompagnato dall'ignoranza, si va incontro a questa difficoltà, che necessariamente il *karman* non potrà più esaurirsi in alcuno.

[29*b*-30*a*] Ammettiamo pure che uno che abbia raggiunto la conoscenza compia un qualche *karman* e che questo resti sterile – ma perché sterile dovrebbe, dico, essere anche il suo *karman* precedente?

[30*b*-31] Ma – tu forse dirai – la conoscenza può essere presente nelle anime minimali anche durante il tempo della dissoluzione, in quanto esse sono di natura coscienziale. Ma – così ti rispondo – donde viene la falsità di questa conoscenza? Se tu mi controbatti dicendo che essa si deve alla natura stessa [della conoscenza], perché mai, io ti dico, in un liberato o in Śiva essa è assente?

[32-36] Ma – dirà qui forse alcuno –[1] [la nescienza di cui stiamo

1. I seguaci di Sāṃkhya. Secondo il Sāṃkhya vi sono due princìpi eterni, la Natura o materia (*prakṛti, avyakta, pradhāna*), unica, insenziente, attiva, soggetta a evoluzione, e le anime (*puruṣa*), infinite, senzienti o intelligenti, inattive, immutabili. Dalla Natura procedono, per evoluzione, tutti i prodotti, dalla mente (*buddhi*) fino alla terra. Anche se le anime sono già libere da sempre da ogni contatto con la Natura, tuttavia, a causa di un errore o illusione che non ha principio nel tempo, noi attribuiamo erroneamente ad esse qualità che sono in realtà della Natura e della mente. La liberazione consiste soltanto nell'eliminazione di questa confusione illusoria e nella visione esatta di quello che è Natura e di quello che è anima, nella loro distinzione (*viveka*, o «visione isolante», come spesso ho tradotto). Liberazione e prigionia non toccano minimamente l'anima – parlare di un'anima imprigionata da liberare non è se non un'espressione metaforica usata per comodità espositiva –, ma appartengono solo alla Natura. Ciò che è imprigionato e si libera non è altro che la Natura, la quale a un certo punto e nei riguardi di questa o quella singola anima si annichilisce di per se medesima, si ritira dalla scena e lascia libero il campo all'anima, che cessa di riflettersi e riconoscersi nell'inquieta sarabanda del divenire. «Così come le persone agiscono per soddisfare i loro desideri, la Natura agisce per liberare l'anima. Come una danzatrice, dopo che si è mostrata all'udienza, cessa di danzare, così cessa la Natura di agire, dopo aver mostrato se stessa all'anima. Con tutti i mezzi a sua disposizione, la Natura, piena com'è di qualità, fa disinteressatamente l'interesse dell'anima, che, priva di qualità, non ricambia in nulla i suoi favori. Nulla, secondo me, è più sensibile della Natura, che, conscia di essere stata veduta anche una sola volta, non osa più esporsi allo sguardo dell'anima. Perciò nessuno è imprigionato né si libera, nessuno c'è che trasmigri, bensì quanto trasmigra, è im-

parlando non è una nescienza generica, ma quella speciale] assenza di visione, motivo dell'evolversi della Natura nei suoi prodotti. La Natura, ordinata alla visione sia della confusione sia della separazione,[1] fornita di una speciale disposizione a fare il bene dell'anima e d'essa soltanto, genera (*sūte*) tutte le cose, dalla mente fino alla terra. La fruizione, in questo proposito, è detta consistere nella [presunta] identità dell'anima con i moti della mente, dovuta all'illuminazione della mente per opera della luce dell'anima e, con la mente, dell'oggetto. La coscienza della separazione consiste nell'idea «io non sono altro che mente, un prodotto allotropico; altro da me, diverso, è invece quello, il sé isolato, qualunque cosa sia». [Verificatasi tale coscienza], la Natura, poiché i fini dell'anima sono stati realizzati e si è separata dal detto elemento cooperante,[2] non genera più tutti i vari prodotti per essa, bensì per altre anime.

[37] Questa concezione [io rispondo] si presta a tre alternative, cioè a dire che la detta assenza di visione sia proprietà dell'anima, della Natura o di ambedue. Qui mi limito però a dire quanto segue.

[38-41*a*] Circa quanto voi dite, che cioè la fruizione ha come sua conclusione la visione isolante, quale limite ponete? Qualora l'ottenimento di tale visione avesse come limite la percezione di tutti i vari prodotti, che cosa intendete, io vi direi, per tale percezione? Percezione, dico, per generalità o per particolarità? Nel primo caso, in effetto, essa si verificherebbe grazie alla nascita d'un elemento soltanto,[3] e nel secondo mai, per l'intervento del tempo avvenire.[4] Ammesso infine che [per tale percezione si intenda una percezione] per certe particolarità soltanto, la visione isolante [io rispondo] dovrebbe contemporaneamente verificarsi per tutti, in quanto la connessione [con la Natura] è senza principio. In che differiscono infatti le anime l'una dall'altra?[5] Perciò, anche dal punto di vista del Sāṃkhya, la nescienza non sta in piedi.[6]

prigionato e si libera altro non è se non la Natura molteplice» (SK, 58-62; si veda Pensa, 1960).

1. La trasmigrazione è dovuta alla visione confusa della Natura e dell'anima e la liberazione alla loro visione isolante.

2. La speciale disposizione a fare il bene dell'anima propria della Natura.

3. In quanto la generalità è presente nella sua interezza anche in un singolo individuo (J).

4. A causa del numero infinito dei futuri aspetti particolari della creazione (J).

5. La connessione con la *prakṛti* non ha principio nel tempo ed è uguale per tutte le anime, sicché, come succede con le spighe, che in un campo di grano maturano più o meno assieme, questa visione isolante dovrebbe susseguire contemporaneamente, o quasi, all'apparizione degli specifici aspetti della *prakṛti* stessa presi qui in considerazione (J).

6. Si veda sopra, p. 293, nota 1.

II. LA NATURA DELLA MACULAZIONE, ECC. («MALĀDĪNĀṂ TATTVAM»)[1]

[41*b*-42*a*] Senza la nescienza, legame e liberazione sono difficilmente giustificabili. Ora la nescienza, in virtù dei detti ragionamenti, è resa logicamente insostenibile.

[42*b*-43*a*] Anche ammettendo l'esistenza di *māyā*, del *karman*, delle anime minimali e della volontà del Signore, legame e liberazione sono logicamente insostenibili, in quanto manca una causa di differenziazione.

[43*b*-45*a*] La parola nescienza, perciò, (così dicono alcuni ben avveduti) designa [una sorta di] velame [che copre] le anime minimali intelligenti (*cidaṇu*), le quali sono dotate delle facoltà (*dharma*) di agire e di conoscere. Questa nescienza, concepita come un velame, è di per se stessa non differenziata, bensì unica e sola per tutti i sé, ché la sua molteplicità non è certificata da alcun mezzo di conoscenza.[2]

[45*b*-48] Ora questo velame [io osservo] da che cosa è generato? Non certo da *māyā*, ché come può essa generarlo soltanto rispetto ad alcune anime e non a quelle liberate? Si ripete insomma qui la medesima obiezione di prima. Se poi non c'è un suo movente, allora esso non nasce, per la qual cosa sarebbe permanente, né mai verrebbe meno, tanto più che, essendo unico per la già detta ragione,[3] è comune sia a noi stessi sia a ogni altro.[4] Esso, inoltre, non è una non realtà (*avastu*), perché è dotato di efficienza causale (*arthakāritva*), né è una forma di coscienza (*cit*), perché, [tutt'al contrario], vela la coscienza. Ancora: l'unione dei vari sé con esso è priva di causa (*hetu*), poiché questa è logicamente impossibile.[5]

[49-52] La maculazione, perciò, [così essi continuano],[6] è unica, reale, permanente, permanentemente collegata con i [vari] sé, insenziente. Tale maculazione è la nescienza, causa del germoglio della trasmigrazione.[7] Quando la potenza paralizzatrice ad essa pro-

1. Sulla natura della maculazione, si veda anche sopra, IX, 60-88*a*.

2. Si veda KĀ, *Vidyāpāda*, II, 20-21 e *Tattvatrayanirṇaya*, 11*b*.

3. Si veda sopra, XIII, 45*a*.

4. E quindi, se venisse meno, sarebbero tutti liberati.

5. Questa supposta causa unirebbe la maculazione con anime immacolate o maculate? Nel primo caso, essendo l'immacolatezza sempre uguale a se stessa, dovrebbe unirla anche con Śiva e con le anime liberate, o, come accade per Śiva, con nessuna di esse. Nel secondo caso quest'unione sarebbe inutile, essendo esse già maculate da prima (J). J cita KĀ, *Vidyāpāda*, II, 5.

6. Chi parla qui è sempre l'opponente. Tutta questa teoria è confutata sotto, XIII, 53 sgg., dove Abhinavagupta espone la propria concezione.

7. Si veda sopra, IX, 88*b*-90*a*.

pria cessa di agire, allora l'anima minimale viene toccata dai raggi di Śiva, e, così toccata, si compenetra dell'azione e conoscenza a Lui proprie in tutta la loro evidenza, così come, toccata dal sole, fa la pietra solare. Circa questa manifestazione della coscienza (*svasaṃvid*) vi sono poi, si dice, diverse gradazioni, determinate dalla più o meno accentuata inattività della potenza paralizzatrice. Nelle scritture questo [processo d'illuminazione] viene tecnicamente chiamato col nome di caduta di potenza.

[53] A quanti così dicono si risponde: tale concezione della maculazione è logicamente insostenibile. Tutto ciò è stato già esposto in un precedente capitolo, né, a ripeterlo [tale e quale], se ne caverebbe frutto alcuno.[1]

[54-57] Questa maturazione della maculazione di cui voi parlate che cos'è poi esattamente? Se essa è una distruzione, si andrebbe incontro a questa conseguenza assurda, che, essendo, come dite, la maculazione unica, anche tutti gli altri sé diventerebbero privi di maculazione. Ma – voi forse direte – la maculazione è limitata a un particolare sé, ed è senza principio, tuttavia a un certo punto si distrugge, né più né meno che la non esistenza antecedente [alla nascita]. E io vi rispondo: se questa distruzione è causata da qualcosa (*sahetuka*), questo qualcosa può essere o il *karman* o la volontà del Signore. Ora, non può essere il *karman*.[2] Ed è forse possibile che la volontà del Signore, autonoma, voglia così rispetto a un'anima soltanto?[3] E se d'altra parte tale distruzione non è causata da nulla, non si capisce perché la maculazione [avrebbe aspettato tanto per annichilirsi e] non si sarebbe annichilita appena nata. Né questo ritardo può essere dovuto, come vorrebbero alcuni, alla generazione di un secondo momento omogeneo, ché in tal caso essa risulterebbe stabile e permanente.

[58] Non si è mai visto, poi, che una cosa permanente, nata indipendentemente da ogni causa, si annichilisca. E la non esistenza antecedente alla nascita? Ma [io ti rispondo] essa è una non realtà e quindi poco importa se si annichilisca o no.

[59-62] Ma – mi pare già sentirti dire – questa maturazione non è un annichilimento, bensì una paralisi delle sue potenze. Ma in tal caso essa[4] [io rispondo] dovrebbe presentarsi così, [con le potenze paralizzate], rispetto a tutti, né più né meno che un veleno o un fuoco; e se tali sue potenze dovessero poi risvegliarsi, di nuovo essa

1. Si veda sopra, IX, 60 sgg.
2. Il *karman* può essere causa di fruizioni soltanto (J).
3. Il Signore in tal caso dimostrerebbe parzialità. Si veda anche sotto, XIII, 66.
4. La maculazione.

produrrebbe i suoi propri effetti, come appunto un fuoco o un veleno, sì che i liberati tornerebbero a essere non liberati. Quale poi sia questa sua potenza noi non riusciamo a intendere. È essa la potenza paralizzatrice? Ma paralizzatrice di che? Se – come voi forse direte – della facoltà di conoscere e agire delle anime, [io vi faccio osservare che] se tale paralisi si deve alla sola sua presenza, non vi sarebbe più logicamente né uno Śiva, né anime minimali liberate;[1] e che non è d'altro lato ammissibile che la maculazione agisca [sulle anime] in qualche modo diverso [dall'azione esercitata] con la sua mera presenza, ché, in tal caso, esse ne sarebbero modificate e voi verreste meno al vostro assunto, secondo cui esse sono permanenti.[2]

[63] Inoltre le anime, [per noi come per voi], non sono il sostrato delle facoltà di conoscere e agire, bensì queste facoltà stesse, ond'è che dire che quanto è velato sono queste facoltà, tanto vale quanto annichilire la loro stessa essenza.[3]

[64-65] Un velame, inoltre, sottrae la visibilità all'oggetto, ma non modifica la sua natura, così come accade di un vaso o di un panno.[4] Né la conoscenza può d'altro lato essere velata, così come si fa con un vaso. Come può poi tale velame non essere conosciuto dalla conoscenza, che è, in tal caso, la cosa da velare? E se è conosciuto, allora esso è davvero un velame soltanto di nome!

[66] Oltre a ciò, il Signore, che, [secondo voi], è il neutralizzatore della potenza paralizzatrice della maculazione, [è libero o no in tale suo agire]? Se egli è indipendente, la risposta l'abbiamo già data.[5]

[67] Ma – voi forse direte – la volontà del Signore dipende, nel suo agire, dallo stato di equilibrio dei *karman* (*karmasāmya*). Ma dite un poco, che cos'è di grazia questo equilibrio? E in che cosa consiste?

[68-69] Nell'avvicendarsi delle fruizioni – sento già che direte –, accade talvolta che, grazie ad esso, due azioni (*karman*) si oppongano nel frutto, e di conseguenza si immobilizzino, opposte, a vicenda. L'equilibrio di cui si fa qui questione non è altro che questo. Il Dio spia, nella sua onniscienza, questa particella di tempo, e, avvedutosene, paralizza la maculazione. [La realtà di] questo momento temporale è provata dall'assenza dei sentimenti di piacere, dolore, ecc.

[70-72] Questa concezione – io rispondo – non sta in piedi. Le

1. Si veda sotto, XIII, 68.

2. Secondo un assunto del Sāṃkhya, accettato poi dalle scuole śivaite del Siddhānta, una realtà cosciente e permanente non è soggetta a modificazione (*vikāra*).

3. Si veda sopra, I, 158.

4. Si veda sopra, IX, 71*b*-75*a*.

5. Si veda sopra, XIII, 56*b* e p. 296, nota 3.

varie azioni (*karman*), pure o miste,[1] danno i loro rispettivi frutti l'una dopo l'altra. Tale reciproco paralizzarsi non ha perciò alcun senso. E del resto, anche se si paralizzassero, logicamente anche [il *karman* dispensatore di] nascita e di vita (*jātyāyus*) dovrebbe cessare di agire, sicché, in conseguenza, il corpo verrebbe meno. Ma – voi forse direte – contrastate sono solo le azioni dispensatrici di fruizioni. Ma che? Se, sussistendo le azioni dispensatrici di nascita e morte, il Signore paralizza la maculazione, che cosa mai, di grazia, avrebbe egli da temere dalle azioni dispensatrici di fruizioni?

[73-77*a*] Centinaia di volte, inoltre, si è spettatori o attori di stati di coscienza privi di piacere o dolore, senza che, per lo più, si sia pervasi dal succo della devozione.[2] Non solo: quando tu dici che il Signore, per arrestare la maculazione, guarda all'efficacia di uno speciale spazio di tempo (*kālamāhātmya*), devi anche dire quale sia la natura di questo tempo. Ora le fruizioni, il *karman* e le anime sono tutte e tre senza principio, e quindi, nel corso delle loro fruizioni, tutte [le anime] si trovano in una situazione temporale assolutamente identica. Tale diversa situazione temporale potrebbe esservi soltanto se uno dei tre detti elementi avesse principio, ché allora potrebbe dirsi, circa questa o quell'anima, che una ha fruito per un evo (*kalpa*), un'altra per due, e, in base a tale susseguirsi di fruizioni, immaginare il detto stato di equilibrio karmico.

[77*b*-81] Di questo stesso argomento[3] ci si può valere, io penso, per dimostrare che quanto immaginano alcuni, che cioè la causa della varietà del mondo sia il *karman*, non ha fondamento alcuno. Tutte le anime minimali, velate dalla maculazione che è senza principio e naturate di conoscenza e d'azione, sono in effetti simili l'una all'altra, e, in quanto tali, non possono assumere vari «continui» karmici [diversi gli uni dagli altri]. Se poi tu dici che la causa della varietà del mondo è la smania di fruizioni, come e donde, io ti farei osservare, potrà essa differire [da anima ad anima]? Ma – mi pare già che tu dica – a causa della varietà delle impressioni karmiche senza inizio. Orbene, vediamo allora donde proviene questa varietà. Se tu dici che essa è un'espressione del potere della Necessità e dell'Attaccamento, ti rispondiamo che anche essi sono insufficienti a spiegarla. Proviene essa dalla volontà del Signore? Ma la volontà del Signore, se è indipendente, non può essere causa di differenziazione.[4]

[82-84] Ma – tu forse dirai – la varietà di questo mondo è giusti-

1. Il *karman* puro è quello buono o cattivo, e il misto quello che tiene sia dell'uno che dell'altro.

2. La devozione è il primo segno di una caduta di potenza (J). Si veda MV, II, 14.

3. Dell'uguaglianza dovuta alla mancanza di inizio del *karman* (J).

4. Si veda sopra, XIII, 56 e p. 296, nota 3.

ficata dal solo esserci [del *karman*, il quale è] senza principio, senza bisogno d'altre argomentazioni: basta, dunque, con quest'inutile maculazione! Il *karman* infatti non appare finché *māyā*[1] non comincia a esercitare la sua attività sulle anime. Tale apparire del *karman* non è senza causa, e da esso s'inferisce perciò la maculazione. Ora, se come causa di tale *karman* creato (*kalpita*), prodotto da *māyā*, si immagina [invece] il *karman* senza principio, si può benissimo fare a meno della maculazione.

[85-87] Se si ammette, con voi, che la maculazione non esiste, i vari *karman*, succedentisi e sempre diversi, non saranno più ripartiti [in *karman* fonte di liberazione e fonte di fruizioni]. La loro continua diversità e varietà farà poi sì che i due *karman* uguali ed equipollenti [da voi vagheggiati] non potranno mai verificarsi – né in principio, né nel mezzo e neppure nel futuro. Il succedersi del legame, della liberazione, ecc. è, in tal guisa, divelto dalle radici. [Il nostro e vostro] assunto è infatti che dalla nescienza proviene il legame e dalla conoscenza la liberazione.

[88-89*a*] Anche ammettendo poi che queste due azioni (*karman*), a un certo punto, si oppongano nel frutto e si immobilizzino a vicenda, non si vede perché, nell'intervallo, non possa risvegliarsi una [terza] azione (*karman*). E perché poi, di grazia, durante tale mera opposizione, dovrebbe verificarsi una caduta della potenza di Śiva?

[89*b*-90*a*] Se queste due azioni stanno, in un determinato momento, inattive, esse dovrebbero così permanere anche dopo, in quanto l'opposizione non cessa.

[90*b*-92*a*] Qualora poi si ammetta che esse non solo non fruttificano, ma che in colui che le sperimenta paralizzano, giunto il momento, anche le altre azioni, allora, se tale loro effetto fosse permanente,[2] si verificherebbe la morte del corpo, e di conseguenza la liberazione, per cui l'ammissione d'una caduta di potenza non avrebbe più senso alcuno.

[92*b*-93*a*] Se d'altra parte si ammette che le altre azioni fruttificano in un momento futuro susseguente all'unione con tali due azioni inattive, perché mai, io dico, esse non fruttificano subito?[3]

[93*b*-94*a*] Ma – tu forse dirai – queste due azioni stesse, cessata l'opposizione, fruttificano in un momento futuro. Ma – io ti rispondo – il venir meno dell'opposizione da che cosa è provocato?

[94*b*-95*a*] Tale stato di equilibrio fra le due dette azioni è poi privo, in sé, d'ogni gradazione (*tāratamya*), al contrario della volontà

1. La maculazione māyica.
2. Nel caso che esse paralizzassero permanentemente le altre azioni.
3. Qual è, in altre parole, la causa di questo ritardo?

di Śiva. Tale mancanza di gradazione dovrebbe quindi essere anche nel suo supposto prodotto, la caduta di potenza.

[95*b*-96] Da che cosa nascerebbe poi, di grazia, l'oscurazione? [Non certo dal detto] stato di equilibrio del *karman*, che ha già svolto la sua funzione [determinando la caduta di potenza]. Se, voi dite, la sua causa è la volontà del Signore, tale affermazione cade sotto le precedenti obiezioni.

[97] Le varie cause che, secondo questa o quella scuola, muovono la volontà del Signore,[1] sono da questa nostra argomentazione tutte quante confutate – confutate, dico, pensando come esse non possono logicamente essere né [realtà] permanenti o impermanenti, né causate o senza causa, ecc.[2]

[98-100*a*] Tutte le varie cause da cui, da questo o da quello, è fatta dipendere la volontà del Signore – il distacco [dalle cose del mondo], il disgusto per le fruizioni, l'osservanza di certi particolari doveri religiosi, la visione isolante, l'attaccamento ai buoni, l'adorazione di Parameśvara, ecc., il continuo esercitarsi, il sopraggiungere d'una calamità e la disamina di essa, taluni segni caratteristici che appaiono nel corpo, lo studio delle scritture, un insieme di fruizioni in tutta la sua pienezza, la conoscenza del Signore – trovano [così] implicita confutazione negli argomenti precedenti.

[100*b*-101*a*] Fra la caduta di potenza e tali sue supposte cause, singolarmente o globalmente considerate, non c'è infatti alcun rapporto necessario di concomitanza, la natura di talune di esse si confonde con quella di altre,[3] e tutto il ragionamento è infine logicamente insostenibile.

[101*b*] Noi perciò non riusciamo a intendere come possano svolgersi, secondo voi, le cadute di potenza.

II A. LA VERA NATURA DELLA MACULAZIONE

[102] Ecco, così come l'ho raccolta dalla bocca di Śambhunātha, la grande erba medicinale delle scritture, che ci guarisce dallo stordimento provocato dal veleno dell'errore.

[103-105] Il Dio, materiato di libera coscienza,[4] essenziato di lu-

1. Ossia che determinano la caduta di potenza.
2. Si veda sopra, XIII, 54 sgg.
3. Tale il caso, per esempio, del distacco dalle cose del mondo (*vairāgya*) e del disgusto per le fruizioni (*bhogavairasya*).
4. Leggo *svatantracidrūpaḥ* in luogo di *svatantraś cidrūpaḥ*.

ce, divertendosi a nascondere, per sua propria natura,[1] il suo essere, si converte nelle anime minimali, le quali sono molteplici. Egli stesso, in forza della sua libertà, lega qui il suo stesso sé attraverso le azioni, essenziate di differenziazioni (*vikalpa*) immaginarie (*kalpitākāra*). E tutto ciò è stato già esposto in precedenza.[2] Tale infine il potere della sua libertà che Egli, sebbene tramutatosi in anima minimale, recupera poi di nuovo la sua natura in tutta la sua purezza.

[106-109*a*] Né venite a dirmi: perché tutto ciò si produce solo in date anime? Nessun'anima infatti esiste, da poter essere oggetto di quest'obiezione. Ché se il Dio stesso si manifesta così e tale è la sua natura – [la natura, dico, di Lui], la cui essenza consiste appunto in tale manifestarsi – [allora ogni obiezione cade]. La natura propria delle cose è infatti incontestabile. In quanto che, come disse l'autore di questa nostra linea spirituale, Somānanda, nella sua *Śivadṛṣṭi*, «Śiva è ciò che è nella misura che compie le cinque operazioni. Tale l'attività propria della Sua natura. Che ragione c'è dunque di andare in cerca dei motivi che lo spingono ad agire in tal modo?».[3]

[109*b*-10*a*] In un'anima [limitata], la cui luminosità essenziale è offuscata, la libera facoltà di agire (*svātantrya*) con cui essa si dirige verso i vari frutti da godere [non è quella di Śiva nella sua purezza, ma di Śiva] diventato appunto anima minimale. Essa dipende infatti dal *karman*.

[110*b*-12*a*] La causa del *karman* e della maculazione è il desiderio di oscurarsi proprio del Signore. La loro esistenza non ha quindi principio nel tempo. L'oscurarsi di una realtà piena consiste nel diventare non piena, e questa [non pienezza] in una brama di riempirsi mediante la realtà differenziata. Tale la ragione per cui la maculazione è una smania (*lolikā*).[4]

[112*b*-13*a*] Senza Śiva, puro ed essenziato di autonoma luce, nulla può logicamente esistere.[5] La causa della maculazione, ecc. è perciò Maheśvara.

[113*b*-16*a*] Nell'emissione, nel mantenimento e nel riassorbimento rimane così fermo che la volontà di Śiva ricorre, nel suo agire, a *māyā*, al *karman* e alla maculazione. Quando invece Śiva s'illumina in qualcuno in tutta la sua pienezza, allora egli non dipende in tale suo agire né dalla maculazione né dal *karman*, i quali concernono solo le anime minimali. [La maculazione, ecc.], causa dello stato di

1. Indipendentemente da ogni causa (J).
2. Si veda sopra, IX, 144*b*-46, ecc.
3. ŚDṛ, I, 12*b*-13*a*.
4. Si veda sopra, IX, 62-63.
5. Si veda p. es. sopra, VIII, 3.

anima minimale, come può essere causa dell'abbandono di questo stesso stato? Questo stesso ragionamento permette di affermare che il Signore è, in tale operazione, indipendente [anche] da *māyā*.

[116*b*-17*a*] La causa [della grazia] è dunque Śiva stesso, puro, essenziato di autonoma luce. Il fatto che di tale illuminazione esistono vari gradi si deve anch'esso alla sua libertà soltanto.

[117*b*-20*a*] La caduta di potenza, la devozione a Śiva,[1] in coloro che non aspirano a frutti,[2] si verifica in completa indipendenza dalla famiglia, dalla nascita, dal corpo, dal *karman*, dall'età, dalla condotta, dalla ricchezza. La devozione, quando è accompagnata dal desiderio di frutti, si verifica invece in dipendenza dal *karman*, ecc. Tale la ragione per cui, mentre c'è varietà nei suoi frutti, nella liberazione questa [varietà] è assente. Chi poi desideri insieme le fruizioni e la liberazione, dipende dal *karman* quanto alle prime, a causa della [loro] varietà, e quanto alla seconda ne è invece indipendente.

[120*b*-21*a*] L'oscurazione concerne coloro che, sebbene non siano illuminati, si comportano tuttavia come se fossero tali, praticando *mantra*, ecc., che poi abbandonano.

[121*b*-25*a*] Tutto ciò è stato esposto dal Beato stesso nel *Trikasāra*: «Il Dio si veste da sé[3] di molteplici forme, costituite dalla pietà e dall'empietà (*dharmādharma*), di là da ogni dubbio, giù dagli inferni fino al principio Śiva, e così pure da sé, grazie all'insieme delle potenze, si spoglia poi di esse. Da sé il Signore degli dèi lega, da sé libera, da sé si presenta come fruitore, da sé come conoscitore, da sé contempla [questo tutto], da sé assume l'aspetto di fruizione e di liberazione, da sé diventa Dea, da sé Signore, da sé la monosillabica.[4] [Tutte queste cose si trovano rispetto a Lui nello stesso rapporto] del calore rispetto al fuoco».

[125*b*] Il concetto fondamentale di queste stanze è questo, che il Signore si manifesta in tutti questi modi in forza della sua libertà.

[126-27] «Gli uomini di poco senno,» è detto anche nel *Niśākulatantra* «la cui mente non è veramente purificata, sono resi afflitti dalla mancanza di una corretta disamina della natura della maculazione e di *māyā*. Ma un granello di sabbia caduto su di un cristallo lo rende, o mia diletta, forse [impuro]? O [rende forse impuro] l'etere una macchia scura? L'idea che la maculazione [turbi la purezza del Signore] dev'essere dunque abbandonata».

1. Si veda MV, II, 14.
2. Ossia in coloro che aspirano alla liberazione (J).
3. Cioè, indipendentemente da alcunché.
4. La dea Parā nella sua forma mantrica. Si veda sotto, XXX, 27-28*a*.

[128-29*a*] Il venerabile Vidyādhipati così disse, anch'egli, nel *Pramāṇastotra*:

«*I dualisti* (gāhanika) *dicono che la caduta di potenza si verifica nell'istante in cui l'influenza della pietà e dell'empietà viene a cessare.*[1] *I compositori di inni in tuo onore e gli altri, sostenendo com'essa si svolga solo per tua propria volontà, proclamano la tua libertà, che da nulla dipende*».

III. LE VARIE SPECIE DELLE CADUTE DI POTENZA («ŚAKTIPĀTAVICITRATĀ»)

a) *Le cadute di potenza violente*

[129*b*-30*a*] La caduta di potenza si divide in tre gradazioni, violenta, mezzana e debole, ognuna delle quali si divide a sua volta in tre.

[130*b*-31*a*] La caduta di potenza violenta-violenta somministra di per sé la liberazione in seguito alla morte del corpo, la quale può essere immediata o differita a un altro momento, secondo il grado di intensità della caduta stessa.

[131*b*-33] La caduta di potenza violenta-mezzana elimina di per sé ogni ignoranza.[2] La conoscenza grazie a cui uno conosce il proprio sé come fonte di legame e di liberazione è la conoscenza intuitiva (*prātibha*), la grande conoscenza, la quale è indipendente da scritture e da maestri. Il maestro in cui la tenebra è stata dispersa dal chiarore di tale intuizione dilegua l'oscurità e la sofferenza[3] emettendo uno sguardo pregno di beatitudine, così come la luna [dilegua il buio e il caldo].

[134*a*] Un tale maestro è chiamato «istruito» (*śiṣṭa*), in quanto allo stesso tempo oggetto e soggetto d'azione.[4] Diversi sono i discepoli (*śiṣya*), poiché sono [soltanto] oggetto dell'azione.

[134*b*-36] [Un maestro] così istruito in tutte le scienze – le tradizioni, la grammatica, l'astronomia, il Kula, ecc. – è noto col nome di «autogenito» (*svayambhū*),[5] fondato sulla comprensione intuitiva

1. Costoro sono dunque partigiani della teoria del *karmasāmya*, su cui si veda sopra, XIII, 67 sgg.
2. Indipendentemente da scritture, maestri, ecc. (J).
3. J spiega: proprie dei discepoli.
4. Oggetto rispetto all'intuizione e soggetto perché non istruito da altri.
5. Si veda sotto, XIII, 147-48 e XXIII, 7-10.

del senso di [tutte] le scritture.[1] Nessuna creatura è [in realtà] priva del fondamento su cui poggia l'istruzione (*śāsana*), [ossia l'intuizione],[2] sennonché di essa esistono specie infinite, dovute alla sua maggiore o minore intensità, secondo cioè che sia salda o vacillante. L'intuizione può richiedere [per diventare ben salda] il ragionamento, la scrittura, il maestro, la conversazione [con i savi], l'esercizio, ecc.

[137-38] In alcuni un'intuizione vacillante (*kampamāna*) diventa, in effetto, salda di per se stessa, e in altri richiede l'aiuto del ragionamento, ecc., congiunti o separati. Quanto meno l'intuizione si giova di altri elementi, tanto migliore è il maestro che la possiede, dominatore del conoscere.

[139] Anche in chi abbia attinto infinite conoscenze da altri, la natura di Śiva (*śivatā*) è tuttavia presente con maggiore evidenza in ciò che egli sa in forza dell'intuizione.[3]

[140-43*a*] Nei riguardi di costui, che procede per via intuitiva, i vari gradi di regolare, ecc., la consacrazione (*abhiṣecana*), la linea spirituale, ecc. e il voto della sapienza[4] non sono [di utilità alcuna]. [Un tale maestro] è infatti ispirato (*adhiṣṭhita*)[5] [direttamente] dal primo savio, il grande Dio. L'ispirazione del Dio, cui sono ordinate le varie cerimonie purificatorie,[6] egli la possiede [infatti] per sua propria natura (*svataḥ*). Un tale devoto (*sabhakti*) agli insegnamenti di Śiva è, come si dice, un iniziato dalle dee.[7] Secondo poi che la sua intuizione sia più o meno salda, anche costui è tenuto a celebrare i riti di purificazione,[8] da sé, giovandosi del voto, dell'ascesi (*tapas*), della recitazione, ecc., o con l'aiuto di un maestro.[9]

[143*b*-44] Nel *Vājasineyatantra* è stato infatti detto, dopo le [due stanze] che iniziano con le parole: «Asperga da sé il suo corpo» e terminano con: «[Tutto il mondo] ha come fondamento [la mente]», è stato detto, dico: «Egli è consacrato maestro (*abhiṣikta*)[10] in tal guisa, non attraverso l'acqua contenuta in un vaso esteriore».

1. Si veda sopra, IV, 40*b*-41*a* (J).
2. L'intuizione, in altre parole, non è patrimonio esclusivo di questa o quella persona, ma in grado maggiore o minore esiste in tutti.
3. Si veda sopra, IV, 70*b*-73 (J).
4. Si veda sotto, XXIII, 31-51.
5. Il tema *adhiṣṭhā-* è usato sovente nel senso di «potenziare», come anche nelle scritture buddhiste. Si veda ad esempio sotto, XVI, 15*b* sgg.
6. Tra cui l'iniziazione.
7. Si veda sopra, IV, 42*b*-43*a*.
8. L'iniziazione, ecc., che lo purificano.
9. Si veda sopra, IV, 51-53.
10. Lett. «asperso».

[145] Tutto ciò è stato esposto dal Signore anche nel *Sarvavīratantra* e nel *Brahmayāmalatantra*.[1] Ma diffondiamoci piuttosto ancora un poco sull'argomento.

[146] V'è così qualcosa in qualcuno che il conoscere intuitivo non conduca a perfezione? Patañjali stesso non ha forse detto: «Oppure in forza dell'intuizione [lo *yogin* discerne] il tutto»?[2]

[147-48] Tale maestro intuitivo, secondo taluni, è buono per chi aspira alla liberazione (*akāma*)[3] e non per chi desidera fruizioni, le quali, essendo generate da un complesso [di cause] (*sāmagrī*), richiedono piuttosto un maestro che si sia sottoposto ai vari riti di purificazione (*saṃskṛta*). L'inverarsi di questo o quel risultato non sfugge al potere della necessità, che ivi anzi si spiega in tutta la sua evidenza. Buoni risultati può dunque darli solo un maestro che sia stato [regolarmente] consacrato (*abhiṣikta*) e che abbia [puntualmente] osservato il voto della sapienza.[4]

[149-51*a*] I nostri maestri – Somānanda, Kalyāṇa, Bhavabhūti, ecc. –, che conoscono a fondo la verità, dicono che ciò non è vero. Infatti nel commento alla *Parātrīśikā* questi savi hanno detto:[5] «Il conoscere spontaneo (*sāṃsiddhika*) è detto essere la gemma che esaudisce i desideri. La conoscenza mendicata cui si ricorre in assenza di esso ha come fine quello di manifestarlo».

[151*b*-52*a*] «Colui che conosce così secondo verità, possiede un'iniziazione che porta al *nirvāṇa*, indubbia, priva di semi di sesamo, di burro fuso, ecc.».[6]

[152*b*-53] «Chi, pur non avendo visto il *maṇḍala*, sa così secondo verità, partecipa per sempre delle perfezioni, possiede lo yoga, è un iniziato[7] ... da non conoscente dei riti [diventa] conoscente dei riti sacrificali».[8]

[154] Queste e altre affermazioni del Signore che leggiamo nella *Parātrīśikā* dimostrano chiaramente come l'essenza dei vari riti di purificazione, quali l'iniziazione, ecc., sia il conoscere.

[155] Il rituale iniziatico, ecc., è semplicemente un mezzo ordinato alla manifestazione della conoscenza in chi non la possiede.

1. I passi relativi sono stati citati sopra, IV, 55-58.
2. YS, III, 33.
3. Lett. «per chi non ha desideri».
4. Tale concezione è, come vedremo, criticata da Abhinavagupta anche sotto, XXIII, 7-10.
5. Passi di un commento di Somānanda alla PT sono citati tre volte da Abhinavagupta nel suo PTV, pp. 16, 52, 59. Di Kalyāṇa e Bhavabhūti nulla sappiamo.
6. PT, 25.
7. PT, 18.
8. PT, 20.

Ma ciò per ora può bastare: torneremo a parlarne più in là, a tempo opportuno.[1]

[156] Gli altri fondamenti (*pramāṇa*) della conoscenza, quali il maestro, la scrittura, ecc., hanno semplicemente un valore strumentale. Soltanto l'intuizione è infatti in grado, come la vacca dell'abbondanza, di realizzare tutti i desideri.

[157] La realtà (*rūpa*) trascendente ogni mezzo (*nirupāya*) e non successiva [che si illumina] attraverso la successiva applicazione dei mezzi, tale è la suprema realtà, certificata in ogni scrittura.

[158] Quel maestro poi che sia bello di ambedue le sorte di purificazioni, quella intuitiva e quella esteriore, non essendo dipendente da alcuno (*ananyopakāryatvāt*),[2] è detto essere [Bhairava] in persona, il dispensatore d'ogni bene.

[159] Mentre in alcuni questa intuizione è fonte della propria liberazione soltanto, in altri essa è dotata di potere liberatorio nei riguardi d'ogni sorta di creature – vieppiù e vieppiù luminosa, così come una lucciola, un gioiello, una stella, la luna, il sole.

[160] Colui, dunque, che per sviluppare tale coscienza intuitiva[3] si dedichi allo studio di questa nostra opera, diventerà un vero maestro. La verità non è vanteria.[4]

[161] La maggior parte [dei discepoli], dipendenti da altri e di ciò consapevoli, hanno scarsa facoltà d'intuizione e, come tali, senza le parole altrui non conoscono [alcunché], a causa della debolezza della loro caduta di potenza.

[162-63*a*] Tutto ciò è stato esposto chiaramente in varie scritture. Nel *Kiraṇatantra*, per esempio, è detto che la conoscenza nasce dal maestro, dalle scritture o da se stessa,[5] e che come alcuni sono idonei alla conoscenza, così altri sono idonei alla disciplina (*caryā*).[6]

[163*b*-64*a*] Una diffusa esposizione di questo argomento, che trascrivo qui per intero, può leggersi nel *Nandiśikhātantra*, in forma di domanda e risposta.

[164*b*-67*a*] «Śiva è inesprimibile (*anirdeśya*). Ora dimmi, ti prego, quale mezzo esiste nei suoi riguardi». A questa domanda della Dea,

1. Dal cap. XV in poi.

2. O forse meglio: «non essendo stato formato da alcuno», se pure non si vuol sciogliere il composto in *ananyena anyena copakāryatvāt*, «non essendo stato e al tempo stesso essendo stato formato da altri». J rimanda, per il concetto, a IV, 76*b*-77*a*.

3. Per il fatto che dell'intuizione ci sono più gradi (J). Anche un mezzo estrinseco, come per esempio lo studio delle scritture, ecc., può servire ad affinare la conoscenza intuitiva.

4. Si veda sopra, I, 284*b*-86*a* (J).

5. Si veda sopra, IV, 41*b* e 78*b*-79*a*.

6. KĀ, I, 6, 7-8.

Śiva rispose: «Il mezzo per arrivare a Lui è la discriminazione (*viveka*) soltanto. Essa permette infatti di fuggire ciò che è da fuggire e somministra, o Dea dalle belle anche, la conoscenza intuitiva (*prātibha*), suprema. Quando uno è congiunto con l'intuizione, allora è liberato e in grado di liberare, [poiché] la sua maculazione di *māyā* è stata distrutta da una caduta della suprema potenza».

[167*b*-70*a*] «Ma com'è che mentre prima dicevi che la liberazione deriva dall'iniziazione, ora dici che essa deriva dalla conoscenza intuitiva?». A questa domanda della Dea, il Signore rispose così: «Una creatura, o diletta, può essere liberata sia in virtù dell'iniziazione, sia in virtù dell'intuizione. La differenza fra le due è questa, che mentre l'iniziazione, da cui procede la liberazione dai legami per chi è legato, è dipendente dal maestro, l'intuizione, la quale somministra lo stato di "isolato" (*kevalībhāva*),[1] consiste nella sua stessa intima natura. Chi è isolato è sicuramente unito[2] con la suprema realtà».

[170*b*-72] «Tu hai detto che esistono tre princìpi, l'Uomo, la Potenza e Śiva. L'Uomo è il legato, la Potenza è lo strumento di tale legame, in contatto [naturalmente] con l'agente, Śiva è l'agente. Ciò, in base ai maestri e alle scritture, è tutto quello che può interessare l'anima minimale. Vediamo ora qual è quella realtà a tutte superiore che tu hai detto essere [manifestata] dalla discriminazione. In che modo, di grazia, si verifica tale discriminazione? E qual è, o Dio degli dèi, il suo oggetto?».

[173-77] Così interrogato dalla Dea, Śiva, il primo maestro (*ādiguru*), rispose in questa forma: «Questi tre princìpi – Śiva, ecc. – rivelati dalle scritture e dai maestri diventano, certificati (*siddha*) da queste domande e risposte, materia di intuizione. Infatti, la cosiddetta conoscenza intuitiva non è altro che l'intimo essere di colui i cui legami sono recisi dalla spada dell'iniziazione ed è purificato dalla meditazione (*bhāvanābhāvita*) – [intimo essere] che così si è espanso. L'intuizione diventa chiara e brillante per opera dei maestri e delle scritture, come un fuoco nascosto sotto la cenere [per opera del vento]. A quel modo in cui un seme, seminato e innaffiato a tempo opportuno, si sviluppa, così il conoscere intuitivo diventa chiaro e brillante grazie allo yoga, ai sacrifici e alle recitazioni insegnati dal maestro. Quando questa discriminazione extrasensoria entra in azione, la conoscenza intuitiva delle anime decadute, del legame e del Signore (*paśupāśapati*) risplende da sé.

[178-82*a*] «Una volta che tale conoscenza intuitiva sia sorta, o Dea dal bel volto, bisogna avere l'accortezza di abbandonare, basan-

1. Si intenda di liberato vivente.

2. Nella st. 170*a* si legga *yuktiḥ* per *muktiḥ*. Isolato è colui che ha ottenuto la liberazione.

dosi pur sempre sulla mente, ogni altra conoscenza sensoria, dipendente da altri, sia essa vocale, oculare o uditiva, così come di giorno si abbandona una lampada. In chi si sia manifestata tale discriminazione la coscienza si dirige sui vari oggetti dei sensi arricchita di poteri straordinari, quali la teleacusia, ecc., la trafissione [per opera di *mantra*],[1] ecc., [varie] attività lusorie, l'ingrandimento [a dismisura, ecc.]. L'inverarsi di una discriminazione che abbraccia tutte le cose fa sì infine che costui divenga alieno da ogni cosa, disgustato delle [dette] attività lusorie,[2] unicamente assorto nella natura di Śiva. Tale, insomma, o Dea dalle belle anche, il potere meraviglioso di questa intuizione, ché Śiva egli lo vede dentro e di fuori, onnipresente, così come la propria immagine riflessa in uno specchio.

[182*b*-85] «Ben consapevole della natura di ciò che è da fuggire o da eleggere, egli è allora tutto immerso nella contemplazione della propria coscienza. Tutte le varie perfezioni servono a infondere fiducia negli altri, i quali possono così convincersi che coloro che sono divenuti qui perfetti, alla fine del corpo si liberano. La liberazione in vita è detta invece essere provocata da una salda concentrazione sulla suprema realtà. Tali le caratteristiche di questa speciale forma di conoscenza chiamata intuitiva. [Chi possiede la detta discriminazione è anche] in grado di eseguire, con l'esercizio, le operazioni di oscurazione e di grazia. Essendo infine indifferente alle perfezioni, è liberato egli stesso ed è in grado di liberare gli altri.

[186-87*a*] «L'anima minimale vive [e soffre] nella trasmigrazione, in quanto legata dagli elementi grossi, dai sensi, ecc. Essa, una volta congiunta con l'intuizione, si tramuta nel cosiddetto principio Potenza, penetrata dalla quale[3] diventa Śiva stesso, liberata dall'oceano dell'esistenza fenomenica».

[187*b*-88*a*] «La conoscenza indotta dal maestro è stata da te detta sensoria, [mentre] quella nata dalla discriminazione [è stata detta a un tempo] extrasensoria e provocata dalla mente (*buddhi*). In che modo, dunque, essa può essere non sensoria?».

[188*b*-91] Alla domanda della Dea, [il Beato] rispose con queste parole: «Il senso interno e la mente sono organi di senso a causa dell'impressione di mera insenzienza [che li pervade]. Ora, quando essa è recisa grazie alla discriminazione, si invera Śiva in tutta la sua luce. La separatezza delle cose le une dalle altre è detta essere [semplicemente] un'impressione (*saṃskāra*). Ora, il senso interno e la mente sono le due cause fondamentali della discriminazione – anche se, come causa concomitante, ce ne può essere una qualche

1. Si veda sotto, XXIX, 236 sgg.
2. Per esempio quella di entrare nell'altrui corpo (J).
3. Lett. «penetrata da una caduta di essa».

altra –[1] e, come tali, non sono una cosa distinta [dal Signore], bensì sono alimentate dalla potenza del Signore. Senza senso interno e mente, non c'è, o diletta, ottenimento di conoscenza. [Essi sono dunque presenti], sennonché, avendo assunto una diversa natura, si presentano allora in forma sottile, identici al cosiddetto principio Potenza.[2]

[192-93*a*] «La discriminazione, per parte sua, a causa della sua purezza è chiamata col nome di "gran ricettacolo" di tutte le cose. Il principio mente si presenta in tre modi, supremo, mezzano e infimo, e [in un altro modo ancora], connesso con le varie perfezioni di rimpicciolirsi a volontà, ecc. Esso, in quanto tale, è fattore di legame, un organo di senso insenziente».

[193*b*] «Ma se la liberazione proviene dalla conoscenza intuitiva, che ufficio mai svolge l'iniziazione rispetto al cammino[3] di Śiva?».

[194-95] [Śiva] rispose: «L'iniziazione serve a recidere i legami che avvincono coloro che sono privi di conoscenza – insipienti, donne, fanciulli –, i quali, in virtù appunto di questa recisione, si liberano e si risvegliano nel cammino di Śiva. L'iniziazione, o graziosa, è quindi per loro causa [di liberazione]. L'iniziazione, precisamente, li libera dai legami, per cui, a causa della purità che ne consegue, [sorge in essi il conoscere intuitivo] nato dalla discriminazione».

[196] Quest'opera è stata da noi letteralmente trascritta, con la speranza che questa conferma delle parole di Śiva giovi a consolidare in tutta saldezza il conoscere di coloro che non sono capaci di intendere da soli.

[197-98] «La conoscenza» [è detto] anche nel *Niśāṭanatantra* «è triplice, secondo che sia basata sul sé, sui maestri o sulle scritture. La più eccellente è quella che nasce da se stessa, la quale ci salva dall'oceano del pensiero differenziato (*vikalpa*). Grazie a questa conoscenza, l'incertezza (*śaṅkā*), che ha come oggetto i *mantra*, il sé, gli elementi, le sostanze [sacrificali], il [*karman*] divino, i princìpi, ecc., e nasce appunto da tale pensiero, si estingue».

[199-203] La stessa concezione è implicitamente espressa anche nel *Mālinīvijaya*: «In un certo tempo del sé, per una [sua speciale] inclinazione, può benissimo unirsi ad esso, [fra le potenze di Śiva, anche] quella pacificata, dispensatrice di liberazione. Grazie a questa unione taluni si liberano immediatamente».[4] Dopo queste parole, che si riferiscono alla caduta di potenza violenta-violenta, Egli di-

1. La causa concomitante o secondaria è costituita dalla Sapienza pura (cioè dal *tarka*: si veda sopra, IV, 13 sgg.) (J).

2. Essi raggiungono quindi uno stato di identità con Lui.

3. Lett. «cielo» (*adhvara*).

4. MV, I, 42-43*a*. Si veda anche sotto, XXI, 4.

ce poi così: «In qualcun altro viene [invece] a cessare lo stato di nescienza cui era unito. Questi è penetrato dalla potenza di Rudra. Chi è desideroso, per volontà di Śiva, di andare da un buon maestro, ci è [da Lui] condotto, affinché possa realizzare liberazione e fruizioni. Dopo esserselo propiziato e aver ricevuto da lui, soddisfatto, l'iniziazione di Śiva, va in Lui, o immediatamente oppure dopo determinate fruizioni, dopo la morte del corpo».[1]

[204-206] Il senso di queste [quattro stanze] è il seguente. Quel «certo tempo» (*kāla*) di cui si parla è una certa attività (*kalanā*)[2] del sé materiata di pensiero e diretta verso il nostro proprio essere. L'«inclinazione», menzionata subito dopo, è una disposizione favorevole all'identificazione con Śiva. [L'obiezione] perché ciò non sia accaduto prima e accada adesso soltanto non ha fondamento alcuno. A prescindere da tale manifestarsi, non esiste infatti tempo alcuno [a sé stante]. La potenza del tempo può sì manifestarsi, in forza della libertà [della coscienza], in forma [di tempo presente, passato o futuro], ma il suo potere non vale tuttavia a infirmare [l'unità di] Śiva.

[207*a*] Ma – dirà qui alcuno – la grande potenza di Śiva è sempre congiunta con le anime [e non in un certo tempo soltanto].

[207*b*-11] Verissimo – io rispondo –, sennonché essa è allora offuscatrice. Quella di cui si sta parlando è invece pacificata, illuminatrice della natura propria. Lo stato di differenziazione è infatti una perturbazione, e l'unità è pace. [La potenza di Śiva] si presenta perciò ora in questa, ora in quella forma. Colui che è unito a questa potenza pacificata viene a partecipare della natura propria della potenza, ha ormai abbandonato lo stato di anima minimale, [e] diventa Śiva stesso, grazie al corroborarsi di questa potenza. Questa caduta di potenza può essere poi più o meno intensa, sì che la morte del corpo può o verificarsi subito o essere differita nel tempo, o anche essere sostituita da uno stato di [apparente insenzienza] non dissimile da quello di un pezzo di legno. La mente di colui che è compenetrato dalla detta grande potenza in modo violento-violento ed è giunto così a perfezione diventa [infatti] aliena da ogni sorta di attività mondane.

[212] Tanti e tali i versi dedicati alla caduta di potenza violenta-violenta. Gli altri versi si riferiscono in parte alla caduta di potenza violenta-mezzana [e in parte a quella violenta-debole].

[213-16] Essendo il cuore in stato di contrazione, la conoscenza propria dell'anima è in realtà una nescienza. Una volta venuta a

1. MV, I, 43*b*-45.

2. La parola *kāla*, come anche altrove, è fatta qui derivare dal tema *kal-*, sul cui sensi si veda sopra, III, 252*b*-53*a*; IV, 173*b*-75.

cessare la contrazione, la propria intima natura torna però a illuminarsi [in tutto il suo splendore]. Nella specificazione «penetrato dalla potenza di Rudra» sono impliciti [per sineddoche] i vari segni [da cui è caratterizzato chi è colpito da tale avvento di potenza], elencati nello stesso *Mālinīvijaya*,[1] quanto a dire, in ordine di successione, una devozione fermissima a Rudra, la realizzazione dei *mantra*, il dominio su tutte le creature, il felice esito d'ogni impresa, il dono della poesia, una [perfetta] conoscenza del significato di tutte le scritture. Secondo l'intensità della caduta di potenza, questi segni possono essere presenti in lui tutti insieme, collettivamente, o solo in parte. Non solo. Taluni di essi, come il savio può ben vedere, sono specialmente importanti riguardo alla liberazione,[2] altri rispetto alle fruizioni.[3]

[217] I versi che riguardano la caduta di potenza violenta-mezzana terminano con la parola *sa*.[4] Gli altri concernono la caduta di potenza violenta-debole.

[218-22*a*] In forza di una caduta di potenza violenta-debole, in chi [è da essa colpito] nasce, per volontà di Śiva, il desiderio di andare da un buon maestro. Le caratteristiche di costui sono anch'esse elencate nel *Mālinīvijaya*. È stato infatti detto dal Signore: «Chi poi conosce tutti questi princìpi, ognuno nella sua specifica natura, costui è detto essere un maestro, uguale a me, illustratore della forza dei *mantra*. Gli uomini sono liberati dai peccati, compiuti non solo in questa nascita, ma nelle sette che l'hanno preceduta, sol che siano veduti, pensati o toccati da lui, con mente lieta. Le creature, poi, le quali, stimolate da Śiva, sono state da lui iniziate, dopo aver ottenuto i frutti desiderati vanno nel piano senza macchia».[5]

[222*b*-25*a*] «Qual è la vera realtà delle cose? E chi è colui che la conosce?». Questo pensiero, sviluppatosi intuitivamente o per influsso di amici, fa sì che uno desideri di recarsi da un maestro. E il maestro, proprio per questo desiderio, viene da costui trovato: il quale maestro, secondo l'intensità [della caduta di potenza], sarà tale per intuizione (*saṃsiddha*) o perché istruito e purificato da altri (*saṃskṛta*). Il primo, quello per intuizione, può a sua volta esser diventato tale o d'un tratto o gradatamente, totalmente o in parte. Queste e altre sono le varie specie del maestro così ottenuto.

[225*b*-27*a*] L'iniziazione ottenuta da un tale maestro è materiata da conoscenza e somministra immediatamente la liberazione. Gra-

1. MV, II, 13-16.
2. Per esempio la devozione (J).
3. Per esempio la realizzazione dei *mantra* (J).
4. Nella traduzione, con l'espressione «potenza di Rudra».
5. MV, II, 10-12.

zie ad essa [il discepolo] diventa immediatamente identico a Śiva, vede ogni cosa secondo realtà ed è giustamente chiamato un liberato vivente. Anche il suo essere collegato col corpo non è, chiaramente, d'ostacolo alcuno alla sua identità con Śiva.

[227*b*-29*a*] Di questa iniziazione vi sono poi più specie, nel senso che essa può essere determinata, singolarmente o collettivamente, da un'esposizione, da un incontro, da uno sguardo pietoso, da un testo sacro, da una trasmissione, dall'osservanza di una [qualche] disciplina [esteriore] di là da ogni differenza [di nascita, ecc.], dalla sostanza sacrificale,[1] dal potere di *mantra*, di *mudrā*, ecc., dall'azione rituale, dalla penetrazione in un soffio vitale interiore.

[229*b*-31*a*] Costui allora, pur permanendo nel corpo, è detto essere un liberato, ché, com'è detto nella *Ratnamālā* e nel *Gamatantra*, «nel momento stesso in cui il maestro gli manifesta [la vera conoscenza] di là da ogni rappresentazione differenziata, il discepolo è immediatamente liberato e tutta la gran macchina si ferma».[2]

[231*b*-34*a*] Anche se, essendo [pur sempre] il corpo collegato col *karman* in via di fruttificazione, egli non è esente da sensazioni di piacere e di dolore, non deve tuttavia dubitare [di non essere perciò liberato], ché, com'è detto nel *Gamaśāstra*, «il corpo è in verità occupato dalla nescienza (*avidyā*)[3] a causa del *karman* proveniente dalle precedenti nascite, e perciò, finché dura il corpo, anche coloro che possiedono la conoscenza sono legati». Nell'espressione al singolare [«*karman*»] sono implicite, legate, per dir così, in un volume, [le tre specie di *karman*], dispensatrici della nascita, della durata della vita e delle fruizioni. L'espressione «in verità» (*hi*) tanto vale quanto «poiché», ed è correlativa di «perciò».

[234*b*-35] Il maestro può celebrare, a favore del discepolo, [anche] l'iniziazione del *nirvāṇa* immediato, la quale separa immediatamente dalla vita.[4] Questa iniziazione può essere, secondo i casi, eseguita grazie all'esercizio [continuato del soffio vitale], all'applicazione (*yukti*),[5] al trapasso,[6] alla trafissione (*vedha*),[7] alla spinta (*ghaṭṭana*),[8] alla fissa-

1. Il *kuṇḍagolaka*. Si veda sotto, XXIX, 14-16 e p. 551, nota 1; 22-24 e p. 552, nota 2.

2. Si veda anche sotto, XXXVII, 29.

3. Cioè, da *māyā* (J).

4. Questa iniziazione è discussa sotto, nel cap. XIX. Le stt. 234*b*-39 sono un commento delle parole «va in Lui [Śiva] ... dopo la morte del corpo» (si veda sopra, XIII, 203*b*).

5. Il cosiddetto «metodo della rete», esposto sotto, XXI, 25 sgg. (J).

6. L'entrata in un corpo altrui (J).

7. Si veda sotto, XXIX, 236 sgg.

8. L'estromissione del soffio vitale (J).

zione (*rodha*),[1] all'oblazione, al potere di [speciali] *mantra*,[2] al metodo della recisione dei legami.[3]

[236-38] [Questo rito non può essere celebrato in tutti i casi], ma è soggetto a una restrizione (*niyama*): esso può essere eseguito solo in punto di morte e non altrimenti, in quanto, com'è stato già detto in precedenza,[4] il *karman* in via di fruttificazione non è eliminabile. [In effetti], anche colui che è stato separato dai soffi vitali in virtù del potere dei *mantra*, anche costui, dico, non può fare a meno di fruire del suo residuo karmico. Tale la ragione per cui giova prima sopportare [ed esaurire] il vario *karman* residuo concernente la nascita presente, sicché poi, grazie all'arresto di ogni altro *karman*,[5] ci si libera in breve tempo.

[239] L'iniziazione separatrice dai soffi vitali non deve essere quindi impartita se non dopo accertato che il discepolo è veramente in punto di morte. Altrimenti l'unico suo frutto sarebbe una trasgressione dei precetti del Signore.

b) *Le cadute di potenza mezzane*

[240-42*a*] Tali le tre specie di caduta di potenza violenta. Vediamo adesso quelle mezzane. La caduta di potenza mezzana-violenta è caratterizzata da questo, che l'individuo colpito da essa, sebbene abbia celebrato l'iniziazione, non possiede tuttavia ferma convinzione di essere identico a Śiva, e tale diventa solo alla morte del corpo. «Dopo essere stato, nel corpo, [inviluppato] dal pensiero discorsivo (*vikalpa*),» è detto infatti nel *Niśisaṃcāratantra* e nello *Yogasaṃcāratantra* «alla morte del corpo egli diventa Śiva».

[242*b*-43*a*] L'individuo colpito da una caduta di potenza mezzana-mezzana desidera sì di ottenere Śiva, ma è anche bramoso di fruizioni, per cui diventa Śiva solo alla morte del corpo, dopo aver fruito le fruizioni cui è stato congiunto [dal maestro].

[243*b*-44*a*] L'individuo colpito da una caduta di potenza mezzana-debole diventa Śiva solo dopo aver fruito, con un altro corpo, le varie fruizioni concernenti questo o quel principio, cui in questa vita è stato unito [dal maestro].

[244*b*-45*a*] Anche nel caso delle cadute di potenza mezzane vi so-

1. La fissazione del soffio vitale nel canale di mezzo (J).
2. La cosiddetta *kālarātri*, ecc. (J). Si veda sotto, XXX, 55*b*-57.
3. Si veda sotto, XVII, 65 sgg.
4. Si veda sopra, IX, 130*b*-31*a*.
5. S'intenda: il *karman* relativo a nascite future, ecc. (J).

no più gradazioni: i loro effetti possono verificarsi più o meno presto, le fruizioni essere più o meno abbondanti, i vari corpi più o meno numerosi.

c) *Le cadute di potenza deboli*

[245*b*-46*a*] Le cadute di potenza debole-violenta, debole-mezzana e debole-debole sono caratterizzate da un desiderio di fruizioni via via più intenso. Grazie ai riti iniziatici, anche chi è colpito da esse alla fine tuttavia si identifica con Śiva.

d) *Altra interpretazione di «Mālinīvijaya», I, 43b-44*[1]

[246*b*-47*a*] Secondo altri, le stanze: «Chi è desideroso di andare [da un buon maestro]», ecc. sono da connettere con le precedenti e si riferiscono alla caduta di potenza violenta-mezzana.

[247*b*-50] Anche colui che è penetrato dall'intuizione, voglioso di trovare una conferma al suo conoscere, può desiderare di recarsi da un buon maestro e, così desiderando, ci è condotto. Non tutti [indiscriminatamente] coloro che sono penetrati dall'intuizione sono condotti dalla potenza verso un buon maestro. Tale la ragione per cui dal Signore è stata qui aggiunta la specificazione «desideroso di andare», che altrimenti non avrebbe senso alcuno [poiché sarebbe stato sufficiente dire]: «Compenetrato dalla potenza di Rudra, è condotto da un buon maestro». Perciò, piena la mente del conoscere nato dall'ottenuto discriminare,[2] egli diventa desideroso di andare, per trovare una salda conferma [alla sua conoscenza].[3]

[251-53*a*] «Quando le anime minimali» è detto dal Signore nel *Nandiśikhātantra*, nella prima esade, «sono unite alla presunzione della loro identità con Śiva e sono allora liberate, può allora lo stesso nascere in esse un desiderio diretto verso Śiva, il Dio,[4] vogliose di ricevere l'iniziazione dal maestro».[5] Non appena ottenuta la detta

1. Si veda sopra, XIII, 199-203.

2. Il conoscere intuitivo.

3. Secondo questa interpretazione, la st. 44 del cap. I del MV dovrebbe essere tradotta così: «Costui, compenetrato dalla potenza di Rudra, desideroso d'andarvi per volontà di Śiva, è [da Lui] condotto da un buon maestro, affinché...», ecc.

4. Il maestro, considerato in identità con Śiva, ecc. (J).

5. Lett. «in quanto [saranno così] iniziate dal maestro». Per tutto il concetto, si veda anche sopra, IV, 77.

iniziazione – così si ricava da queste stanze – esse hanno [definitivamente] compiuto quanto dovevano compiere.[1]

[253*b*] Le stanze «dopo esserselo propiziato»,[2] ecc. si riferiscono, secondo questa interpretazione, alla caduta di potenza violenta-debole.

IV. [CONCLUSIONE DELLA PARTE SULLE VARIE SPECIE DI CADUTA DI POTENZA E] DIMOSTRAZIONE DELLA LORO INDIPENDENZA [DA «MĀYĀ»] («ANAPEKṢITVASIDDHI»)

[254-56*a*] Tali le nove specie di caduta di potenza quali mi sono state esposte da Śambhunātha. Essenzialmente,[3] queste cadute di potenza si dividono in due categorie, superiore (*parama*) e inferiore (*apara*). Quella superiore consiste nella stessa luce della coscienza in tutta la sua pienezza, astratta da ogni limitazione, e quella inferiore in questa stessa luce, parzialmente offuscata però dalle fruizioni. L'identità con Śiva è tuttavia dispensata, alla fine, anche da essa.

[256*b*-57*a*] Ambedue queste categorie sono poi trascendenti l'attività del *karman*, ecc., che è operativo solo all'interno di *māyā*, per cui, così stando le cose, le cadute di potenza sono affatto indipendenti.[4]

[257*b*-59*a*] I Rudra che risiedono dentro *māyā* e quelli risiedenti sopra di essi si identificano perciò con Bhairava automaticamente (*haṭhāt*),[5] all'esaurirsi degli uffici cui erano assegnati. Infatti, coloro che non sono inquinati da *māyā* e, come tali, sono indipendenti dal *karman*, ecc., raggiungono questa o quella perfezione[6] in virtù appunto di una caduta di potenza.

[259*b*-62*a*] Ma – dirà qui alcuno – costoro raggiungono lo stato di Mantra, ecc. per virtù dei riti di adorazione, della recitazione, della contemplazione, della devozione a Śiva e via dicendo. In che modo dunque sono indipendenti dal *karman*? No – io rispondo –, non è così. Cominciamo infatti con l'esaminare che cos'è che inizialmente li muove verso pratiche come la recitazione e la contemplazione di Śiva, il quale è trascendente il detto *karman*, ecc. Ora, questo movente non può essere costituito né dall'equipollenza di

1. Si veda sopra, IV, 76*b*-87*a*.
2. MV, I, 54*a*.
3. Lett. «L'essenza qui [cioè di queste cadute di potenza] che giova conoscere (*jñeya*) è questa», ecc.
4. Si veda sopra, XIII, 113*b*-16*a*.
5. In forza di una caduta di potenza indipendente dal *karman*, ecc. (J).
6. Le varie fruizioni o la liberazione (J).

due azioni (*karman*), né dal disgusto, né dalla maturazione della maculazione, ecc., tutte cose che sono state già da noi rifiutate. Se, d'altra parte, voi dite che esso è la volontà del Signore, ecco allora dimostrato che la causa [di tali perfezioni] non è altro che una caduta di potenza.

[262*b*-63] Stando così le cose,[1] la recitazione, ecc. sono [un'espressione della] potenza d'azione, non del *karman*. Il *karman*, nel significato comune della parola, è ciò che dispensa fruizioni limitate (*avara*) e nasconde la [vera] natura del fruitore. Noi, comunque, non diamo peso a un semplice nome.

[264-65] Ma – voi forse direte – da che deriva allora questa brama di fruizione? A questa domanda si è già risposto.[2] Parameśvara, il quale è libero, s'illumina, infatti, nelle varie forme del tutto e, liberamente fenomenizzatosi quindi[3] nel legame dell'oscurazione, alimentando nella fruizione lo stato di soggetto fruitore si recupera di nuovo nella sua natura essenziale, esente da *karman*, maculazione, ecc.

[266-68*a*] È stato detto: «Questa potenza d'azione di Śiva che nelle anime imprigionate è imprigionatrice, una volta conosciuta è invece somministratrice, immediatamente, di perfezione».[4] Il cosiddetto *karman*, che rompe l'unità della natura propria, [non è altro che la forza imprigionatrice di questa potenza d'azione]. La perfezione di cui qui si parla è la percezione della nostra propria coscienza nella sua illimitatezza. Essa è qui, per dir così, la Prosperità stessa (*lakṣmī*) personificata, indefettibile, la libertà da cui procedono fruizioni e liberazione.

[268*b*-70*a*] Le varie forme di Viṣṇu, ecc. assunte dal Dio sono dovute a un suo libero differenziarsi e, [come tali, a causa, dico, di tale differenziazione], sono parte del piano di *māyā*. Le cadute di potenza, indubbiamente esistenti, connesse con tali forme [limitate], danno perciò solo le fruizioni ad esse relative, ma non, alla fine, l'identificazione con Śiva [come le altre].

[270*b*-71*a*] A quel modo in cui un re, in forza della sua libertà, dispensa il suo favore a questo o quello, così, compenetrati della potenza del Signore, fanno pure Viṣṇu e le altre divinità.

[271*b*-74*a*] Taluni, quindi (*tataḥ*),[5] in virtù di una caduta di potenza appartenente al dominio di *māyā*, acquistano una visione iso-

1. L'unica causa essendo la caduta di potenza (J).
2. Si veda sopra, XIII, 103-105.
3. Leggo con J *svātantryāt tat* per *svātantryāt tu* del testo edito.
4. SpK, III, 16 (con qualche variante).
5. In quanto le divinità predette hanno quest'unico potere (J).

lante della Natura e dell'anima, grazie a cui evadono dalla Natura. Altri ancora, dopo aver speditamente ottenuto, in virtù di una più elevata caduta di potenza, la visione isolante dell'anima e della Forza, afferrano in un istante quella dell'anima e di *māyā*. Questi ultimi, grazie alla totale cessazione del *karman*, il quale ha come fondamento la Forza, si convertono in «disorganati per conoscenza». I precedenti sono invece soggetti al *karman*, a causa del permanere del suo fondamento.[1]

[274*b*-75*a*] Colui che ha superato la Natura non corre più il pericolo di trasmigrare dentro di essa, ma viene emesso[2] per comando di Ananteśvara nella regione inferiore a *māyā*.[3]

[275*b*-76*a*] Colui che ha raggiunto lo stato di «disorganato per conoscenza» e che, come unica maculazione, ha l'ufficio assegnatogli, di regola diventa via via, per volere di Śiva,[4] Mantra, Signore dei Mantra, e via discorrendo.[5]

[276*b*-79*a*] La caduta di potenza inviata dal Signore supremo[6] ci separa dalla maculazione della nescienza, ed è, come tale, illuminatrice della condizione di Śiva, la quale si illumina per virtù di essa soltanto, e di nient'altro. Tale la ragione per cui nello *Svacchandatantra* è stato detto che, di diverse teorie, ve ne sono trecentosessantatré, cominciando dalle viṣṇuite, immerse nell'errore di *māyā*, e che soltanto la conoscenza di Śiva somministra la condizione di Śiva.[7]

[279*b*-81*a*] La caduta di potenza di cui noi qui discutiamo è solo quella che somministra, alla fine, la condizione di Śiva. Altrimenti, che cosa c'è infatti che non sia presieduto dalla potenza di Śiva?[8] I viṣṇuiti, ecc. sono quindi privi di ogni idoneità (*adhikāra*) rispetto a questa nostra dottrina. Essi si alimentano, infatti, di differenziazione e, come tali, sono quanto più lontani si possa immaginare dalla non differenziazione.

[281*b*-83*a*] Anch'essi, tuttavia, in forza della libertà del Signore, possono dirigersi verso la condizione di Śiva. I riti di purificazione da eseguire nei loro riguardi sono a questo proposito doppi, consi-

1. Si veda sopra, IX, 184-85.
2. Cioè, creato.
3. Si veda sopra, IX, 184-89*a*.
4. E non più, come prima, per comando di Ananta (J).
5. Si veda sopra, IX, 184-89*a*.
6. Non così quella inviataci da Viṣṇu, ecc. (J).
7. Si veda SvT, X, 680.
8. In un senso generico, tutto è presieduto dalla potenza di Śiva. Le cadute di potenza di cui qui si parla sono, della potenza di Śiva, quell'aspetto speciale che dispensa alla fine la condizione di Śiva.

stenti nell'«estrazione dei segni settari» (*liṅgoddhṛti*)[1] e nell'iniziazione. Un vaso [inquinato da un cattivo odore] viene, per eliminare il cattivo odore, profumato con fiori. La purificazione da eseguire nei suoi riguardi è doppia, non così invece il procedimento [di cui ci si vale per purificare] un vaso già pulito.

[283*b*-84] Così, la caduta di potenza è qui detta essere indipendente. Il *Mataṅgatantra*, il *Kiraṇāgama*,[2] ecc. debbono essere spiegati alla luce di questa nostra teoria. Se le loro concezioni non sono qui esposte per iscritto, si deve solo al timore di appesantire troppo questa nostra opera.

[285] [Questa stessa nostra concezione si ritrova] anche nel Purāṇa,[3] dove si dice che «la devozione nasce dal suo favore soltanto. Grazie ad essa, coloro la cui mente è immersa nella sua natura raggiungono la perfezione suprema».

[286-87*a*] La parola «soltanto» (*eva*) esclude la sua dipendenza dal *karman*, ecc. Il favore è uno stato di limpidità (*nirmalībhāva*) e quindi di pienezza. Śiva risplende infatti da sé in tutta la sua pienezza [anche] nella condizione del sé [limitato] (*ātman*).

[287*b*-89] La devozione propria dei seguaci di Viṣṇu, ecc., i quali sono privi di ogni contatto con la grande perfezione, ossia l'identità con Śiva, non deriva invece da Śiva isolato.[4] Anche se la sua causa è pur sempre Śiva, non è però Śiva isolato, immacolato, bensì uno Śiva limitato dall'assunzione [di tali forme divine, Viṣṇu, ecc.], dipendente dal *karman* e via dicendo. L'essenza (*jīvita*) della frase: «Grazie ad essa ... raggiungono la perfezione suprema» è appunto questa [che abbiamo detto].

[290-93*a*] Questa nostra concezione è confortata anche dal maestro del nostro maestro, il venerabile Utpaladeva: «Nel momento della caduta di potenza, tu non fai mai, o Signore, alcun conveniente (*prāpta*) esame. Oggi nei miei confronti che cosa accade, che tanto indugi a illuminarti?».[5] In questa stanza le parole «mai» e «conveniente» bene esprimono l'indipendenza, la difficile ottenibilità e l'assenza di parzialità del Signore riguardo alle sue cadute di potenza. Nella seconda metà della stanza sono infine accennate le diverse specie [delle cadute di potenza], attraverso l'idea di un interposto differimento più o meno lungo, ecc.

1. Si veda sotto, XXII, *passim*.

2. Abhinavagupta, secondo J, si riferisce qui al *Mataṅgatantra* (il verso citato non figura nella parte edita del testo) e al *Kiraṇatantra*, I, 1, 21.

3. Non so a quale Purāṇa si riferisca qui Abhinavagupta. Questa stanza è citata da Abhinavagupta anche nel MVV, I, 697.

4. Da Parameśvara, indipendente com'è dal *karman*, ecc. (J).

5. *Śivastotrāvalī*, XIII, 11. I primi due *pāda* di questa stanza sono citati da Abhinavagupta anche nel MVV, I, 696*a*.

[293*b*-95*a*] Questa indipendenza è stata distesamente esposta anche dal venerabile Aniruddha nella sua spiegazione del *Mataṅgatantra*, là dove si parla della potenza «dischiuditrice» (*unmīlinī*) del Signore:[1] «Quella potenza del Dio, che, essenziata del dischiudimento della propria intima natura, cade fin sugli esseri immobili [come le piante, ecc.], non è dipendente da alcunché».

[295*b*-96*a*] Essendo così di varie specie queste cadute di potenza, di varie specie, secondo l'intensità di tali cadute, sono anche i soggetti [qualificati per questa nostra dottrina, ossia] i «regolari», ecc.

[296*b*-300*a*] Taluni di essi, i cosiddetti «regolari», che hanno ottenuto soltanto una parte della natura di Rudra,[2] si identificano con Śiva gradatamente, per suo favore; altri, i cosiddetti «figli spirituali» (*putraka*), che hanno, come legame, il mondo puro, [si identificano] speditamente[3] o immediatamente;[4] altri ancora, gli «adepti» (*sādhaka*), dopo interposte fruizioni, lentamente o speditamente.[5] Il maestro, dispensatore di fruizioni o di liberazione, è infine colui che ha finito di compiere quanto doveva, immerso nella natura [divina, che si esprime nelle] cinque operazioni. Questi quattro gradi di «regolare», ecc. possono inverarsi dipendentemente o indipendentemente dalla loro regolare successione, tutti quanti o solo in parte: [chiara dimostrazione della] varietà delle cadute di potenza.

[300*b*-302] Una caduta di potenza graduale si ha quando uno, prima di arrivare al Trika, al cuore, passa via via attraverso lo śivaismo dualistico (*siddhānta*), le scuole di sinistra, quelle di destra, il Mata, il Kula e il Kaula. Naturalmente c'è anche la possibilità di saltare alcune tappe intermedie, o anche di arrivare [al Trika] d'un tratto, immediatamente. «Il maestro ben purificato dalle cinque iniziazioni» è detto nel *Bhairavakulatantra* «arriva al Trika saltando a piè pari talune correnti inferiori».[6]

[303-306] La divisione delle scritture in superiori e inferiori, secondo che siano basate sulla conoscenza, sulla disciplina, ecc., è stata esposta dal Signore nel *Sarvācārahṛdaya*, ecc.: «Il maestro consacrato (*abhiṣikta*) secondo il cammino di sinistra e che conosce la su-

1. Si veda MPĀ, I, 4, 44.
2. Si veda sotto, cap. XV.
3. Dopo la morte del corpo (J).
4. Sussistendo ancora il corpo (J).
5. Sul *sādhaka*, si veda Brunner-Lachaux, 1975.
6. Si veda sotto, XXII, 41*b*-42*a*. Il passo in questione del *Bhairavakula* è citato da J: «L'iniziazione è quintuplice nel senso che nel Siddhānta è connessa con l'offerta al fuoco, nel Tantra consiste in una congiunzione, nel Trika in una compenetrazione [o possessione], nel Kula in un paralizzamento e nel Kaula in una fusione perfetta». Sulla «congiunzione» (*yojanikā*), si veda sotto, XVII, 78*b* sgg., e sul «paralizzamento», XXIX, 243*a*.

prema realtà deve tuttavia ricevere una nuova purificazione per accedere alla scuola di Bhairava. Per la scuola di Bhairava, per questo circolo delle Madri (*mātṛmaṇḍala*),[1] i seguaci di Śiva, i Vaimala, i seguaci del Siddhānta, i Giaina e i Kāruka[2] sono tutti quanti anime imprigionate». «I viṣṇuiti, coloro che si cospargono di cenere, ecc.» è detto anche nel *Kulakālīvidhi* «sono specialmente sprovvisti di idoneità».

[307-308] Non basta. Nello *Svacchandatantra* il Signore ha poi detto brevemente così: «Colui che si compiace d'altre scritture non è dispensatore di perfezioni».[3] Il maestro è infatti colui che è stato consacrato, passando attraverso i detti stadi di «regolare», ecc., grazie [a una caduta di] potenza. Che rapporto c'è così fra lui e i seguaci di Viṣṇu, ecc.?

[309-10] Il maestro che sceglie questa [nostra] conoscenza per finzione, distorto sapere e via dicendo, deve sottostare a riti di riparazione (*prāyaścitta*) e, come tale, è privo di ogni qualificazione (*adhikāra*) circa la nostra scuola. Il discepolo che, voglioso di frutti, faccia dipendere da lui le perfezioni desiderate, sarà senza dubbio alcuno tormentato nell'inferno per aver seguito un maestro soggetto a riti di riparazione.

V. LE VARIE SPECIE DELL'OSCURAZIONE («TIROBHĀVAVICITRATĀ»)

[311] La congiunzione del discepolo con un tale maestro, compiuta da Śiva, è uno degli aspetti dell'oscurazione. La devozione che egli dimostra per questo maestro non è, insomma, indice d'una caduta di potenza, [bensì di oscurazione].

[312-14*a*] Successivamente questa perversa condotta del maestro può tuttavia, attraverso vari [atti e parole], essere riconosciuta dal discepolo: il quale gli dovrà allora sottrarre la conoscenza,[4] abbandonarlo, e dedicarsi al [vero] conoscere. Come un re prima toglie a un ladro i beni maltolti e poi lo punisce, così il savio prima toglie al

1. Secondo J l'espressione si riferisce ai seguaci del Kula, ecc., per cui la venerazione del circolo delle Madri era importante. Si veda per esempio RT, I, 122 e nota.

2. I Vaimala e i Kāruka sono due scuole śivaite.

3. SvT, I, 18*a*.

4. Del rito della sottrazione della conoscenza si parla sotto, XXIII, 50*b*-65. L'autorità principale circa questo rito è MV, XVIII, 58-66.

maestro seguace di Viṣṇu, ecc. la conoscenza di Śiva [da lui empiamente insegnata, e poi lo punisce].

[314*b*-16*a*] Costui, infatti, è saldamente occupato da Vāmā, imprigionato per eccellenza, come dimostra il fatto che, pur avendo sufficientemente udito la conoscenza di Śiva, egli non abbandona tuttavia il suo stato di soggezione alla differenziazione.[1] Essendo stato oscurato da Śiva, come può egli accedere al piano del Signore, egli, che in forza della necessità è dipendente da altro?[2]

[316*b*-17*a*] «Coloro che si compiacciono dei seguaci di Viṣṇu, ecc.» è detto anche nello *Svacchandatantra* «sono indotti in errore da *māyā*, presi dal desiderio di trovare la liberazione in ciò che liberazione non è».[3]

[317*b*-19*a*] Il seguace di Viṣṇu, ecc., che confonda le scritture di Śiva con le proprie, diventa preda del dubbio, e le perde ambedue. Costui, trasgredendo le regole predicate dalla propria e dall'altrui dottrina, commette infatti una colpa (*pratyavāya*), ond'è che giova guardarsi da tale comportamento.

[319*b*-21*a*] «La conoscenza di Śiva» è stato detto dal Signore anche nel *Gahvaratantra* «non risplende in coloro che sono dediti ad altre scritture». Il seguace dello śivaismo dualistico (*siddhānta*) non è, in questo senso, qualificato per la scuola di sinistra, il seguace di questa per quella di destra, questi per il Mata, questi per il Kula, questi per il Kaula e questi per il Trika – bensì il contrario.

[321*b*-22*a*] Una realtà illimitata non può [in effetto] essere conosciuta da un maestro limitato, immerso in un'infinità [di delimitazioni estrinseche]. Un maestro appartenente a una scuola superiore, [illimitato e quindi] capace di ogni cosa, è invece dotato di qualificazione per le scuole inferiori.

[322*b*-23*a*] Il maestro appartenente a scuole più elevate, facendo entrare in contatto [le dottrine] inferiori con le sue proprie, le vivifica e, così facendo, le rende fruttifiche, per cui è il più eccellente di tutti.

[323*b*-24*a*] Anche il seguace di dottrine inferiori è in grado, acceso da una conveniente caduta di potenza, di frequentare un tale maestro, [un maestro, dico], che speditamente lo elevi.

[324*b*-25*a*] A quel modo in cui chi sta in basso luogo non è qualificato [a dominare] un luogo elevato, reso accidentato da montagne, torrenti, e via dicendo, così accade pure a un maestro apparte-

1. E come tale merita quindi di esser punito. Su Vāmā, si veda sopra, p. 85, nota 3.
2. Cioè non libero, «eteronomo».
3. Cfr. SvT, X, 1141.

nente a scuole inferiori rispetto al conoscere di quelle via via superiori.

[325*b*-26*a*] Quel maestro appartenente a scuole inferiori, che, pur sapendo [che sono disponibili] maestri a lui superiori, eserciti tuttavia la sua professione (*adhikriyā*), viola i precetti della scrittura, ed è, come tale, degno vaso di castigo.

[326*b*] Le varie specie [di maestri] «gnostici» (*jñānin*) e *yogin*[1] sono determinate unicamente dalle cadute di potenza.

[327] La conoscenza è di tre specie. La prima consiste nello studio (*śruta*), la seconda, di cui ci sono due varietà,[2] nella riflessione (*cintā*), e la terza nella realizzazione (*bhāvanā*). Quest'ultima solo è causa di liberazione, ed è, come tale, la più alta di tutte.[3]

[328-29] In che modo, di grazia, può uno effettuare l'estrazione (*uddhṛti*) dai princìpi [impuri] e la congiunzione [con Śiva] organato o disorganato, senza la conoscenza suprema, consistente nella realizzazione? Gli stessi *yogin*, che abbiano ottenuto questa o quella perfezione attinente a questo o quel principio, sono in grado di congiungere col piano supremo – ossia Sadāśiva, ecc. – soltanto nella misura in cui il loro conoscere sia stato ben esercitato.

[330] Le perfezioni attinenti a princìpi inferiori acquisite per opera dello yoga non sono mezzi per la liberazione, né più né meno che una moglie o le ricchezze.

[331] Ma colui che abbia raggiunto tutte le possibili perfezioni contenute nei sei cammini ed è così Sadāśiva stesso, come non libererà di persona i mortali, diventato maestro?[4]

[332-33*a*] Tale la ragione per cui, dopo aver esaminato «gnostici» (*jñānin*) e *yogin*, nel *Mālinīvijaya* il Signore conclude dicendo: «Poiché secondo i savi dispensatore di liberazione è soltanto colui che è in possesso d'un conoscere ben esercitato».[5] Questa soltanto perciò è la [vera] caratteristica del maestro, quella, dico, di possedere una conoscenza ben esercitata.

[333*b*-36] La divisione seguente, che li concerne e che qui espongo, mi è stata detta da Śambhunātha. Colui che tende alla cono-

1. Leggo *jñāniyogi-* per *jñānayogya-* (le «[varie specie di maestri] idonei alla conoscenza»), che mi sembra difficilmente sostenibile e in contraddizione con le stanze seguenti.

2. Superficiale e approfondita (J).

3. La fonte scritturale di questa divisione è il MV, IV, 28 sgg. Sulla *bhāvanā*, si veda sopra, IV, 14. I tre gradi di «studio», ecc. sono comuni anche alle scritture buddhiste. Si veda, ad esempio, il primo *Bhāvanākrama* di Kamalaśīla, par. 9 (Tucci, 1956-1958).

4. Correggo il testo *sākṣād eṣa* in *sākṣān naiṣa*, nonostante la lezione *sākṣād eṣa* sia accettata da J, che cerca faticosamente di giustificarla.

5. MV, IV, 40*b*.

scenza e alla liberazione deve scegliersi un maestro dal conoscere ben esercitato e abbandonare chi tale non è, anche se da lui già scelto. Ché, com'è stato detto da Śiva, «a quel modo che, desiderosa di profumo, un'ape va di fiore in fiore, così un discepolo, desideroso di conoscenza, va di maestro in maestro. Con un maestro privo di capacità (*śaktihīna*), come può egli raggiungere liberazione e conoscenza? Divelte che siano, o Dea, le radici d'un albero, donde mai gli verranno fiori e frutti?».[1]

[337] Colui che pur avendo la fortuna (*lakṣmī*) di seguire un maestro superiore e di procedere così sempre più in alto, resta fermo nel piano inferiore in cui si trova, è, più d'ogni altro, vittima della sfortuna (*daivadagdhaka*).

[338-39] Colui che desidera fruizioni, liberazione e conoscenza, deve scegliersi un maestro che abbia insieme un conoscere ben esercitato e sia uno *yogin* provetto (*yogasiddha*). Non essendoci poi un tale maestro, egli dovrà scegliersi, per la conoscenza e la liberazione, un maestro «gnostico» (*jñānin*), e, per le fruizioni, un maestro *yogin*, capace di fornirle.

[340] Meglio di un maestro *yogin*, incapace di fornire i frutti desiderati e atto solo a insegnare i mezzi, è un maestro «gnostico», che a un tempo insegni i mezzi e possa liberare.

[341-42] Se poi, quest'ultimo maestro dotato di perfetta conoscenza, [non si riesce a ottenerlo], giova allora che [il discepolo desideroso di conoscenza] prenda, parte qua e parte là, le conoscenze desiderate, e, così fatto, le componga in un tutto unico (*akhaṇḍamaṇḍala*). Per riempire la propria coscienza, occorre perciò seguire innumerevoli maestri. Se è fortunato (*dhanya*),[2] chi è voglioso di conoscenza riesce però a trovarlo, questo maestro dotato di perfetto conoscere.

[343] Chi abbia riempito l'oceano del conoscere con le miste correnti di scritture e maestri molteplici e con la sua pura intuizione, che cosa mai non inonda dei suoi propri spruzzi?

[344-46*a*] È stato detto dal venerabile Kallaṭa: «In me che ho avuto molti maestri, da Tapana a Moṭaka, in me che sono stato discepolo di tutti, non c'è povertà d'insegnamenti».[3] Io stesso, proprio per questa ragione, ho frequentato, mosso dalla curiosità per le dottrine e le scritture inferiori, maestri d'ogni sorta, logici, vedici, buddhisti, jaina, viṣṇuiti, ecc.

[346*b*-47*a*] Anche fra i maestri d'altre scuole c'è poi una gradazione, secondo l'eccellenza del loro conoscere, la quale è determi-

1. Il testo da cui provengono queste due stanze non è menzionato.
2. Colpito, cioè, da una violenta caduta di potenza (J).
3. Stanza finale del commento di Kallaṭa alla sua SpK.

nata dal genere di riti (*karman*) e di yoga che insegnano, proprio delle scuole ordinarie (*loka*),[1] di quelle concernenti il sé (*adhyātma*),[2] del cammino trascendente (*atimārga*),[3] ecc.

[347*b*-48] Gli asceti (*muni*) Nārada, ecc., che nel *Mālinīvijaya* sono coloro che interrogano, prima che le loro menti si aprissero al desiderio della conoscenza, splendente come la luna, del significato del Trika, furono via via seguaci di Viṣṇu, del Buddha, dello śivaismo dualistico e via dicendo.

[349-51*a*] Perciò, anche se ci sono maestri in gran numero, non bisogna mai esser presi da dubbi. L'infrazione menzionata [nelle scritture con le parole: «Non bisogna aver contatti] con chi si compiace, stolto, di altri maestri e venera altre scritture»[4] dev'essere intesa nel senso seguente, che cioè maestro è detto colui che è qualificato [all'insegnamento della] sua propria scrittura, e «altro maestro» colui che non è a ciò qualificato.

[351*b*-53*a*] Come un sovrano che, desideroso di riconquistare il suo paese, ricorre all'aiuto del re che lo ospita va incontro a rovina certa, così colui che, desiderando conoscenza e perfezioni via via superiori, ricorre a maestri via via inferiori va incontro a rovina sicura.

[353*b*-55] Chi, desideroso di perfezioni provenienti da scritture superiori, si compiace tuttavia di scritture soggette a *māyā* va analogamente in rovina, ché, com'è stato detto nell'*Ānandatantra*, «colui che, dopo aver eletto un [determinato] rito, prende a odiarlo in cuor suo (*bhāvataḥ*) e, rimanendo esso privo di frutti, ne elegge un altro, deperisce di giorno in giorno, per cuocere alla fine nell'inferno Raurava, ecc.».

[356] Chi poi, desideroso di accedere a un cammino sempre più alto, abbandona un maestro o una scrittura inferiore è un fortunato, uno che è stato eccitato (*pronmukhīkṛta*) da una caduta di potenza.

[357] Tale la ragione per cui in queste nostre scritture i riti di purificazione sono prescritti soltanto nei riguardi di coloro che non hanno fiducia negli argomenti delle scritture altrui.

[358] La nostra dottrina è perciò a tutte superiore. Degno di esser qui favorito e condotto sempre più in alto è infatti colui che da altre dottrine[5] è salito a questa, non chi da questa è caduto in altre.

1. La *śruti* e la *smṛti* (J).

2. Il Vedānta, ecc. (J).

3. Il Sāṃkhya, lo Yoga di Patañjali, ecc. (J).

4. La stanza cui qui si riferisce Abhinavagupta è citata da J senza menzione della fonte: «Non bisogna aver contatti con chi si compiace, stolto, di altri maestri, venera altre scritture e insulta, odioso, la Potenza».

5. L'*anyatra* nel testo è, secondo me, un errore per *anyataḥ*. La prima parte della

[359-61] Questa la ragione per cui Brahmā, Viṣṇu, ecc., che sono onniscienti (*sarvajña*), non hanno prescritto nelle loro scritture nessuna cerimonia d'estrazione dei segni settari, ecc. Viṣṇu, ecc., ben consapevoli, [essendo onniscienti], che l'unica scrittura veramente verace è quella di Śiva, hanno sì insegnato a taluni questa verità, ma questi, a causa dell'offuscamento, l'hanno fraintesa. Vedendo però che la loro mente era incapace di attingere la verità, Brahmā, Viṣṇu, ecc., benché risvegliati, nei loro insegnamenti si sono adeguati ad essa.

Tali le cadute di potenza, da me qui discusse, in base al ragionamento e alle scritture.

stanza può anche essere tradotta così: «La nostra dottrina è a tutte superiore anche per questo: degno...», ecc.

XIV
L'ESORDIO DELL'INIZIAZIONE

[1*a*] Dirò e discuterò [adesso] della natura dell'oscurazione.

I. LA RIMOZIONE DELL'OSCURAZIONE («TIROBHĀVAVYAPAGAMA»)

[1*b*-5*a*] Parameśvara si manifesta per sua propria natura in due modi, in contatto con la necessità e indipendentemente dalla necessità. Tale la ragione per cui si dice che è libero. In base alla necessità dell'azione (*karman*) e del frutto, il Signore effettua le operazioni di emissione, mantenimento e riassorbimento nella loro forma intermedia. Nella grande emissione, la quale contiene un numero infinito di emissioni e riassorbimenti, il Dio, il Signore unico e materiato del tutto, opera invece indipendentemente dalla necessità.[1] Anche durante le emissioni e i mantenimenti intermedi, Egli non abbandona tuttavia la sua natura illimitata, sì che permane anche allora indipendente dalla necessità.

[5*b*-7*a*] Quand'Egli, oscurando se stesso in forza della necessità, sperimenta dolore, offuscamento, ecc., si ha allora la successione di azione e di frutto. Quando invece si fa desideroso di manifestarsi come attorniato da dolore e offuscamento, indipendenti dalla necessità karmica, Egli si dà allora, indipendente, all'oscurazione.

[7*b*-9*a*] Come in forza della libertà della luce un uomo illuminato può tuttavia agire come un offuscato, così uno sprovveduto (*a*-

1. Si veda sopra, VI, 171-73.

nuttīrṇa) può agire come un avveduto. Come poi l'illuminato, pur agendo come un insipiente, odia tuttavia in cuor suo tale contegno, così l'insipiente odia il comportarsi dell'illuminato.

[9*b*] Questo stesso concetto fu espresso anche da Vidyādhipati nel suo *Pramāṇastotra*:

[10] «*Coloro che, dopo aver celebrato l'iniziazione secondo i dettami della Tua scuola, sono tuttavia irretiti da nozioni erronee a causa dell'offuscamento* (moha), *costoro non sono stati irraggiati dal Tuo sole. Forse che i loti si chiudono ai raggi del sole?*

[11] «*Sebbene abbiano conosciuto quant'era da conoscere, sebbene locati nel piano del Creatore, coloro che abbandonano la Tua via per vie inferiori non sono [stati da Te] bene [illuminati], tutti occupati, per lo più, dal falso conoscere, nato dalle idee dei portatori di emblemi, ecc., simile a una lampada alimentata con grasso di serpente.*

[12] «*Non c'è infatti rame che, penetrato dal mercurio, ritorni di nuovo alla sua antica natura, non c'è uomo che, bevuta l'ambrosia, sia tormentato ancora dalla sete e dalla fame di essa*».[1]

[13] Questo contegno degli illuminati,[2] caratterizzato dai *mantra*, dalla disciplina, dall'adorazione, ecc., [quando è] attizzato dall'odio brucia interiormente [l'insipiente che lo copia] – ché questo bruciare non è altro che il dubbio.

[14-15] Che costui sia in tale condizione, non si deve poi al potere del *karman*. Che cos'è infatti questo *karman* e da che cosa è originato? Si vengono a ripetere nei suoi riguardi le medesime obiezioni di prima.[3] Ciò da cui costui è offuscato (*mohita*) non è altro, perciò, che la volontà del Signore, grazie a cui egli diventa volontariamente vittima di dolori per un tempo infinito.

[16] Pure in questo caso, a causa delle varie forme della volontà divina, esiste, anche di tale dolore, una divisione, a seconda, cioè, che riguardi questo mondo o l'altro, che si svolga con lentezza o rapidità.

[17] Coloro che sono accecati dal tempo e dal desiderio, gli abitanti della città di Paulastya[4] e altri ancora sono tutti ugualmente oscurati. Il dolore è sperimentato da loro anche nell'altro mondo.

[18-19] Di oscurazione ce n'è poi anche un'altra, costituita da una trasgressione delle regole, ché, com'è stato detto da Parameśvara nell'*Ānandagahvaratantra*, «o Dea, a causa d'una trasgressione

1. La comparazione col mercurio è comune e ricorrente anche in testi buddhisti. Si veda, p. es., il *Sekoddeśa*, 118, 122-23.

2. Questa stanza si riallaccia, sintatticamente, alle due precedenti 7*b*-9*a*. Le stt. 9*b*-12 costituiscono una sorta di parentesi.

3. Si veda sopra, XIII, 41*b* sgg.

4. Patronimico del demone Rāvaṇa, il nemico di Rāma.

delle regole si diventa demoni carnivori per cent'anni». Anche in tal caso, le cose possono svolgersi in più modi, secondo che tale oscurazione sia più o meno intensa.

[20-22] In forza poi della libertà del Signore, anche su chi è così oscurato può di nuovo piovere la grazia, vuoi per virtù propria, vuoi grazie ad altri. Nel primo caso, costui si identifica con Śiva dopo aver eseguito, in virtù di questa nuova grazia, i riti di riparazione, ecc., e aver convenientemente celebrato l'iniziazione e via dicendo. Un oscurato poi, anche se morto (*paretāsu*), può essere fatto segno di grazia da parte di una caduta di potenza e ricevere l'iniziazione, ecc. per opera di parenti, amici e maestri.[1] [Tale il secondo caso].

[23] Anche in queste evenienze, la caduta di potenza grazie alla quale costui si identifica con Śiva può essere di varie specie, secondo che prenda più o meno tempo, ecc.

II. LA CONOSCENZA NELLA SUA PIENEZZA («JÑĀNENA PARIPŪRṆATĀ»)

[24] Nelle cinque operazioni di emissione, mantenimento, riassorbimento, distruzione, oscurazione e grazia, il soggetto agente – cioè Śiva stesso – non è così altro che la coscienza.

[25] Per lo *yogin* che sa fermamente come egli stesso, nella sua pienezza e libertà, sia l'autore delle cinque operazioni, l'adorazione, la recitazione, la contemplazione e lo yoga s'affermano di per sé come una realtà perenne, intramontabile.

[26] Ai prodigi della magia (*indrajāla*) non bisogna mai attaccarsi. Perfino le fruizioni proprie del piano di Sadāśiva sono un legame per gli assennati.

[27] La condizione di Śiva è quella di soggetto conoscente, la quale si identifica qui con la libertà [e quindi con la condizione di soggetto agente]. Questa condizione di soggetto agente è tuttavia diversa da quella di cui gode, per esempio, un tessitore, la quale non è la principale, ma si deve bensì all'influsso di essa.

[28-30] Consapevoli di ciò, occorre ben guardarsi da quest'idea frammentaria: perché mai, se io sono Śiva, l'universo non segue la mia volontà? Le cose, in realtà, seguirebbero la mia volontà, se ciò che splende nel mio io fosse Śiva, il Signore supremo, ma, ahimè, [non è Lui che vi splende], bensì il mio corpo, cosa creata.[2] Tale

1. Tale l'iniziazione d'un assente defunto, trattata nel cap. XXI.

2. Donde gli stadi di soggetto conoscente nel corpo, nella mente, nel soffio vitale, ecc.

esperienza è propria solo di Śiva e questo corpo è stato creato così[1] da Te – ché, altrimenti, non sarebbe un corpo. L'obiezione precedente non ha dunque motivo di esistere.

[31-32*a*] «Quanti s'affaticano ad agitare i venti» è detto anche nell'*Ūrmikaulatantra*, appartenente alla linea spirituale dei Perfetti, «a buttar fuori il soffio vitale, ecc.,[2] quanti si dedicano vanamente a magie ingannevoli e via dicendo, hanno smarrito il sentiero della suprema realtà».

III. L'INUTILITÀ DEL SUICIDIO («UTKRĀNTYANUPAYOGITVA»)

[32*b*-33*a*] L'uscita volontaria [dal corpo], ovunque considerata con venerazione come un valido mezzo di liberazione, nelle scritture da noi seguite è trattata come un mezzo di fruizioni.

[33*b*-35*a*] «Se il Dio è onnipervadente, di' un poco: dove andrai, una volta uscito? E se non è onnipervadente, allora sarà simile a [una cosa insenziente, come] un vaso, ecc. Del metodo dell'uscita volontaria si parla come di cosa che ha per oggetto [solo determinate] parti [del tutto], e, come tale, non può essere logicamente applicata al principio Śiva, il quale è privo di parti».[3]

[35*b*-36] Come il sé viene congiunto alla terra, all'acqua, al fuoco e al vento mediante precipizi, acqua, fuoco e digiuni, così attraverso l'uscita esso viene congiunto all'etere. Giova perciò non fare uscire il soffio vitale (*jīva*) per desiderio della suprema realtà.

[37-39] L'uscita volontaria dal corpo, nella definizione che di essa dà il *Mālinīvijaya*, non è presentata come un mezzo di liberazione, bensì come un atto determinato dal desiderio di sfuggire alle fruizioni. Nulla osta, in effetti, a questo, che chi abbia condotto a buon termine la recitazione, la contemplazione, ecc. diventi disgustato delle fruizioni, liberamente o per una caduta di potenza, e decida quindi di abbandonare il corpo. Anche coloro che, come Bhīṣma, ecc., ebbero in dono la facoltà di scegliere l'ora della morte, lasciarono la vita nel momento in cui furono appieno disgustati dalle fruizioni.[4]

1. Insenziente, privo di conoscenza e d'azione (J).
2. Coloro, immagino, che si dedicano a vari esercizi respiratori.
3. Secondo J queste due stanze sono tratte, come le stanze seguenti 31*b*-32*a*, dall'*Ūrmikaulatantra*.
4. L'eroe Bhīṣma, che ottenne dal padre la facoltà di scegliere l'ora della sua morte, attese, per lasciare la vita, che il sole avesse passato l'equinozio invernale. La morte di Bhīṣma è narrata nel MBh, VI, 70.

[40] Coloro il cui corpo è forte e resistente per opera dello yoga, dei *mantra*, dell'ambrosia, di sostanze eccellenti, ecc., non possono abbandonarlo in altro modo, se non applicando il metodo anzidetto.

[41-42*a*] Questa concezione, che la maggior parte degli uomini stenta a intendere, è stata esposta da Parameśvara stesso nel *Mālinīvijaya*, con le parole: «Oppure, considerando tutte le fruizioni come difformi», e quanto segue.[1]

[42*b*-45] Così, l'insegnamento della nostra propria libera essenza di attori delle cinque operazioni dell'emissione, ecc., questo e non altro è l'iniziazione capitale, dispensatrice di Śiva al discepolo. Ché, com'è detto nel *Niśisaṃcāratantra*, «coloro la cui mente è priva di rappresentazioni differenziate vedono il tutto come pervaso dal fulgore bhairavico. Colui la cui mente è congiunta a rappresentazioni differenziate ottiene invece Śiva dopo la morte del corpo, grazie all'applicazione di riti iniziatici esteriori, ecc. e alle varie regole disciplinari. Chi è libero da rappresentazioni differenziate diventa invece un liberato vivente immediatamente, oggi stesso. Su di ciò non c'è alcun dubbio».

[46] *Qualche scintilla del fuoco della suprema realtà splende anche adesso, nonostante l'interposizione del pensiero discorsivo, che si identifica con lo stesso groviglio delle radici del decrepito albero della trasmigrazione: a maggior ragione, dunque, alla fine di esso, il fuoco della coscienza immacolata proromperà in tutto il suo splendore!*

L'esordio dell'iniziazione è stato così da noi esposto, in base alle scritture.

1. MV, XVII, 25: «Oppure, considerando tutte le fruizioni come difformi, abbandonato il proprio corpo, uno raggiunge il piano permanente».

XV
L'INIZIAZIONE ATTINENTE AI «REGOLARI»

[1*a*] Passiamo adesso a esporre il sacrificio ordinato al buon successo dell'iniziazione.

[1*b*-2*a*] L'iniziazione, a questo proposito, è mezzo di fruizione e di liberazione, direttamente o attraverso la purificazione da essa provocata.[1] Cominciamo perciò a dire del sacrificio, che di essa è un elemento importante.

[2*b*-4] Il Signore, nostro maestro, dicendo nello *Svāyambhuvatantra* che «il discepolo unito [dal maestro] alle fruizioni che desidera e non ad altre consegue, grazie alla potenza dei *mantra*, le perfezioni (*siddhi*)»,[2] e nel *Mālinīvijaya* che «il discepolo è da unire a quel principio a cui, per naturale disposizione, lo portano le sue impressioni latenti. Da esso egli non decade»,[3] [il Signore, così dicendo], ci ha apertamente dichiarato che l'iniziazione è mezzo di fruizione, ecc.

[5-7] «Senza iniziazione non si è idonei ad accedere allo yoga di Śiva. Né, grazie all'iniziazione di Śiva, ci deriva soltanto l'idoneità

1. L'iniziazione (*dīkṣā*, si veda sopra, I, 43-44 e nota), precisa J, è, per gli «adepti» ordinari (*lokadharmin*) e i «figli spirituali» privi di semenza, mezzo diretto (*svayam upāyaḥ*) di fruizioni e di liberazione, rispettivamente; ed è mezzo indiretto, mediato, cioè, dalle varie discipline purificatorie da eseguire nel corso della vita, per gli «adepti» straordinari (*śivadharmin*) e i «figli spirituali» dotati di semenza, che, eseguitele, godono infine delle fruizioni e della liberazione desiderate. Circa i vari tipi di discepoli («adepti», ecc.), si veda sotto, XV, 23*b*-26, e, quanto alle discipline purificatorie (il cosiddetto «comportamento post-iniziatico», *śeṣavṛtti*), sotto, XXVI sgg. Sui «semi» o la «semenza», si veda sotto, p. 333, nota 6.

2. *Svāyambhuvāgama*, XXXIX, 2. Si veda sopra, VIII, 434*b*.

3. MV, XII, 40-41*a*.

ad accedere allo yoga, bensì anche quella di accedere ai *mantra* e la liberazione».[1] Mentre secondo queste ultime parole del *Mālinīvijaya* l'iniziazione è mezzo diretto di liberazione, da quelle che precedono si ricava che essa può essere mezzo di fruizione e liberazione anche indirettamente, attraverso la purificazione [da essa impartita].

[8-11] «L'azione rituale è un mezzo agevole messo dal maestro a disposizione di coloro che, per impotenza, non sono in grado di decidersi per la conoscenza». [L'iniziazione], secondo queste parole del *Mataṅgatantra*,[2] è mezzo di liberazione. La conoscenza, la quale è naturata da un corretto sapere, è infatti mezzo diretto di liberazione. Tutto ciò è detto chiaramente nella sezione sulla conoscenza (*vidyāpāda*) di questo Tantra, nella discussione circa ciò che giova fuggire o eleggere, a proposito del rapporto di causa ed effetto fra i vari princìpi.[3] L'iniziazione, la disciplina e lo yoga concernono coloro che sono incapaci di ricorrere alla conoscenza. Quest'ultima è però da essi presupposta e quindi lo «gnostico» (*jñānin*) è il più elevato di tutti.

[12-13] La conoscenza deriva dalla scrittura e questa non dev'essere fatta ascoltare a chi non è iniziato. Di conseguenza, nei riguardi dello «gnostico» l'iniziazione ha come unica funzione quella di purificarlo. Lo «gnostico» può essere sì unito dal maestro a questo o quel [principio], ma il frutto di cui gode è pur sempre proporzionato al suo conoscere. E ciò è stato già detto da noi in precedenza.[4]

[14-17] Quando invece, grazie al favore del Signore, nel maestro o nel discepolo c'è una qualche divina inclinazione (*yogyatā*), l'iniziazione non ha più, quanto a loro, alcuna funzione da svolgere. Allora l'iniziazione, com'è detto nella *Parātrīśikā*, è semplicemente costituita dalla conoscenza.[5] «In un tale individuo» secondo il *Mālinīvijaya* «nasce senza perché una [perfetta] conoscenza del significato di tutte le scritture».[6] Colui, dunque, che possiede la conoscenza per ispirazione è ritenuto più qualificato d'ogni altro.[7] Il maestro deve infatti, per consenso comune, possedere la conoscenza. Tutto ciò è stato chiaramente illustrato nel *Mālinīvijaya*, con le parole: «Chi desidera il bene proprio e degli altri deve ben conoscere tutto ciò» [e quanto segue].[8]

1. MV, IV, 6*b* e 8.
2. Il passo non figura nella parte edita di questo Tantra.
3. Si veda MPĀ, II, 8-9*a*; VI, *passim*.
4. J rimanda genericamente ai «capitoli quarto, ecc.».
5. Si veda PT, 18; 25. Queste stanze sono state citate sopra, IV, 49-50 e XIII, 151*b*-53.
6. MV, II, 16*b*. Si veda sopra, IV, 45*b*-47*a*.
7. Si veda sopra, IV, 40*b* sgg.
8. MV, IV, 26.

[18-19] Secondo poi il *Kiraṇatantra*, taluni [maestri] sono più portati alla conoscenza, certuni alla disciplina, alcuni allo yoga e altri ancora ai riti iniziatici.[1] Il maestro, di cui sono state esposte[2] le caratteristiche, può essere così esperto nei riti, nello yoga e nella conoscenza. Il secondo è più eccellente del primo e il terzo di ambedue.

I. L'ESAME DELLE ATTITUDINI DEL DISCEPOLO («ŚIṢYAUCITYAPARĪKṢĀ»)

[20] Costui, dunque, dopo aver esaminato e interrogato il discepolo – purificato da una delle cadute di potenza anzidette –,[3] deve eseguire il rito iniziatico.

[21-22*a*] «Il maestro» com'è detto anche nello *Svacchandatantra*[4] «interroghi personalmente il discepolo, dicendogli che è pronto a cominciare il rito appropriato ai frutti da lui desiderati». L'ottenimento di ciò che forma l'oggetto del rito (*sādhya*) è indotto dai *mantra*, in dipendenza dalle differenti disposizioni mentali.

[22*b*-23*a*] I *mantra*, le *mudrā*, i cammini e le sostanze impiegati nell'oblazione sono sempre gli stessi. Il frutto cambia secondo le differenti disposizioni mentali dei discepoli e del maestro.

[23*b*-26] [I discepoli sono di due specie: gli «adepti» (*sādhaka*),[5] desiderosi di fruizioni, e i figli spirituali (*putraka*), aspiranti alla liberazione]. Di «adepti» ve ne sono due tipi, «straordinari» (*śivadharmin*), cioè alieni dalle attività ordinarie del mondo, e «ordinari» (*lokadharmin*), ossia desiderosi di frutti, dediti ad accumulare buone azioni e alieni dalle cattive. [I figli spirituali] aspiranti alla liberazione sono anch'essi di due specie, cioè «privi di semenza» (*nirbīja*) o «dotati di semenza» (*sabīja*).[6] La prima categoria è costituita da coloro che sono esentati dall'osservanza delle regole (*samaya*), ecc., ossia da bambini, inetti, vecchi, donne, gente attaccata

1. KĀ, VI, 6-7.
2. Si veda sopra, XIII, 214 sgg.
3. Si veda sopra, XIII, 129*b* sgg.
4. Le stt. 21-29 sono una parafrasi di SvT, IV, 80-89; 141-44. Sulle varie specie di iniziazione, si veda anche il MṛT, *Kriyāpāda*, VIII, 1-8, e lo *Śaivaparibhāṣā* di Śivāgrayogīndrajñānaśivācārya, Mysore, 1950, pp. 135-37.
5. Un *sādhaka* è tecnicamente (così KR *ad* NT, XVI, 48) un devoto che non insegna, ma che «dà frutti a se stesso» (*phaladaḥ svasmai*). Sui *sādhaka* nella tradizione āgamica, si veda Brunner-Lachaux, 1975, e 1992, pp. 28-29.
6. I «semi» o la «semenza» (*bīja*) sono le regole da osservare dopo l'iniziazione, vita natural durante (si veda, p. es., sotto, XVII, 72, e J).

ai propri averi, ammalati e via discorrendo. La seconda categoria è costituita da coloro che hanno il dono della ragione, sono capaci di sopportare fatiche e fastidi, e sono pertanto tenuti a osservare le [varie] regole particolari. L'iniziazione da cui sono favoriti è chiamata anch'essa, nelle scritture, «dotata di semenza» e si basa sull'osservanza delle regole.

[27-30] Nel discepolo che aspira alla liberazione ed è pertanto disinteressato (*nirapekṣa*) [alle fruizioni], il maestro deve accuratamente cancellare il *karman* passato e futuro. Sola eccezione, egli non deve cancellare il *karman* attuale, in via di fruttificazione. Nei riguardi di chi desidera fruizioni (*sādhaka*), il maestro deve ugualmente cancellare [il *karman* passato e futuro], in vista però, questa volta, della prosperità [futura] (*bhūtyartham*).[1] L'iniziazione di questo genere è chiamata col nome di «straordinaria» (*śivadharmiṇī*) e rimuove gli abiti mondani. L'iniziazione ordinaria (*lokadharmiṇī*) è priva delle cerimonie di propiziazione dei *mantra*.[2] [In essa del *karman* passato e futuro] è cancellato solo quello cattivo, non quello buono. Dissoltosi il corpo attuale, il discepolo fruisce, grazie ad essa, dei poteri di rimpicciolirsi a piacimento, ecc., e, dopo averne fruito, raggiunge [sempre] più in alto quei princìpi cui il maestro lo unisce, quanto a dire Śiva organato o disorganato.

[31-33*a*] Nell'iniziazione priva di semenza, il maestro deve al contrario cancellare i vari vincoli costituiti dalle regole che uno è tenuto a osservare. In essa la liberazione è provocata dalla sola iniziazione, di regola accompagnata da devozione per il Dio e il maestro. La varietà di iniziazione priva di semenza chiamata col nome di «dispensatrice immediata del *nirvāṇa*» elimina i tre legami del *karman* passato, futuro e presente. Terminato il rito iniziatico, il discepolo è purificato e, alla morte, va nella dimora suprema.[3]

[33*b*-34*a*] Chi, nell'iniziazione provvista di semenza, trascurerà di osservare le regole prescritte, andrà dopo morto per mali sentieri. L'iniziato dovrà dunque di continuo ottemperare alle varie restrizioni delle regole.[4]

1. Ho seguito nella traduzione la lezione e l'interpretazione proposte da J. KR(*ad* SvT, IV, 142*a*), il quale legge *sādhakasya tu bhūtyarthaṃ prākkarmaikaṃ tu śodhayet* (per *sādhakasya tu bhūtyartham ittham eva viśodhayet* come leggiamo nel testo edito, discusso da J), fa dipendere il primo *pāda* dallo *śodhayet* della precedente st. 141*b*. Secondo lui, il senso vien dunque a essere questo: «Nei riguardi di chi desidera fruizioni, il maestro deve poi guardarsi dal cancellare [il *karman*] fonte di prosperità (*bhūtyartham*), ma limitarsi a cancellare solo quello passato, [e di questo] un tipo soltanto [cioè quello cattivo, *aśubha*]».

2. In essa l'adepto si limita ad accumulare *karman* favorevole, ecc., indipendentemente dalla recitazione di *mantra* speciali, ecc. Si veda KR *ad* SvT, IV, 85.

3. SvT, IV, 147*b*-49. Si veda sotto, cap. XIX.

4. SvT, IV, 146.

[34*b*-35*a*] In tal modo, dopo aver interrogato, conosciuto ed esaminato personalmente il discepolo, il maestro, desideroso di impartirgli l'iniziazione appropriata, deve innanzitutto assumere la conveniente disposizione mentale (*vāsanā*).

[35*b*-38*a*] Il maestro non deve tenere a vile il discepolo che è stato oggetto di una caduta di potenza e mostrarsi sfavorevole a iniziarlo.[1] Tale l'espresso comando di Śiva. Il maestro, anzi, se il discepolo è povero del suo, dovrà personalmente provvedere [alle spese] dell'iniziazione, sia pure, [se anche lui è povero], con un po' d'acqua e d'erba *dūrvā*[2] soltanto. Nulla vieta poi che [in certi casi] il discepolo possa procacciarsi il denaro occorrente all'iniziazione elemosinando. Il denaro, raccolto con l'elemosina o suo proprio, dev'essere dal discepolo dato anticipatamente al maestro, di modo che, purificato, possa farsi degno di [essere impiegato per il] sacrificio.

II. LE VARIE SPECIE DI BAGNI («SNĀNABHID»)

[38*b*-40*a*] Innanzitutto, colui che scegliamo come maestro dev'essere profondamente compenetrato di libertà – libertà conseguente alla sua identificazione con Śiva. Solo in questo caso uno è idoneo a celebrare l'iniziazione. Questa sua compenetrazione in Śiva può essere effettuata con molteplici mezzi ed è già stata esposta. Quella graduale, basata sulla realtà esteriore, è effettuata mediante il bagno,[3] le proiezioni, i riti d'adorazione, ecc.

[41*a*-43*a*] Il maestro, in effetti, sereno e ben disposto di spirito (*prasannadhī*), realizzando in cuor suo, in mezzo a tutti i vari riti e con il loro aiuto, la sua identità con Śiva, si identifica saldamente con Lui, e, divenuto Śiva, è in grado di mandare ad effetto qualunque cosa desideri. Il mezzo [di realizzazione per eccellenza] è soltanto questa presunzione di essere Śiva (*śivābhimānitā*). I mezzi esteriori non danno la liberazione. «Costui è Śiva, io sono Śiva»: l'elemento liberatore dell'anima non è altro che questa salda presunzione, che concerne discepolo e maestro e che è insieme mezzo e fine (*hetutadvattayā*).

[43*b*-44] «La realtà esteriore» così ha detto perciò il Dio nel *Brahmayāmalatantra* «senza la realtà interiore non giunge a perfezione, e

1. Si veda sotto, XXIII, 29-30.
2. Un'erba assai usata nei sacrifici (*Cynodon* o *Panicum dactylon* Linn.).
3. I bagni sono trattati in parecchi Āgama (*Pūrvakāmika*, *Ajita*, ecc.). Un'esposizione particolareggiata è nel *Mṛgendrāgama*: si veda Brunner-Lachaux, 1985, pp. 16-35.

così neanche la realtà interiore senza la realtà esteriore. La realtà interiore si illumina grazie alla conoscenza e all'azione».

[45] Il savio poi, secondo l'*Ānandaśāstra*,[1] non è inquinato da impurità e il bagno e le belle vesti [non servono dunque a rimuovere quest'ultima], bensì a generare un senso di soddisfazione interiore (*tuṣṭi*).

[46] Dal bagno, a questo proposito, proviene facilmente, per chi lo pratica, una condizione di purità (*nairmalya*) sempre più perfetta, determinata da questo, che uno si purga gradatamente dalle impurità consistenti nel pensare che il soggetto sia identico a questo nostro corpo, e via dicendo.

[47] Il bagno prescritto dal Dio degli dèi consiste in un'immersione nei cosiddetti otto «corpi sacri»,[2] resi ferventi (*dīpta*) dai *mantra*, per bruciare le maculazioni.

[48] A questo proposito, chi, tutto intento nel *mantra* prescelto, muove tre passi, entrando e uscendo, entro lo sterco di vacca, compie il bagno della terra, fonte di fermezza (*dhṛti*).

[49-53*a*] Mondatosi della macchia della terra impressa[3] con l'Arma, l'officiante deve gradatamente spruzzare il suo corpo, dalla testa ai piedi, con acqua impressa con le cinque membra mantriche,[4] e quindi immergerlo, mormorando il *mantra* di base[5] accompagnato dalle membra, fino a immedesimarsi [con esso]. Uscito fuori, giova che egli soddisfi e propizi con acqua e col *mantra* Mālinī[6] il sole, che tutto allieta ed è gravido, nell'etere, di tutte le sante divinità della luce. Il sole – la vita, la forza di tutto – alimenta e rallegra, in effetto, tutte le cose, gli dèi, gli avi, gli asceti, i geni, i demoni e ogni altra cosa che sia connessa con gli elementi. Dopo di che, conviene che egli reciti il *mantra* di Parā, monosillabico, pronunciandolo nel modo anzidetto,[7] fino a che non si sviluppi in lui la coscienza del suo immedesimarsi con esso. E questo è il bagno nell'acqua.

[53*b*-55] Dopo aver impresso [per sette volte] con l'Arma la cene-

1. L'*Ānandatantra* è un Tantra di sinistra (*vāmasrotas, vāmaśāsana*): si veda Dyczkowski, 1988, p. 39.

2. Sugli otto «corpi» (*mūrti*), si veda sopra, p. 142, nota 7. La fonte principale cui Abhinavagupta s'è attenuto nella descrizione dei bagni è MV, VIII, 4-15*a*, nel quale manca tuttavia la loro associazione con le *mūrti*. I bagni, secondo il MV, sono limitati al numero di sei (*bhasma-, jala-, mantra-, vāyu-, divya-* e *agnisnāna*).

3. Si intenda, qui come altrove, un elemento, ecc. o una persona su cui sono stati proiettati dei *mantra*.

4. Sulle «membra», si veda sotto, XXX, 10*b*-11*a* e nota.

5. Il *mantra* di base è qui per tradizione sinonimo, secondo J, del *mantra* di Parā, su cui si veda sopra, p. 4, nota 1, e sotto, XXX, 27-28*a*.

6. Su questo *mantra*, si veda sotto, XV, 121-25*a*.

7. Accompagnato, cioè, dalle membra.

re proveniente dal fuoco [del sacrificio], occorre bruciare le macchie[1] sul capo, sul volto, sul cuore, sui genitali e sui piedi. La cenere dev'essere impressa con le cinque membra. Fatto ciò, conviene quindi, di questa cenere, gettarne sul capo un pugno, impressa col *mantra* di base e con le membra. Dopo aver spruzzato d'acqua le mani e i piedi, occorre eseguire l'assaggio rituale (*ācamana*),[2] ecc., la propiziazione e la preghiera. E questo è il bagno igneo della cenere.

[56] Il bagno di vento viene compiuto, entrandoci e uscendone, in un luogo dove spiri un vento piacevole, non troppo forte, pieno di polvere di sterco di vacca, pronunciando i *mantra* [convenienti].[3]

[57-58] Il bagno nell'etere si ha quando uno sta tutto inteso alla contemplazione di un cielo senza macchia, onnipervadente, pensando al *mantra* [appropriato]. Non c'è purità maggiore di quella che deriva da ciò. Esso può anche aver luogo quando uno, tutto inteso a mormorare i *mantra* [convenienti], bagna il suo corpo con acqua che cade da un cielo senza macchia.

[59] Analogamente, chi si immerge nella luce del sole e della luna immedesimandosi mentalmente con Śiva, viene mondato d'ogni macchia, né c'è cosa cui non divenga idoneo.

[60] Il Signore supremo, lago verace dove ogni disciplina si annulla, non è altro che il nostro proprio sé, sì che colui che tutto immerge in esso è insieme puro e purificatore.

[61] Tali gli otto bagni. Essi somministrano via via una purità sempre superiore. In tutti bisogna poi cercare di coltivare il *mantra* che è stato unificato col nostro sé.

[62] L'asceta che esegue questi otto bagni entra gradatamente in possesso della fermezza, dell'incremento, della combustione delle maculazioni, della forza, della pervasione, della capacità di creazione,[4] del mantenimento e dell'immedesimazione.

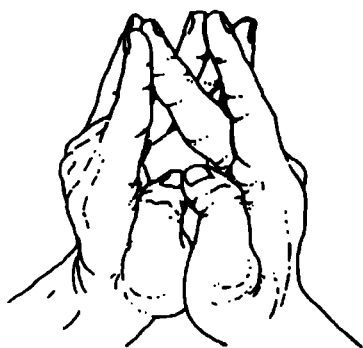
[63] Questi otto «corpi sacri» sono essenziati dal favore divino, identici a Śiva, e, duplicemente meditati, sia nella forma loro propria, sia come identici a Śiva, somministrano i vari frutti anzidetti.

[64] Questi medesimi frutti possono essere ottenuti [anche] nel rituale dell'adorazione, unificando, in forma abbreviata o diffusa, [i

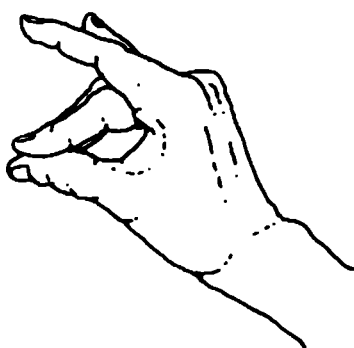
1. Leggo *malanirdahanam* per *malanivarhaṇam* (si veda MV, VIII, 14*a*).

2. L'*ācamana* è l'assunzione rituale di un sorso d'acqua che precede tutte le azioni religiose (e in alcuni casi anche profane) dei brahmani. L'assaggio rituale è prescritto nel MV, VIII, 7*b*.

3. L'Arma e il *mantra* di Parāparā. Su quest'ultimo, si veda sotto, XXX, 20-26*a* e p. 584, nota 7, sul *mantra* detto Arma, sotto, XV, 377*bis* sgg.; XXX, 41*b* (MV, III, 65), e sul *mantra* detto Corazza (*kavaca, varman*), sotto, XXX, 39*b*-40*a* (MV, III, 64).

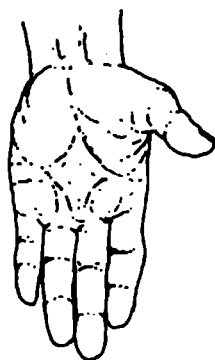
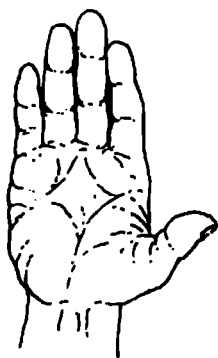
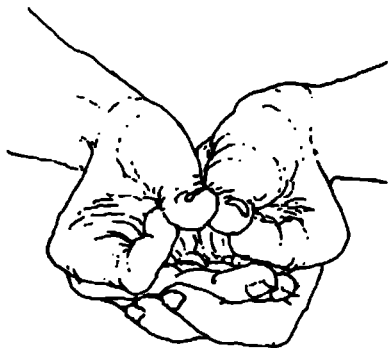
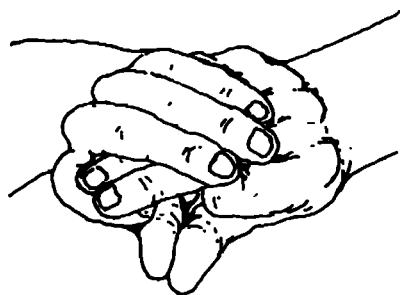
4. Nella st. 62*a* leggo *-sṛji-* per *-mṛji-*.

Dhenumudrā (davanti)
Cfr. XV, 292*b*-95*a*, nota

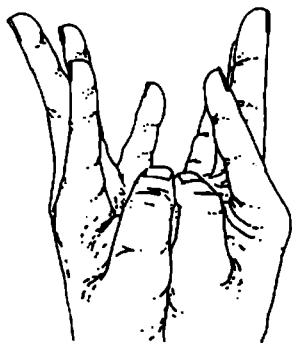
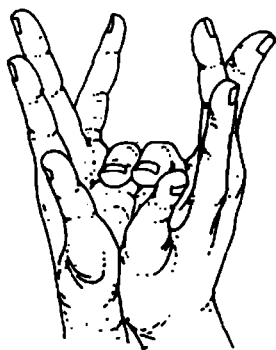
Dhenumudrā (dietro)

Mṛgamudrā (davanti)

Mṛgamudrā (di profilo)
Cfr. XV, 418*b*

Layamudrā
Cfr. XVII, 30*b*-33

Abhayamudrā
Cfr. XV, 327*b*

Tav. 1. Alcuni tipi di *mudrā*

Varadamudrā
Cfr. XV, 327*b*

Ghaṭamudrā (davanti)
(Secondo Mṛgendrāgama)
Cfr. XV, 69-73*a*

Ghaṭamudrā (dietro)
(Secondo Mṛgendrāgama)

Ghaṭamudrā
(Secondo la pratica attuale)

Padmamudrā (davanti)
Cfr. XXXII, 6*b*-7*a*

Padmamudrā (dietro)

«corpi sacri»] della Terra, ecc., così meditati,[1] con la base del bulbo,[2] ecc.

[65] I *mantra*, infatti, com'è detto nello *Yogasaṃcāratantra*, sono terrestri nella terra, acquatici nell'acqua, e in Śiva, infine, sono naturati di Śiva stesso.

[66-68] Secondo quanto poi è ben esposto nel *Nirmaryādaśāstra*, qualora gli adepti siano degli «eroi», nel rito del bagno i «corpi sacri» della Terra, ecc. si presentano in modo differente, cioè a dire come polvere di campi di battaglia, liquidi alcolici, cenere di roghi, vento di crematori, etere di deserti, sole e luna di cimiteri e un sé purificato di ogni rappresentazione differenziata. Dagli «eroi» gli otto «corpi sacri» debbono essere venerati nel modo anzidetto.

[69-73*a*] Con una bevanda inebriante, vino o altro,[3] dolce, pura, leggera e profumata, contenuta in un teschio, ecc., secondo il *Triśirobhairavatantra*, bisogna celebrare i cinque riti di purificazione, interiori ed esteriori – l'ispezione, lo spruzzamento, la percussione, l'incrementazione, il rivestimento[4] – e, in mezzo a ciò (*tanmadhye*), effettuare l'adorazione della ruota dei *mantra* e un rito di soddisfazione e propiziazione con le gocce. Con questa [bevanda],[5] bisogna quindi irrorare se stessi (*ātmaseka*) e, eseguita la *mudrā* del vaso,[6] effettuare la sacra aspersione (*abhiṣeka*); infine bisogna soddisfare e propiziare le divinità risiedenti nel corpo e nel soffio vitale. L'adepto desideroso di fruizioni in virtù di questo bagno di vino ottiene frutti pari a quelli di tutti i luoghi sacri, penitenze, sacrifici, donazioni, ecc. L'aspirante alla liberazione, invece, diventa un «isolato».[7]

1. Nel duplice modo esposto nella stanza precedente.

2. Si veda sopra, p. 129, nota 1.

3. I tipi di bevande alcoliche qui menzionati sono tre: *madya*, *sīdhu* e *surā*. «Il *madya*, fatto con la vite, ecc., è di più specie, ed è chiamato appunto con i nomi di *madya*, ecc.; lo *sīdhu* è fatto con la canna da zucchero e la *surā* con la palma da dattero (*vibhītaka*, *Terminalia bellerica*), ecc.» (J). Sul vino, ecc., si veda sotto, XXIX, 11-13, e XXXVII, 42-44. Sull'uso e la diffusione delle bevande alcoliche in India, si veda Pentti Aalto, 1963. Cfr. anche Pandey, 1963a, pp. 615-16.

4. Secondo la tradizione accettata da Abhinavagupta i più importanti riti purificanti eseguiti con i *mantra* sono cinque: 1) *nirīkṣaṇa*, «ispezione», fatto con il *mūlamantra*; 2) *prokṣaṇa*, «spruzzamento», fatto con l'Arma; 3) *tāḍana*, «percussione», fatto con l'Arma; 4) *āpyāyana*, «incrementazione», fatto col *mantra* Occhio; 5) *avaguṇṭhana*, «rivestimento», fatto col *mantra* Corazza. Su questi riti, si veda anche sotto, XV, 370. Secondo altre scuole, il quarto e quinto rito sono sostituiti dall'*abhyukṣaṇa*, «aspersione»: si veda SŚP, vol. I, p. 100, nota 7 e i testi ivi raccolti. Di questi cinque l'unico rito interiore è, secondo J, l'«ispezione».

5. La bevanda inebriante summenzionata.

6. La *mudrā* del vaso (*kalaśa-*, *kumbha-* o *ghaṭa-mudrā*) è descritta e illustrata nel *Mṛgendrāgama*, *Kriyāpāda*, V, 16, citato da J. Le illustrazioni accluse sono tratte dall'edizione di quest'opera.

7. Raggiunge cioè la liberazione.

[73*b*-75*a*] Poiché il vino è naturato di Śiva, poiché tutti i *mantra* nascono da Śiva, poiché frá Śiva e la potenza non c'è diversità e, d'altra parte, tutti i raggi [dei sensi] nascono dalla potenza, poiché quanto suscita in essi beatitudine è il vino, naturato di Śiva – per tutto ciò, dico, [chi celebra questo bagno] è provvisto dell'idoneità [necessaria per penetrare nella] coscienza, nella sua forma risvegliata, piena.

[75*b*-76*a*] Dire che il bagno, diverso e indipendente dai *mantra*, dalla meditazione e dallo yoga, [non è, perciò, parte del rito sacrificale] non è corretto. Il bagno, infatti, rende idonei a celebrare le operazioni di proiezione,[1] ecc.

[76*b*-78*a*] Ciascuno di questi otto bagni è duplice, secondo cioè che sia esteriore o interiore. Il bagno interiore consiste in un'inondazione dell'ambrosia che risiede nello *dvādaśānta*. I detti otto «corpi sacri» risiedono infatti nello spazio che va dal foro di Brahmā allo *dvādaśānta*, occupandone ciascuno un dito e mezzo.

[78*b*] Di questi bagni [esterni e interiori], occorre celebrarne uno a scelta, oppure anche due, tre, ecc.

[79] Tale dunque il rito del bagno, quale è stato esposto da Bhairava, per mondare da ogni macchia. Diremo adesso d'un altro rito, da eseguire subito dopo il bagno.

III. LA SCELTA DEL LUOGO [ADATTO AL SACRIFICIO] («STHĀNAKALPANA»)

[80*a*] Dopo aver accertato di essere sereni e ben disposti di spirito, occorre dirigersi verso il luogo del sacrificio.

[80*b*-81*a*] I luoghi di cui si fa comunemente menzione, vale a dire la cima dei monti, la riva di fiumi, uno spazio santificato da un *liṅga*, e via dicendo sono luoghi esteriori e servono qui all'acquisto di perfezioni particolari, non alla liberazione.

[81*b*-82*a*] La cima dei monti, ecc., proiettati nel soffio vitale, nell'interno del corpo, e come tali interiori, possono sì fungere anch'essi da strumenti nei riguardi dei poteri desiderati da chi aspira a fruizioni, ma non rispetto alla liberazione.[2]

1. Il *nyāsa* («proiezione, imposizione, applicazione») è la proiezione mentale di determinati fonemi su varie parti del corpo, allo scopo di purificarlo: si veda sotto, XV, 115*b*-45.

2. Sulla scelta del luogo in relazione alla liberazione, si veda sotto, XV, 104*b*-15*a*. L'argomento trattato nelle stt. 82*b*-104*a* concerne soltanto i discepoli che aspirano a fruizioni.

[82*b*-83*a*] Di regola, i luoghi santi (*pīṭha*)[1] sono, secondo le scritture, idonei al sacrificio. Essi, secondo che siano esterni o interni, sono palesemente nella realtà esteriore o nel corpo.

[83*b*-86*a*] Nel *Niśisaṃcāratantra*, Parameśvara ha infatti detto come segue: «La Sua volontà [si] è [convertita in] luogo santo, [in] base o residenza (*ādhāra*), dove risiedono tutte le creature, mobili o immobili. Il più importante di tutti è il Kāmarūpa. Da esso sono nate altre due sedi, costituite dal *bindu* e dal suono. A destra, per la precisione, c'è la sede del suono, Pūrṇagiri, e a sinistra la sede del *bindu*, Uḍḍiyāna. Questi sono i tre luoghi santi principali. Il luogo santo dimezzato, [da alcuni ammesso] oltre a questi, è da tenere per un mero parto dell'immaginazione».[2]

[86*b*-88] I tre «luoghi santi secondari» sono quello potenziato (*śākta*), cioè la *kuṇḍalinī*, quello del *bindu* [e quello del suono],[3] corrispondenti [esteriormente a] Devīkoṭṭam, Ujjayinī e Kulagiri. Le tre «circoscrizioni» (*saṃdohaka*) sono la lingua, quella concernente il *bindu* e la pervasione,[4] le quali, esteriormente, corrispondono a Puṇḍravardhana, Vārendra e Ekāmra. I luoghi santi, dentro e fuori, dunque sono nove.

[89-91] Gli otto «campi», per il conoscitore dei campi, sono gli otto petali del loto del cuore, cioè Prayāga, Varaṇā, Aṭṭahāsa, Jayantī, Vārāṇasī, Kāliṅga, Kulūtā e Lāhulā. Gli otto «sottocampi» sono le punte dei petali del loto del cuore, cioè Virajā, Eruḍikā, Hālā, Elāpurī, Kṣīrikā, Rājapurī, Māyāpurī, Marudeśa. Anch'essi sono esterni e interni.

[92-93*a*] Le otto «sottocircoscrizioni» sono i punti di connessione fra i petali del cuore. Esse sono Jālandhara, il Nepal, il Kashmir, la

1. Sui *pīṭha* in generale, si vedano Eliade, 1954, pp. 342-44; Bharati, 1969, pp. 85-100. Sulla geografia dei *pīṭha* in particolare, si veda Sircar, 1948. I termini *saṃdoha* e *upasaṃdoha*, di origine e significato incerti, ricorrono anche nella letteratura tantrica buddhistica (nella forma *chandoha*, ecc.): si veda per esempio HT, I, 7, 10-18 e le note relative, vol. I, pp. 68-70. Di *saṃdoha* J (vol. IX, p. 49) dice *saṃdohaketi upapīṭha niḥṣyandaprāyatvāt*, facendolo così derivare dal tema *saṃduh-*, «mungere, succhiare, emettere [latte]». Sulla proiezione dei luoghi di pellegrinaggio nel corpo, si veda Bharati, 1969, p. 91: «Meditating on the pilgrim-centre through visualizing its presiding deity in the prescribed manner, the locus of concentration in the yogi's body is charged with the spiritual efficacy of that very place». Un elenco di *pīṭha* è dato anche sotto, XXIX, 59-63. I *pīṭha* rivestono un ruolo particolarmente importante nella scuola buddhista del *Cakrasaṃvara*. Si veda IT, vol. III, parte seconda, pp. 27 sgg. e *Saṃvarodayatantra*, VII.

2. Un *ardhapīṭha* aggiunto ai tre *pīṭha* principali compare, per esempio, nel *Kaulajñānanirṇaya*, p. 24. Tale *ardhapīṭha* è quivi chiamato col nome di Arbuda.

3. Dopo i due *pāda* 86*c* e *d* sono caduti verosimilmente due *pāda*, nei quali si accennava al terzo *upapīṭha*, quello del suono, su cui si vedano le stanze del *Niśisaṃcāratantra* citate da J.

4. «La pervasione è il luogo di emanazione della potenza» (J).

Gargikā, Hara, regione di barbari (*mleccha*), Dvāravṛtti, Kurukṣetra e Kheṭaka.[1]

[93*b*-97*a*] «Il bivio (*dvipatha*) è determinato da una combinazione dei due [canali], il trivio (*tripatha*) da una fusione dei tre, il quadrivio (*catuṣpatha*) è originato dalla fusione dei tre anzidetti (*tatraiva*) e del soggetto possessore di potenza.[2] Essi, nel corpo, stanno in forma di estremità nasale, palato e foro estremo. Gli altri tre centri, cioè il mezzo delle sopracciglia, la fronte e il cuore, sono chiamati mediani. I tre centri dell'ombelico, del bulbo e della beatitudine costituiscono la cosiddetta triade *kaulika*. La cima dei monti, la riva dei fiumi, gli spazi santificati da *liṅga* [si riducono, all'interno del corpo, a] questi centri». Ma a che serve dilungarsi? Tutto risiede nella coscienza e, attraverso di essa, nel soffio vitale e quindi nel corpo, sicché giova perciò andar pellegrini per i luoghi santi del corpo.

[97*b*-98*a*] Queste stesse dee che praticano i sentieri yoghici interiori, cui si è testé accennato, si fenomenizzano poi, per natura loro, nella realtà esteriore. [Queste località] sono chiamate col nome di «luoghi santi» esteriori.

[98*b*-100*a*] Come i barbari praticano, per loro propria natura, i sentieri dell'empietà (*adharma*) e nei loro paesi si trovano, di necessità, soltanto pratiche empie, così in taluni luoghi è dato di trovare yoga e conoscenza. Inoltre, come frequentando gli empi diventa peccatore anche chi tale non è, così chi sta in un luogo santo, frequentando chi vi si trova, diventa ricettacolo di conoscenza, yoga, ecc.

[100*b*-101*a*] Ma chi vede che tutte le cose riposano, in senso primo, nel corpo, nel soffio vitale e nella coscienza, che bisogno ha, di grazia, di tutti questi altri pellegrinaggi esteriori?

[101*b*-102*a*] Tutti questi diversi luoghi, interni ed esterni, concernono, insomma, soltanto coloro che desiderano conseguire i frutti delle varie ruote relative. Essi, nella dottrina śivaita, sono molteplici, senza numero.

[102*b*-104*a*] *I luoghi – come dice il* Vīrāvalihṛdaya *– sono sette, cioè la*

1. Per la corrispondenza geografica di questi toponimi, spesso incerta, si veda l'elenco dei *pīṭha* compilato da Sircar, 1948. Taluni di essi non sono tuttavia rappresentati: tali Vārendra, Varaṇā, Kulūtā (si veda però nel HT, I, 7, 14: Kulāta; Kulūta, nel *maṇḍala* di Saṃvara, in IT, vol. III, parte seconda, p. 45), Eruḍikā, Hālā (*alias* Alipuram, secondo J, *ad* XXIX, 61), Rājapurī (l'attuale Rajaurī: si veda RT, VI, 286, nota), Marudeśa (= Māruteśa, Māruteśvara? Cfr. anche sotto, XXIX, 61: *marukośa*; Maru, nel *maṇḍala* di Saṃvara citato sopra), Gargikā, Hara (cui ho riferito, come epiteto, il seguente *mlecchadeśa*), Dvāravṛtti (= Dvāravatī), Kheṭaka.

2. Il sé (J). I tre canali sono quello di sinistra, quello di destra e quello di centro, ovvero *iḍā*, *piṅgalā* e *suṣumnā*.

potenza, i due loti, i due cimiteri chiamati trivio e quadrivio, l'albero solitario e l'albero spoglio. Essi designano tutti una cosa soltanto, cioè la coscienza, come ben si vede interpretandoli alla luce del senso metaforico, secondario, e dell'etimologia. Il sacrificio deve svolgersi in una ruota, corporea o esteriore, presieduta dalla coscienza.

[104*b*-105*a*] L'elezione di questo o quel luogo per il sacrificio non ha nulla a che vedere con la liberazione. Essa infatti non ha, come mezzo, una circoscrizione spaziale, bensì una serena disposizione di spirito.

[105*b*-107*a*] «Il luogo» così è detto anche nel *Niśisaṃcāratantra* «concerne infatti coloro che aspirano ad acquistare poteri soprannaturali. Da chi aspira alla liberazione, esso deve essere abbandonato, così come fa il serpente con la sua spoglia. La liberazione non è determinata dal luogo, bensì si verifica nel momento in cui la verità, espressa dal maestro, viene da noi udita». I riti d'adorazione hanno come unico scopo quello di inculcarla saldamente.

[107*b*-109*a*] Il buon successo del sacrificio (*yāgaśrī*) risiede in qualsiasi luogo, esteriore o interiore, il loto del cuore si schiuda. La liberazione non si verifica in altro modo se non troncando i nodi della nescienza e ciò, com'è detto nel *Vīrāvalīpada*, non può avvenire che attraverso uno schiudersi della coscienza.

[109*b*-10*a*] Secondo i maestri, invece, la causa, tanto per la liberazione quanto per le fruizioni, è sempre una mente pura (*vimala*). In entrambi i casi, quindi, il luogo adatto al sacrificio è quello che è gradito alla mente.

[110*b*-11*a*] Anche se poi talune perfezioni possono derivare da una combinazione [di fattori temporali, spaziali, ecc.] in forza del potere della necessità, la limpidezza di cuore resta pur sempre il fattore più importante.

[111*b*-12*a*] Poniamo che il cuore di un individuo sia divenuto perfettamente limpido. Tutte le cose da lui desiderate che egli vi faccia riflettere si compiono e fruttificano in tutta sicurezza.

[112*b*-13*a*] Chi è libero da rappresentazioni differenziate (così è detto anche nel *Sāraśāstra*) arriva a buon fine (*sidhyati*). Chi invece è da esse dominato, è impuro, anche se compie tutte le azioni rituali prescritte.

[113*b*-14*a*] Tutto ciò è stato esposto nella *Spandakārikā*, nelle stanze che cominciano con le parole: «Impossessatisi di questa forza, i *mantra*...»;[1] e: «L'inverarsi nella mente del contemplante...».[2]

1. SpK, II, 1: «Impossessatisi di questa forza, i *mantra*, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari compiti, così come fanno, negli esseri corporei, gli organi di senso».

2. SpK, II, 6: «L'inverarsi, nella mente del contemplante, di ciò ch'egli contempla, non è in realtà altro che l'identificazione di lui desideroso con esso».

[114*b*-15*a*] Per ottenere perciò fruizioni o liberazione, il luogo adatto a eseguire i riti d'adorazione, le recitazioni e i raccoglimenti yoghici ad essi ordinati non è altro che quello ove il cuore è bellamente disposto e riposato.

IV. LE DIVERSE SPECIE DI PROIEZIONE GENERICA («SĀMĀNYANYĀSABHEDA»)

[115*b*-16*a*] Raggiunto quindi il luogo del sacrificio, chi è puro di cuore deve innanzitutto, stando fuori di esso, celebrare la proiezione generica, per il buon esito del sacrificio esteriore.

[116*b*-17*a*] La Mātṛkā e la Mālinī devono [a questo proposito] essere [qui] proiettate, una di esse soltanto o ambedue, con ordine o senz'ordine,[1] ciascuna di esse secondo creazione o dissoluzione o ambedue,[2] o in tutti e tre i modi collettivamente, rispetto ad ambedue.

[117*b*-20] Le sedici vocali[3] fino all'emissione devono essere proiettate sulla fronte [A]; sul volto [Ā], sugli occhi [I, Ī]; sulle orecchie [U, Ū]; sulle narici [Ṛ, Ṝ]; sulle tempie [Ḷ, Ḷ3]; sui denti [E, AI]; sulle labbra [O, AU]; sulla sommità del capo [AṂ]; e sulla lingua [AḤ]. Sulle spalle, braccia, mani, dita e unghie di destra e di sinistra debbono essere rispettivamente proiettate la classe K e la classe C. Le classi Ṭ e T debbono essere proiettate sui glutei, sulle cosce, ecc. La classe P sui fianchi, sul dorso, sullo stomaco e sul cuore. Le rimanenti nove sono da proiettare sulla pelle, sul sangue, sulla carne, sui nervi, sulle ossa, sul grasso, sul seme, [sul soffio vitale e sui testicoli]. Tale la proiezione della Mātṛkā. Passiamo adesso a quella della Mālinī.

[121-25*a*] N è il ciuffo;[4] Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḷ3 la ghirlanda di crani; TH il capo; C e DH gli occhi; Ī il naso; Ṇ le orecchie; U e Ū i loro ornamenti; B, la classe delle gutturali [K, KH, G, GH, Ṅ], I e A sono rispettivamente il volto, i denti, la lingua e la parola; V, BH e Y sono la gola, la spalla destra e quella sinistra; Ḍ e ḌH sono le braccia; ṬH le mani;

1. Prima la Mātṛkā e poi la Mālinī oppure l'inverso (J).

2. La proiezione secondo creazione o evoluzione va da A a H e quella secondo dissoluzione o involuzione da H ad A. Il primo ordine concerne gli aspiranti a fruizioni e il secondo coloro che desiderano la liberazione.

3. Le stt. 117-20 sono una parafrasi di MV, VIII, 27-32*a*.

4. Le stt. 121-25*a* sono una parafrasi di MV, III, 37-41*a*. I cinquanta fonemi qui elencati rappresentano ciascuno una *śakti* dell'alfabeto Mālinī. Il lungo passo con l'elenco di queste cinquanta potenze in rapporto con le varie parti del corpo citato da J e da lui attribuito al *Triśirobhairava* ricorre anche nel *Kubjikāmata*, XVII, 44 sgg.

JH e Ñ le dita delle mani; J, R e Ṭ la picca [col bastone] e il cranio; P il cuore; CH e L le mammelle; Ā il latte; S insieme con l'emissione AḤ, il vivente; H il soffio vitale; Ṣ e KṢ il ventre e l'ombelico; M, Ś, AṂ e T i glutei, i genitali e le cosce; E e AI le ginocchia; O e AU le gambe; D e PH i piedi.

[125*b*-28*a*] Questa dea Mālinī, perturbata dal soggetto possessore di potenza, ha un corpo che è potenziato per eccellenza, in quanto è compenetrato di azione. In virtù del fatto che i semi e le matrici si perturbano vicendevolmente e che, di conseguenza, ne nasce l'emissione, quale perfezione, di grazia, non può essa dispensare, quale manchevolezza non colmare? Sebbene [nelle scritture] ve ne siano parecchie specie, di questi ordini alfabetici in cui i semi e le matrici sono frammisti, tuttavia questo, che comincia con N e finisce con PH, è considerato il principale.

[128*b*-30*a*] Questa coscienza piena e perfetta, che dalla pronuncia del fonema PH sino al fonema N riassorbe in sé tutto l'insieme dei cammini, come può essere espressa da parole? Quindi, sebbene nelle scritture siano celebrate parecchie varietà di questi ordini alfabetici frammisti – vedi per esempio la cosiddetta Kulaputtalikā –, quello che comincia per N e finisce per PH, cioè la Mālinī, è il principale.

[130*b*-31*a*] La Mātṛkā è una potenza interiore di Bhairava nella sua forma di insieme di fonemi (*śabdarāśi*). In essa i vari aspetti del conoscibile non sono [per così dire] ancora enfiati e sono quindi ancora a venire;[1] e questa è la ragione per cui è chiamata Mātṛkā, cioè simile a una madre.[2]

[131*b*-33*a*] La Mālinī, da parte sua, è sorretta (*mālita*)[3] dai Rudra, regge poteri soprannaturali e liberazione; i frutti che somministra formano come una ghirlanda fiorita e come tale degna d'adorazione; il suono ch'essa suggerisce, come un'ape, è quello del riassorbimento,[4] che essa ha potere di dare e prendere, in quanto le semivocali R e L sono intercambiabili.[5] Tale la spiegazione che di essa ci ha dato Śambhunātha.

[133*b*-34*a*] Anche se l'alfabeto normale e la Mālinī sono costituiti

1. In altre parole, sono in uno stato potenziale.

2. L'affisso *ka* in *mātṛkā* è usato qui nel senso di similitudine (J).

3. Il termine Mālinī, oltre che con *mālā*, «ghirlanda», è connesso da Abhinavagupta col tema *mal-*, «reggere, sostenere».

4. La negazione *mā*, «non».

5. Abhinavagupta dà qui una spiegazione etimologica. La Mālinī, come un'ape (*alinī*), produce un suono assimilabile alla sillaba *mā*, che indica il riassorbimento. Essa pertanto «produce» un riassorbimento o lo «riprende» (*saṃhāraṃ rāti lāti vā*). Secondo i grammatici, infatti, i fonemi *r* e *l* sono intercambiabili e i due temi *rā-* e *lā-* (impliciti nella *l* di *mālinī*) significano rispettivamente «dare» e «prendere».

rispettivamente da Śiva e dalla Potenza, tuttavia, ognuno di essi, essendo pieno, ha la natura di Śiva e della Potenza.

[134*b*-35*a*] Perciò, anche se il rito, la forza e la loro stessa struttura sono andati perduti, basta una nuova proiezione di essa perché i *mantra* già proiettati diventino efficienti e somministrino i frutti desiderati.

[135*b*-37*a*] «Nelle proiezioni malamente eseguite,» è detto nel *Mālinīvijaya* «conviene proiettare la Mālinī, in cui i semi sono frammisti alle potenze, per ottenere un corpo potenziato».[1] La specificazione[2] ha qui valore causale e il significato di tale causa è già stato esposto. Attraverso l'espressione «affinché i seguaci dei *mantra* e dei Tantra conseguano i frutti desiderati», [il Signore] ha poi voluto esprimere quanto segue:

[137*b*-39*a*] Anche i *mantra* impuri (*sāñjana*) dei seguaci di Garuḍa,[3] ecc. non sono resi dalla Mālinī efficienti, di forza, soltanto rispetto alle fruizioni, ma anche nei riguardi della liberazione. Perciò, chi aspira a un qualche frutto, conviene che, dopo aver proiettato un qualsiasi altro *mantra*, proietti ivi stesso la Mālinī, e, dopo aver recitato, reciti ancora di nuovo, per ottenere con facilità la liberazione.

[139*b*-42] In tal guisa, giova proiettare la Mātṛkā o la Mālinī, oppure le due l'una dopo l'altra, in modo conforme alle fruizioni o alla liberazione, oppure [proiettare] contemporaneamente[4] i fonemi di ambedue. I gruppi sillabici AKṢA HRĪṂ e NAPHA HRĪṂ sono qui le loro espressioni abbreviate. La proiezione delle due dev'essere fatta dopo aver proiettato [gli altri *mantra*], o anche isolatamente, [cioè indipendentemente da essi]. Essa può essere unita o meno ai *mantra* delle membra, del «corpo sacro», e ai *brahman*.[5] Nella proiezione combinata delle due, i due gruppi sillabici anzidetti debbono essere proiettati separatamente,[6] nel loro ordine naturale,[7] o anche in ordine inverso. Volendo, si può anche proiettarne uno soltanto.

[143-45] Sia chi aspiri a ottenere perfezioni mediante le azioni rituali, sia chi così non aspiri, ambedue debbono celebrarne in gran copia, ché solo così esse producono frutti copiosi. Le azioni rituali eseguite da chi vuole ottenere perfezioni attraverso l'esercizio con-

1. Parafrasi di MV, III, 35*b*-36.
2. L'espressione «fatte senza i riti appropriati». Si veda sopra, XV, 134*b*-35*a*.
3. I *mantra* utilizzati dai seguaci viṣṇuiti per la cura dei veleni; si veda sotto, p. 636, nota 3.
4. A, N, Ā, Ṛ, ecc., fino a KṢ, PH (J).
5. Si veda sotto, XXX, 10*b*-11*a* e p. 582, nota 6.
6. Non mescolandoli come nel caso delle singole lettere (J).
7. Prima la Mātṛkā e poi la Mālinī.

tinuato di contemplazioni e recitazioni [di *mantra*] hanno invece, come unico scopo, la purificazione. Esse possono, a suo piacimento, essere eseguite in forma abbreviata, o anche copiosa, in base a quanto è stato detto sopra. Chi poi aspira alla liberazione, per ottenerla può eseguire le azioni rituali come più gli aggrada. Il fine ultimo di tutte queste operazioni di proiezione, ecc. non è, infatti, altro che il conseguimento della condizione di Śiva.

V. [IL RITUALE CONCERNENTE] IL VASO SACRIFICALE («ARGHAPĀTRA») E IL SUO SCOPO («ETATPRAYOJANA»)

[146] Eseguita così la proiezione, conviene celebrare i riti attinenti al vaso sacrificale, i quali consistono in proiezioni non dissimili dalla precedente. Il vaso dev'essere in seguito adorato, insieme con i *mantra* quivi proiettati.

[147] Tutte le cose, qualunque esse siano, sono inseparate da Śiva, il quale, secondo i casi, si presenta come naturato di perfezioni o perfettamente pieno.[1] Lo stesso può dirsi, grazie al sacrificio, dei vari fattori, [espressi ciascuno da una diversa funzione grammaticale, che concorrono all'esecuzione di un'azione, espressa dal verbo].

[148] Tutti i vari fattori che, nell'esempio dell'azione sacrificale, si rivelano chiaramente come inseparati da Śiva, sono tali anche in ogni altra azione, come quella del camminare, ecc.

[149-51] Come un cavallo assuefatto al tiro o al chiuso d'un recinto e poi liberato non abbandona neppure in mezzo a una battaglia le sue vecchie abitudini, così chi grazie all'esercizio dell'azione sacrificale sia riuscito a identificare i vari fattori con Śiva, anche camminando o sostando non è più soggetto all'idea che essi siano separati da Lui. A chi pratica questo esercizio dell'unità, questo gran tutto appare, ecco, di forza, tutto insieme e quasi quasi danzante sotto la perturbazione [e l'ebbrezza] della piena e perfetta Śività.

[152-53*a*] Nell'inno dell'adorazione il maestro del nostro maestro disse infatti così: «Oh, quale strana dolcissima festa è l'adorazione di Śiva, l'adorazione, dove si manifesta così patente il perturbamento di tutti i trentasei princìpi!».[2]

[153*b*-54*a*] Quanti perciò compiono il rito d'adorazione per pene-

1. Secondo che si tratti di aspiranti a fruizioni o di discepoli desiderosi di liberazione.

2. Utpaladeva, *Śivastotrāvalī*, XVII, 30, con qualche variante. Questa perturbazione, secondo J, è «caratterizzata dalla perfetta pienezza».

trare in quest'universo tutto che è Śiva nella sua pienezza, sono Śiva stesso, né, ormai pieni, v'ha più altro frutto cui possano aspirare.

[154*b*-55*a*] L'azione rituale, costituita dalle proiezioni, dai riti sacrificali, ecc., è in grado di somministrare, anche senza la conoscenza e lo yoga, questa unione con Śiva, e dispensa quindi il frutto supremo.

[155*b*-56*a*] Anche per chi aspira a fruizioni, il tutto, unificatosi col *mantra* dispensatore delle perfezioni desiderate e superato perciò ogni ostacolo,[1] somministra in breve tempo la perfezione in questione.

[156*b*-57*a*] «Non cerimonie, non riti d'adorazione,» così ha detto Parameśvara stesso nel *Siddhayogīśvarīmata*, ecc. «la perfezione desiderata è provocata soltanto dalla rammemorazione».[2]

[157*b*-58*a*] Quindi, poiché l'azione sacrificale somministra la detta identità [con Śiva], la sua essenza suprema è costituita dall'identità di tutti i fattori.

[158*b*-59] L'identità [con Śiva] della sede occupata dal sacrificatore è effettuata dai riti di purificazione del luogo. [I vari elementi che concorrono al compimento dell'azione, cioè a dire il soggetto, rappresentato dal] sacrificatore, [l'oggetto, rappresentato dagli] ingredienti sacrificali, [il locativo, rappresentato dal] luogo dov'essi si trovano, lo strumentale, l'ablativo, il dativo, [rappresentato dalla divinità cui si sacrifica], diventano Śiva attraverso il processo della proiezione.

[160] L'ablativo è rappresentato dal vaso sacrificale, che è ciò da cui si prende. Lo strumentale – lo strumento cioè della purificazione, del sacrificio – è rappresentato dall'acqua, ecc.,[3] in esso raccolta.

[161] Tutto ciò ch'è toccato dalle gocce dell'acqua contenuta nel vaso sacrificale diventa infatti puro. Quale altra purificazione può mai esservi, tranne quella determinata dal contatto con i raggi del sole di Śiva?

[162-63*a*] Dice infatti il Signore nel *Mālinīvijaya* a proposito del vaso sacrificale: «Conviene guardarsi dal pensare che possa esservi qualcosa che non è purificato da esso. Da esso tutto è purificato e ciò ch'è impuro diviene anch'esso puro».[4]

[163*b*-64*a*] Di impurità si parla qui naturalmente dal punto di vista delle anime imprigionate e dei loro sistemi. L'intima essenza delle cose rimane infatti sempre uguale a se stessa, senza mutare da ciò ch'era prima o per ciò che viene immaginato.[5]

1. Lett. «raggiunto uno stato privo di ostacoli», ossia connaturatosi con la coscienza.

2. Cioè dalla consapevolezza, dal pensiero, dal ricordo che tutte le cose sono identiche a Śiva.

3. La parola «ecc.» è commentata da J con «liquidi alcolici, ecc.».

4. MV, VIII, 52.

5. La purità, in realtà immaginaria, provocata dall'acqua contenuta nel vaso sacrificale.

VI. LE SOSTANZE ADATTE AL SACRIFICIO («DRAVYAYOGYATVA»)

[164*b*-65*a*] Tutto ciò quindi che per favore divino, sia pur esso esiguo, è qui vicino alla coscienza, è quanto mai idoneo al sacrificio – come le creature viventi.[1]

[165*b*-66*a*] In base a questo principio, la minore o maggiore idoneità delle cose al sacrificio è determinata dalla considerazione della loro relativa contiguità o lontananza [rispetto alla coscienza].[2]

[166*b*-67*a*] Tale la ragione per cui i maestri che hanno purificato il loro sé consigliano qui in vari riti sacrificali l'uso – nel caso, s'intende, di «eroi» – del liquido ambrosio che scaturisce dalla scambievole unione del sacrificante e della sua compagna, sua immagine (*pratimā*).[3]

[167*b*-68*a*] Le sostanze idonee al sacrificio sono quelle che traggono fuori la coscienza dal suo stato di immersione. La beatitudine infatti non è altro che un emergere della coscienza.

[168*b*-70*a*] Ciò che eclissa [gli stati in cui c'è] la predominanza del corpo, ecc., consistente in una non coscienza, e che genera beatitudine, è quindi idoneo al sacrificio, proprio in quanto tocca e attrae il cuore (*hṛdayahārin*). Questa è la ragione per cui il *Trikasāra*, il *Siddhāmata* e altre scritture superiori al Kula e al Krama si compiacciono di celebrare la potenza dell'alcol, dei distillati della canna da zucchero, dei frutti della *Nauclea cadamba*, e di altre cose ancora.

[170*b*-71*a*] Se nelle scritture delle anime vincolate si dice che l'alcol, ecc. è impuro, questo si deve soltanto all'esigenza di tutelare la gente ordinaria. In queste medesime tuttavia si proclama, in taluni casi, la sua purezza.[4]

[171*b*-74*a*] La purezza dei cinque prodotti della vacca,[5] i riti concernenti l'estrazione del *soma* e il vaso dove lo si raccoglie, il bagno [ossia l'abluzione] dopo una cerimonia sacrificale, i corni di antilope nera [da prendere] in mano, l'impossibilità di compiere il sacrificio senza una moglie, l'uguaglianza di tutte le divinità, l'offerta di bevande alcoliche (*surā*) nel Brahmasattra,[6] l'offerta dell'omento, delle interiora, del cuore, tutte queste cose sono state rivelate dal Signore anche nelle scritture delle anime imprigionate, a guisa d'un

1. Si veda sotto, XVI, 28-72.
2. Si veda sopra, X, 217*b*-19*a*.
3. Si veda sotto, XXIX, 14-16 e p. 551, nota 1; 22-24 e p. 552, nota 2.
4. Si veda sopra, IV, 245*b*-46*a*.
5. Latte, latte cagliato, burro, orina e sterco.
6. Il Brahmasattra è un rito di devozione; esso prevede la ripetizione continuata di testi vedici.

subitaneo sprazzo di luce nella tenebra paurosa d'una notte d'inverno.

[174*b*-75*a*] I testi della tradizione vedica sono spesso in disaccordo fra loro, come per esempio accade a proposito del *haṃsa*, che secondo alcuni può essere mangiato e secondo altri no, e quindi la scrittura śivaita è di gran lunga superiore ad essi.

[175*b*-76*a*] La mancanza di conoscenza, il non aver inteso il senso del Veda, la passione, l'odio e via dicendo sono elementi sufficienti a privare le parole dei *muni*[1] d'ogni autorità.

[176*b*-77*a*] Di una medesima cosa lo stesso Veda dice in certi luoghi che può essere mangiata e altrove che non si deve mangiarla. Ora, una medesima cosa non può logicamente essere oggetto di un'ingiunzione e di una proibizione.

[177*b*-78*a*] Ma – dirà qui alcuno – questo o quello non è da mangiare [solo] in certi casi, in una certa occasione, da una certa persona, in una certa guisa, in virtù di una certa scrittura. Ma in tal modo [io rispondo], per il fatto stesso che si riferiscono a cose diverse, la scrittura vedica non invalida più la parola di Śiva.

[178*b*-79*a*] Nei casi in cui si ha contraddizione nei riguardi delle stesse cose, la scrittura invalidata è poi la vedica. E questo è già stato esposto precedentemente.[2]

[179*b*-80] Ma torniamo all'argomento. Dopo aver eseguito la proiezione generica sul corpo e sul vaso sacrificale e asperso con le gocce dell'acqua contenuta nel vaso tutti gli ingredienti del sacrificio, conviene effettuare il sacrificio esteriore.

VII. IL SACRIFICIO ESTERIORE («BAHIRARCĀ»)

[181-83*a*] Nel cerchio di luce,[3] nell'etere[4] o nel terreno[5] ben deterso, bisogna innanzitutto sacrificare al tridente, al Sole, al Toro di Śiva, alle Madri, che risiedono nelle varie direzioni, al Signore del luogo e alle *yoginī*, servendosi per ognuno di essi di un *mantra* particolare, costituito dalla sillaba OṂ, dalla parola «lode» (*namaḥ*) e dal nome. [Nell'iniziazione abbreviata] questi vari *mantra* sono sostituiti da un *mantra* unico, nel quale, al posto dei singoli nomi,

1. Dei profeti o veggenti tradizionali, seguaci e interpreti del Veda.
2. Si veda sopra, IV, 229*b*-32*a*.
3. Il luogo del sacrificio, ecc. (*āyatanādi*) (J).
4. Il proprio corpo, ecc. (J).
5. La superficie sacrificale, ecc. (*sthaṇḍilādi*) (J).

c'è la parola «corteggio esterno». Il *mantra*, insomma, in questo rito d'adorazione è costituito dalla sillaba OṂ, dal nome al dativo e dalla parola «lode».

VIII. L'ADORAZIONE DELLA PORTA («DVĀRĀRCANA»)

[183*b*-90*a*] Dopo aver celebrato esteriormente questo rito d'adorazione, conviene spruzzare la porta e celebrare quindi nei suoi riguardi l'appropriato sacrificio. Riferiamo qui quanto dicono a proposito di questa cerimonia il *Triśirobhairavatantra*, ecc.: «Le divinità da adorare sono, sopra la porta, Gaṇeśa e Lakṣmī, rispettivamente a destra e a sinistra; poi, in mezzo a quei due, la Dea della Parola, e, alla destra e sinistra dell'officiante, rispettivamente, Diṇḍin e Mahodara. Secondo quest'ordine,[1] conviene quindi adorare, sui pannelli della porta, a destra di chi guarda, Nandin, la Gaṅgā e Chāgāsya e, a sinistra, Mahākāla, la Yamunā e Meṣāsya, a uno a uno.[2] Nella soglia conviene quindi adorare Ananteśvara e la potenza che tutto sorregge (*ādhāraśakti*), e sull'architrave Gaṇeśa insieme con Sarasvatī. Tutte queste divinità stanno su loti, protese a distruggere gli ostacoli. Nell'adorazione il *mantra* dev'essere, come prima, fornito di due sillabe OṂ. L'adorazione dev'essere qui celebrata con acqua lustrale, fiori, unguenti, incensi, offerte di cibo e gesti di saluto. Il vaso sacrificale dev'essere poi ricolmo della sostanza superna.[3] Le divinità della porta possono essere anche adorate collettivamente, pronunciando un unico *mantra*».[4]

[190*b*-91*a*] Se il rito che si vuole celebrare è poi di tipo segreto, conviene allora adorare il detto corteggio esterno e le divinità della porta [internamente], dinanzi al Dio, giovandosi dell'immaginazione.

1. Basato sulla destra e sulla sinistra (J).

2. La disposizione delle divinità da adorare nella porta cambia, come osserva Kṣemarāja (SvT, II, 25), secondo le correnti śivaite. Secondo il *Triśirobhairavatantra*, qui seguito da Abhinavagupta, le divinità da adorare alla destra della porta (a sinistra quindi di chi guarda) sono Mahākāla, la Yamunā, Mahodara e Meṣāsya; e, alla sinistra, Nandin, Gaṅgā, Diṇḍin e Chāgāsya. Secondo la corrente di destra (cui appartiene lo *Svacchandatantra* e dove, osserva Kṣemarāja, predomina il riassorbimento) le divinità sono, a destra della porta, Mahākāla e la Yamunā, e, a sinistra, Nandin e Gaṅgā. Nella corrente di sinistra, nella quale predomina l'emissione, alla destra della porta sono Nandin, Gaṅgā e Meṣāsya e alla sinistra Mahākāla, la Yamunā e Chāgāsya. Questa stessa inversione è propria anche del Siddhānta, con l'omissione di Meṣāsya e Chāgāsya. Su tutto ciò, si veda SvT, II, 25; NT, III, 9; SŚP, vol. I, pp. 91 sgg. Sulle divinità fluviali nelle porte dei santuari, si vedano Viennot, 1964, e Piano, 1990.

3. Alcol, ecc.

4. «OṂ obbedienza a tutti i custodi della porta!» (*oṃ sarvadvārapālebhyo namaḥ*) (J).

IX. L'ENTRATA («PRAVEŚA»)

[191*b*-93] Dopo gettato i fiori impressi con l'Arma, bisogna entrare, pensando di avere discacciato ogni ostacolo, nell'edificio tutto splendente, e contemplarlo in ogni dove, con lo sguardo infiammato dai raggi del Signore; e bisogna pure chiudere, con l'Arma, tutte le direzioni e rivestirle con la Corazza.[1] A questo proposito, chi aspira alla liberazione deve, entrando, volgere il volto a settentrione. In questo modo, il fuoco di Aghora[2] brucia i lacci che lo avvincono.[3]

X. LA REALE NATURA DELLE REGIONI («DIKSVARŪPA»)

[194-95] Se[4] esiste [come voi volete] una certa regione unica, allora le varie percezioni di oriente, occidente, ecc. non potrebbero aver luogo, essendo essa unica e trascendente ogni condizione estrinseca. Se tu d'altra parte mi dici che l'oriente, ecc. esistono come elementi condizionanti (*upādhi*), che bisogno c'è – io ti rispondo – di ammettere tale spazio unico? Inoltre, come potrebbe, di grazia, una semplice condizione esser fonte di tanta varietà?

[196] La verità è dunque questa, che il Signore, cioè la luce della coscienza, mediante [una delle sue due grandi] manifestazioni, quella dei corpi,[5] s'inebria a delineare le divisioni in regione orientale, ecc.

[197-201*a*] A questo proposito, tutto ciò che è sempre suscettibile di esser preso e fatto suo dalla luce è l'alto, e ciò che non è idoneo al contatto con la luce il basso. Il centro da cui derivano le va-

1. L'operazione della «chiusura delle direzioni» (*digbandhana*) consiste nel lanciare l'Arma in tutte le direzioni, accompagnata o meno da sostanze materiali (fiori, terra, ecc.). Si veda SŚP, vol. I, p. 22, nota 4. Sulla Corazza e sull'Arma, si veda sotto, XXX, 39*b*-40*a*, 41*b*.

2. Dei cinque volti di Śiva, Aghora è quello rivolto verso sud. Si veda sotto, XV, 203*b*-204*a* e nota.

3. Si veda sotto, XV, 231*b*-32*a*.

4. Mi sembra che nella st. 194 il senso richieda due correzioni, ossia *nu* per *na* nel primo *pāda* e *pūrvāparādikaḥ* per *pūrvāparādikā* nel secondo *pāda*, e così traduco. Abhinavagupta si rivolge qui ai seguaci del sistema Vaiśeṣika, per i quali la «direzione» (o spazio, *diś*) è, come il tempo, una sostanza unica, e le divisioni in oriente, ecc. erano dovute a elementi condizionanti (*upādhi*). Si veda VS, II, 2, 10, e, per tutta la questione, il VP, *kāṇḍa* III, *Diksamuddeśa*, insieme con l'ottimo studio di Subramania Iyer, pp. 274-82. Nella st. 195*a* si legga *pūrvatāviṣṭa*.

5. Si veda sopra, VI, 21*b* sgg.

rie regioni è naturato di luce e non luce.[1] Ciò che è rivolto di fronte a questo centro, cui conviene per natura tale luce parziale da esso promanante, è il davanti, e ciò che è rivolto dall'altra parte il dietro. E così si hanno due regioni. Quando poi la luce si impossessa in tutta la sua intensità di quanto le sta innanzi, si ha la destra, grazie a una naturale affinità con la luce. Ciò che sta di fronte alla destra è poi chiamato col nome di sinistra, resa gradevole dal contatto con la luna – cioè il conoscibile – illuminato dalla luce precedente.

[201*b*-202*a*] A queste siffatte quattro direzioni, se ne aggiungono poi altre quattro, sempre in riferimento a un riposo nel centro. Si hanno così otto regioni, presiedute da queste varie [disposizioni].[2]

[202*b*-203*a*] Tale così la ripartizione delle regioni spaziali, basata, come si è detto, su Śiva – il Supremo, il Munifico –, il quale è costituito unicamente di luce. Questa medesima ripartizione l'esponiamo adesso secondo la tradizione scritturale e l'esperienza ordinaria.[3]

[203*b*-204*a*] Sadāśiva, il cui corpo è costituito dai cinque *brahman*,[4] viene, in ordine di successione, [dopo Śiva e la Potenza]. Da lui derivano le regioni, determinate da Īśāna, Tatpuruṣa, Aghora, Vāmadeva, Sadyojāta e la faccia inferiore.

[204*b*-206*a*] Īśāna, costituito di luce [e di luce soltanto], è lo zenit. Tatpuruṣa è la regione che promana a oriente;[5] Aghora è la regione del meriggio; Vāmadeva, fresco e gradevole (*saumyaka*), è la regione di settentrione; Sadyojāta, rivolto dall'altra parte della luce,

1. Lett. «di una luce parziale». L'alto e il basso corrispondono allo zenit e al nadir; il davanti e il dietro a est e ovest; la destra e la sinistra, a sud e nord.

2. L'esser rivolto verso la luce, l'esser rivolto dall'altra parte, ecc. (J).

3. Le stt. 203*b*-11 riguardano la ripartizione delle regioni secondo la scrittura e le stt. 212 sgg. la stessa ripartizione secondo l'esperienza ordinaria.

4. Le stanze finali dei cinque capitoli in cui sono divisi i *Pāśupatasūtra* sono costituite da cinque versi, o meglio formule magico-rituali (*brahman*), che ritroviamo, con poche modificazioni, in un testo di ispirazione vedica, il *Taittirīyāraṇyaka* (X, da 43 a 47). L'argomento di queste cinque stanze sono aspetti o volti di Rudra-Śiva, chiamati, con termini difficilmente traducibili, Sadyojāta, o il «Nato Adesso», Vāmadeva, o il «Dio Splendente», Aghora, o il «Non Terrifico», Tatpuruṣa, o il «Servo», Īśāna, o il «Sovrano». I primi quattro volti corrispondono alle quattro direzioni, rispettivamente occidente, settentrione, meriggio e oriente. Il quinto, Īśāna, occupa il posto centrale e domina sui quattro precedenti. Questi cinque aspetti della divinità erano probabilmente oggetto di devozione e di progressiva meditazione – a cominciare dal primo, Sadyojāta – durante i vari stadi della disciplina Pāśupata. Dai cinque volti di Śiva derivano, secondo una tradizione accettata ed elaborata da Abhinavagupta, tutte le sacre scritture: si veda sopra, I, 18 e nota. Su di essi si veda Gonda, 1965, pp. 245-48, e, in riferimento specialmente a Sadāśiva, Brunner-Lachaux, SŚP, vol. I, pp. x-xi.

5. Oppure: «che primamente promana».

è la regione chiamata col nome d'occidente. Il volto infero,[1] che non è in contatto con la luce, è il nadir.

[206*b*-207] Questi volti di Sadāśiva hanno come natura l'etere, il vento, il fuoco, l'acqua, la terra e poi di nuovo l'etere. Lo zenit, costituito di luce, è in senso primo, secondo quanto è detto, l'etere, e così pure etere è, in senso primo, il nadir, il quale è chiaramente naturato di non luce.[2]

[208-209*a*] La luce che risplende nel centro non è poi né ricettacolo di luce né altra cosa dalla luminosità.[3] La divisione in quattro regioni è detta perciò essere riposata in essa. Il Signore [Sadāśiva], il cui corpo è costituito dai cinque *brahman*, è in questo modo il reggitore di tutte le divisioni spaziali.

[209*b*-11] Dopo vengono Īśvara, Rudra e così pure Viṣṇu e Brahmā.[4] Viṣṇu e Brahmā non sono idonei a manifestarsi in alto [allo zenit] e quindi la quinta faccia rimane esclusa.[5] Questi due sono infatti rispettivamente i signori dell'emissione e del mantenimento, e, come tali, essenziati di differenziazione. La divisione in regioni spaziali che nasce da essi proviene dai loro quattro volti. Con l'aggiunta del quinto, Viṣṇu e Brahmā verrebbero meno alla loro propria natura.[6]

[212] Ciò che nell'interno dell'uovo di Brahmā produce la divisione in regioni è poi il Sole, cioè la potenza di conoscenza del Signore, il quale è essenziato di luce.[7]

[213-17*a*] Il luogo in cui, durante gli equinozi, egli primamente (*pūrvam*) appare è l'oriente, e il luogo ove s'adombra l'occidente. Il luogo che si trova alla destra del sole, che va verso occidente, è il meridione, dov'egli risplende con fiamme più crudeli, a guisa d'un fuoco divampante. Di fronte ad esso sta il settentrione, il quale, temperatamente ornato dallo splendore solare, è appunto per questo fresco e gradevole, senza essere perciò sprovvisto di luce. Il luo-

1. *Pātālavaktra, picuvaktra.*

2. Il sostrato della tenebra e della luce è parimenti l'etere (J).

3. In altre parole, come dice J, né luce né non luce.

4. Si veda sotto, XXIV, 17*b*-20*a*.

5. Questa volta le facce non sono più sei, ma quattro, associate rispettivamente con Īśvara (E), Rudra (S), Viṣṇu (N) e Brahmā (W). Lo zenit e il nadir sono esclusi dal computo. In altre parole le regioni possono essere considerate o come nate dai cinque volti di Sadāśiva o dalle quattro forze causali a lui immediatamente inferiori.

6. Come nel caso della prima forza causale, Sadāśiva, fornita di cinque volti, si può pensare e meditare che le divisioni spaziali siano causate da questa o quella delle forze causali inferiori, cioè da Īśvara (5 volti), Rudra (5 volti), Viṣṇu (4 volti) e Brahmā (4 volti). Nel caso di queste due divinità, che difettano del volto superiore, le direzioni derivano dai loro quattro volti soltanto.

7. Si veda sopra, VIII, 142-43*a*.

go infine dov'esso tramonta è l'occidente. Il luogo donde coloro che, situati a occidente, vedono spuntare primamente la luce è per essi l'oriente, come ho già esposto nel capitolo che tratta del cammino dei mondi.[1]

[217*b*-18*a*] Le varie regioni, pur essendo mutevoli e relative, somministrano tuttavia agli abitanti dei vari continenti frutti ben determinati. L'inverarsi dei frutti dipende infatti [unicamente] dalla luce [e le regioni sono appunto un'espressione della luce].

[218*b*-19*a*] Le partizioni dello spazio si basano in tal modo sul Sole, e, sebbene mutevoli e relative (*vicitra*), sono tuttavia sempre dipendenti da esso. Esse sono presiedute da Maheśvara, il reggitore di questo loro vario manifestarsi.

[219*b*-21*a*] E che più? Le regioni dello spazio si dividono in orientali, meridionali, settentrionali e occidentali anche relativamente all'individuo che sacrifica, in base cioè al luogo che si trova di fronte a lui, ecc. Anche quest'altra divisione dello spazio determinata dal nostro sé limitato è presieduta sempre da Śiva, né più né meno che quella solare. Egli si presenta infatti in forme molteplici.

[221*b*-22*a*] Queste stesse regioni determinate dal nostro sé [nonché quelle solari] sono poi presiedute dai loro singoli sovrani, cioè a dire Indra,[2] ecc. Questi infatti sono parziali incarnazioni della potenza di luce e come tali tengono dietro alla luce.

[222*b*-25*a*] L'onnipotenza della luce, a questo proposito, è Indra [E], il suo fulgore Agni [SE], la facoltà di raffrenare (*yam-*) e la terrificità Yama [S] e il demone [Nirṛti, SW], la minorazione o passività[3] Varuṇa [W]. Questa, a sua volta, per la sua mobilità è chiamata Vāyu [NW, e] per l'accumulazione d'ogni sorta di beni [si presenta come] Kubera [N].[4] Esauritesi queste, si ha Īśāna [NE]. Ananta risiede invisibile [al nadir], e Brahmā, alimentatore, allo zenit. Queste parziali manifestazioni della potenza di luce sono chiamate, appunto per tale loro natura, col nome di «protettori del mondo» (*lokapāla*).

[225*b*-26*a*] Nonostante, dunque, come si è visto, le varie regioni dello spazio non dipendano [esclusivamente da una cosa o dall'altra, la divisione più importante e] meritevole d'insegnamento è quella solare. Basandosi su essa, ognuno riceve i chiarimenti necessari, di là da ogni dubbio.

[226*b*-29*a*] Il vento, sebbene onnipresente, mosso da un venta-

1. Si veda sopra, VIII, 110.
2. I vari Lokapāla, su cui si veda anche, VI, 68*b*-72*a* e p. 142, nota 6; XXX, 42-43*a* e nota.
3. Lett. «L'essere illuminato».
4. Il dio della ricchezza.

glio e quindi risvegliato, svolge le funzioni sue proprie, fra cui quella di scacciare il calore. In modo analogo, sebbene siano onnipresenti, Indra, ecc., i quali non sono altro che particolari potenze divine, risvegliati dalla fiducia del celebrante, somministrano i frutti da lui desiderati. Le regioni solari, grazie a tale salda fiducia, sono parimenti dispensatrici dei frutti desiderati, anche quando sono potenziate (*adhiṣṭhita*) da Rudra, Brahmā, Viṣṇu, Īśvara o Sadāśiva.[1]

[229*b*-31*a*] Qualsiasi luogo (*kṣetra*), *maṇḍala* o edificio occupi l'adepto, Śiva si trova, rispetto a lui, sempre nel mezzo,[2] ché egli, infatti, presiede a tutte le cose proprio perché occupa la regione di mezzo. La luce solare che da lui promana è poi l'oriente; e così ha luogo il vario spiegarsi delle regioni.

[231*b*-32*a*] Per impossessarsi del fulgore meridionale [che promana dal] Signore, che risiede nel mezzo, il celebrante dev'essere dunque rivolto a settentrione: come per impossessarsi di quello occidentale, dev'essere rivolto a oriente.[3]

XI. LA PURIFICAZIONE DEL CORPO, DAL SOFFIO VITALE, ECC. («DEHAPRĀṆĀDIŚODHANA»)

[232*b*-33] Entrato che sia, giova che il celebrante esegua, nel luogo da lui scelto, il rito di purificazione del corpo. Egli deve meditare che l'Arma, tutta sfolgorante come le fiamme del fuoco del tempo (*kālāgni*),[4] sorga su dalla cima dell'alluce, e così bruciare, col fiammeggiare appunto dell'Arma, il corpo di fuori e di dentro.[5]

1. Si veda sopra, XV, 209*b*-11.

2. Śiva è concepito come un nucleo luminoso, da cui promanano quattro (o otto) fasci di luce, quella orientale, quella settentrionale, quella meridionale e quella occidentale. Il celebrante che vuole accogliere questi fasci di luce deve essere rivolto verso di essi. Colui quindi che vuole essere irrorato dal fascio di luce meridionale, deve stare col volto rivolto verso di esso, cioè verso settentrione, e così via, *mutatis mutandis*.

3. Coloro che sono rivolti a oriente sono gli aspiranti alle fruizioni. Si veda sopra, XV, 193.

4. Si veda, p. es., sopra, VI, 140*b*-42*a*.

5. Si veda MV, VIII, 18*b*-19*a*. La descrizione del «sacrificio interiore» (XV, 232*b*-368) è piuttosto complicata e, per agevolarne la lettura, riporto qui in calce il riassunto che ne dà Abhinavagupta stesso nel TS, XIII (Gnoli, 1990, pp. 179-80): «Stando così le cose, si deve entrare colla faccia rivolta verso settentrione e, una volta entrati, bisogna, mercé l'abbandono della presunzione che l'io sia il corpo, il corpo sottile, eccetera, bruciare il proprio corpo: tolta di mezzo infatti tale presunzione, esso, sebbene presente, non essendo più associato all'io, non è più neppure un corpo, come un corpo altrui (XV, 232*b*-36). Bruciato quindi il corpo, il discepolo si viene a trovare in uno stato perfettamente stabile, privo di ogni agitazione. La prima vibra-

[234] Questa combustione consiste in una distruzione assoluta. L'elemento distruttore è il fulgore dei *mantra*, tutto pieno del succo

zione che, a causa dell'incessante creatività della coscienza, interrompe la quiete di questo stato, è il cosiddetto "corpo sacro". Subito dopo, si deve eseguire la proiezione della ruota delle divinità, cui bisogna sacrificare, attenendosi agli insegnamenti ricevuti. Secondo questa scuola, si deve sacrificare soprattutto alle potenze. I maestri hanno detto, infatti, che il Beato Nonuplice, eccetera, adempiono, nei loro riguardi, alle funzioni di base, vale a dire, di realtà sottostante, e che si deve adorare solo la potenza (XV, 247-55). A questo proposito, poi, visto che gli stati di veglia, di sogno, di sonno profondo, quarto e trans-quarto sono cinque, cui bisogna aggiungere un sesto, il cosiddetto Senza Superiore, consistente nella realizzazione della natura propria, la proiezione è sestuplice. Questi sei stati sono presieduti ognuno da sei forze causali, ossia Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Sadāśiva ed il "Senza-Supporto" (*anāśrita*) e perciò tutti i trentasei princìpi acquistano, in questa proiezione, uno stato di perfetta pienezza, per cui, trascendendo lo stato di princìpi volgari e svolgendosi in identità col Tremendo, si consustanziano con Lui (XV, 259*b*-61*a*). L'obiezione opposta dunque da alcuni, che, cioè, una volta ottenuto lo Śiva quiescente, raggiunto ossia tale stato privo di ogni agitazione, l'ulteriore creazione dei princìpi, le cerimonie di proiezione, eccetera, non si vede più che scopo abbiano, non ha ragione di essere. Questo corpo quiescente, privo di ogni agitazione, del Tremendo non è infatti altro che ciò che dentro di sé manifesta milioni e milioni di diverse creazioni e dissoluzioni (XV 262*b*-68*a*). Successivamente si deve così meditare, che, cioè, il soffio vitale, il corpo, la mente, eccetera, in virtù d'una loro reciproca fusione, si siano immedesimati col Signore, e quindi debbono essere adorati esteriormente ed interiormente, mediante fiori, incensi, offerte propiziatorie e via dicendo, a seconda delle proprie possibilità (XV, 292*b*-97*a*). A questo punto, si deve eseguire la proiezione del *maṇḍala* dei loti e del tridente sul corpo, sul soffio vitale e sulla mente. Sulla radice della potenza di sostegno, bisogna, cioè, proiettare la radice; nel bulbo, bisogna proiettare il rigonfiamento; l'asse che pervade ogni principio, dagli elementi sottili fino alla forza, deve essere proiettato fino all'ugola; sopra di essa c'è il nodo costituito da *māyā*; più in alto del nodo, c'è il loto della Sapienza pura, costituito dal dado. In esso risiede Sadāśiva, nella forma di grande trapassato: così chiamato ad un quadruplo titolo, vale a dire: perché interamente riposato, perché intelligente, perché il corpo, costituito dal conoscibile, è in lui interamente dissolto e perché è costituito di suono, di pensiero (XV, 297*b*-312). Dal suo ombelico nascono tre raggi, che, sostanziati della "fine del suono" e costituiti dalla Potenza, dalla Pervadente e dalla Mentale, escono dai tre fori del capo, fino a raggiungere la ruota finale. Sopra di essi, si hanno tre loti, privi di ogni impurità, sostanziati dalla Transmentale (XV, 313-14). Una volta che tutti i diversi princìpi siano stati ridotti ad adempiere alle funzioni di base, vale a dire di realtà sottostante, si deve eseguire la costruzione mentale della divinità desiderata, la quale deve presiedere ad essi ed interpenetrarli ed adempiere così alle funzioni di sostenuto, vale a dire di realtà soprastante. L'atto di offrire ogni forma di esistenza ad essa, sostanziata com'è di ogni forma di esistenza, è l'adorazione; l'atto di accompagnare, con un ritmico ondeggiamento fonico, la cogitazione interiore di questa divinità è la preghiera; l'atto di trasformare il sé limitato nel tutto in forza del fuoco, destato via via dalla cogitazione di questa divinità, è la libazione (XV, 315-30*a*). Dopo di avere fatto queste operazioni, bisogna poi così contemplare, che, cioè, le divinità che formano il corteggio sono, appunto, le faville di questa fiammata (XV, 330*b*-31*a*). Nei loro riguardi, bisogna celebrare, infine, i riti di adorazione». Ricorrono a questo punto le due stanze XV, 361-62 della *Luce dei Tantra*. «In conclusione la realizzazione della meta prefissa deriva in realtà solo dal sacrificio interiore da chi si sia veracemente compenetrato in esso. Tuttavia, si dovrà parimenti celebrare il sacrificio esteriore, allo scopo di eliminare ogni specie di limitazione. Rispetto a chi non è riuscito a compenetrarsi, il sacrificio esteriore è, viceversa, più importante dell'altro, poiché, ripetutamente

[vivificante][1] delle sue proprie rappresentazioni differenziate, le quali sono [una forma di] discorso.

[235-36] Questa distruzione del corpo grosso e di quello sottile da parte del fuoco mantrico è provocata dalla distruzione, rispetto al detto corpo grosso e sottile, del sentimento dell'io. Il corpo non è infatti corpo soltanto perché è qui presente – come i corpi altrui. La corporeità, infatti, si basa sul sentimento dell'io, il quale, una volta distrutto, brucia di necessità anche il corpo.

[237] Dopo aver disperso come cenere, col vento della Corazza, fin ogni minima traccia di questo corpo, il celebrante deve riposare nella coscienza nella sua purezza.

[238-39*a*] Dopo questa immersione in tale realtà perfettamente immobile e senz'onde, la prima onda [o movimento] con cui egli entra in contatto, proprio a causa del fatto che la coscienza tende per sua natura all'emissione, è il cosiddetto «corpo sacro», costituito dal *mantra* OṂ, dal punto [Ṃ] e dalla sillaba HA.[2]

XII. IL VARIO PROCESSO DELLA PROIEZIONE SPECIALE («VIŚEṢANYĀSAVAICITRYA»)

[239*b*-45*a*] Giova a questo punto eseguire la proiezione del dio Navātman,[3] la quale ha, [come frutto], la nascita dei vari princìpi,

eseguito, somministra infine la compenetrazione desiderata. Il devoto dovrà, però, celebrare parimenti il sacrificio interiore, allo scopo di eliminare lo stato di anima imprigionata; il sacrificio interiore infatti, può sì non imprimersi profondamente nell'anima del discepolo, ma con la forza stessa delle rappresentazioni che suscita, è pur sempre fonte di purezza».

1. Secondo J, si tratta del pensiero puro, che è il fondamento, l'essenza, la vita del pensare discorsivo. Su tutto ciò, si veda sotto, XVI, 250 sgg.

2. OṂ HAṂ è il cosiddetto *mūrtimantra*, che rappresenta il corpo di Śiva nella sua forma più pura e sottile, in forma, per dir così, embrionale, non ancora sviluppato nelle sue parti. Esso, nella sua forma completa, consiste nell'espressione OṂ HAṂ ĀTMAMŪRTAYE NAMAḤ. Si veda Brunner-Lachaux, 1963-1998, vol. I, p. 104, nota 2 e p. 178. Il «corpo sacro» (*mūrti*) si manifesta in due forme, prima come *vidyāmūrti* o «corpo mantrico», in forma ancora indeterminata, simile a un bastone, e successivamente come *śivamūrti* o «corpo di Śiva» (nel *Mālinīvijaya*, VIII, 71, e sotto, XV, 323*a*, *ātmamūrti* o «corpo individuato»), in forma determinata, dotata di caratteristiche particolari, ecc. Si veda Brunner-Lachaux, 1985, p. 48. La *vidyāmūrti* è identificata nel MV, VIII, 21*b*-24*a*, con il Bhairava Navātman (per la sua forma mantrica, si veda sotto, XXX, 11*b*-12*a*), partner di Aparā, e in base alla speciale interpretazione data da Abhinavagupta a MV, VIII, 35, ai Bhairava Ratiśekhara o Bhairavasadbhāva (sotto, XV, 239*b*-45*a*). Sul raggio di pervasione del *bindu* nell'*ātmamūrti*, si veda sotto, XXX, 12*b*-14.

3. Per intendere questo passo, bisogna tenere ben presente la configurazione del *maṇḍala* «nel soffio vitale, nella mente e nel vuoto», su cui si veda sotto, XV, 295*b*-312. Nei tre loti al sommo delle tre punte del tridente ci sono le tre dee Parā, Parā-

e collocare quindi nei luoghi pertinenti le sue membra e i suoi volti.[1] Fatto ciò, occorre, come prima,[2] proiettare la Mātṛkā, che rende chiari e perspicui i detti princìpi, e dopo proiettare i tre princìpi,[3] nei luoghi a loro pertinenti. Dopo ancora, conviene proiettare gli otto dèi Aghora, ecc., dalla testa ai piedi, ecc., e susseguentemente Bhairavasadbhāva, insieme con le sue proprie membra. Finite in tal modo queste cinque proiezioni, rimane ancora ciò che è da venerare e adorare per eccellenza, il quale, con le sue membra, forma l'oggetto della sesta proiezione. Quest'entità, idonea a esse-

parā e Aparā, assise sopra ai rispettivi partner Bhairavasadbhāva, Ratiśekhara e Navātman. Il rituale mentale di adorazione si svolge, come vedremo, attraverso una proiezione sestuplice (*ṣoḍhā nyāsa*), che può indifferentemente cominciare dalla meditazione di Navātman o di Ratiśekhara. Abhinavagupta menziona la prima, senza escludere, come vedremo, la seconda. Su questo rituale, si veda lo studio di Sanderson, 1986, pp. 169-207.

Le stt. 239*b*-46 sono un'interpretazione di MV, VIII, 35, citato sotto (XV, 247) insieme con altre stanze pertinenti allo stesso argomento. Il testo di questa stanza è il seguente: *mūrtiḥ sṛṣṭis tritattvaṃ ca aṣṭau mūrtyaṅgasaṃyutāḥ / śivaḥ sāṅgaś ca ṣoḍhaiva nyāsaḥ saṃparikīrtitaḥ.*

Secondo l'interpretazione di Abhinavagupta, confortata dall'autorità del suo maestro Śambhunātha (sotto, XV, 245*b*-46), la *mūrti* equivale qui al dio-*mantra* Navātman (lett. «nonuplice»), partner di Aparā, la cui forma fonica è costituita dai fonemi R, H, R, KṢ, M, L, V, Y, ŪṂ (si veda sotto, XXX, 11*b*-12*a*; MV, VIII, 21*b*-23*a*); la *sṛṣṭi* o emissione è la Mātṛkā; i tre princìpi sono Śiva, Vidyā e Ātman; gli otto sono gli otto dèi Aghora, ecc. (si veda MV, I, 19*b*). Śiva è il dio-*mantra* Bhairavasadbhāva, partner di Parā, la cui forma fonica è costituita dai fonemi JH, KṢ, H, ŪṂ (si veda sotto, XXX, 16*b*-17; MV, VIII, 33-34); l'espressione *sāṅga*, «dotato di membra», designa la divinità da adorare per eccellenza, in questo caso il dio-*mantra* Ratiśekhara (il partner di Parāparā, equivalente fonicamente a R, Y, L, V, ŪṂ: si veda sotto, XXX, 10*b*-11*a*; MV, IX, 35). Secondo questa interpretazione, mi sembra che l'espressione *mūrtyaṅgasaṃyutāḥ* venga qui intesa nel senso di «uniti con le membra del corpo sacro», col quale termine, secondo J, ci si riferisce al «corpo sacro» di Śivasadbhāva (= Bhairavasadbhāva). Il termine *sāṅgaḥ*, nella stanza, non è fatto riferire a Śiva (Bhairavasadbhāva), ma sta per conto suo.

Secondo l'interpretazione più corrente i «tre princìpi» erano invece le divinità mantriche Bhairavasadbhāva, Ratiśekhara e Navātman; gli otto, gli dèi Aghora, ecc., come prima, «forniti delle membra del corpo sacro», ossia insieme con le membra di Navātman; il sesto elemento era infine costituito da Śiva, ossia Bhairavasadbhāva, «insieme con le sue membra».

Grazie alla sua ingegnosa interpretazione (separando cioè *sāṅgaḥ* dal precedente *śivaḥ*) Abhinavagupta fa sì che il sesto e più importante momento o posto del *nyāsa* possa essere indifferentemente occupato da uno qualsiasi dei tre Bhairava, secondo la volontà del meditante. Come infatti vedremo, i posti sono intercambiabili. Se nel primo momento c'è Navātman e nel quinto Śiva (= Bhairavasadbhāva), nel sesto c'è Ratiśekhara. Navātman e Ratiśekhara possono tuttavia cambiare di posto, nel qual caso Ratiśekhara verrà a occupare il primo posto e Navātman il sesto. Se poi nel sesto posto si vuole adorare Bhairavasadbhāva, Ratiśekhara subentrerà al quinto posto, prima occupato appunto da Bhairavasadbhāva.

1. Si veda MV, VIII, 24*b*-26*a*.

2. Si veda sopra, XV, 115*b* sgg. e MV, VIII, 27-32*a*.

3. Śiva, la Sapienza e il Sé (J), pertinenti rispettivamente al ciuffo, al cuore e ai piedi. Sulla divisione in tre princìpi, si veda sopra, XI, 34*b*-35.

re proiettata e da proiettare dopo le cinque anzidette, è qui il beato Ratiśekhara. Nel caso poi che la divinità da adorare per eccellenza fosse Navātman, essi si scambierebbero il posto. Qualora infine questa divinità da adorare per eccellenza fosse Bhairavasadbhāva, Ratiśekhara dovrebbe essere proiettato prima, [al posto di Bhairavasadbhāva].

[245*b*-46] Questa interpretazione tradizionale del rito di proiezione descritto nel *Mālinīvijaya* mi è stata esposta da Śambhunātha. Come in effetto si spiega il fatto che il Dio [Ratiśekhara] sia passato sotto silenzio, se non in questo senso? Anch'egli possiede infatti le membra, [né più né meno che gli altri].[1]

[247-51*a*] «Il "corpo sacro",» [così è detto nel *Mālinīvijaya*][2] «l'emissione, i tre princìpi, gli otto, uniti alle membra del "corpo sacro", Śiva con le sue membra: tale, secondo la tradizione, la proiezione, la quale è in verità sestuplice». Sopra di essa occorre eseguire la proiezione concernente la potenza, anch'essa sestuplice. [Per la precisione, sul «corpo sacro»[3] occorre proiettare] Parāparā, con [le sue membra e] i suoi volti; [sull'emissione] la Mālinī; [sui tre princìpi[4] e quindi] sul ciuffo, sul cuore e sui piedi la triade di Parā, ecc.; [sugli otto Aghora e quindi] nel capo, nel volto, nella gola, nel cuore, nell'ombelico, nei genitali, nelle cosce e nei piedi,[5] [le otto dee] Aghorī, ecc.; [sulle membra del «corpo sacro»] le cinque membra mantriche (*vidyāṅga*).[6] Il celebrante deve infine evocare (*āvāhay-*) la potenza nella sua forma di Mātṛsadbhāva,[7] la potenza,

1. Secondo questa interpretazione, la traduzione di MV, VIII, 35 suonerebbe nel modo seguente: «La proiezione secondo la tradizione è in verità sestuplice, costituita dalla *mūrti* [= Navātman], dall'emissione [= Mātṛkā], dai tre princìpi [si veda sopra, p. 359, nota 3], dagli otto uniti con le membra del "corpo sacro", da Śiva [= Bhairavasadbhāva] e da [una sesta entità] con le sue membra».

2. La stanza in MV, VIII, 35 (citata letteralmente da Abhinavagupta, XV, 287) è qui tradotta in modo diverso dal precedente, secondo l'interpretazione più corrente di Lakṣmaṇagupta. Le stanze seguenti 248-51*a* sono una parafrasi di MV, VIII, 35-38. Sopra i precedenti otto princìpi sono da proiettare le potenze. «Secondo questa scuola, si deve sacrificare soprattutto alle potenze. I maestri hanno detto infatti che il beato Navātman, ecc. adempiono, nei loro riguardi, alle funzioni di base, cioè di realtà sottostante, e che si deve adorare solo la potenza» (TS, pp. 140-41, trad. Gnoli, 1990, p. 180).

3. Navātman, con le sue membra e i suoi volti (J).

4. I tre princìpi, secondo questa nuova interpretazione, sono i tre Bhairava: Navātman, Ratiśekhara e Bhairavasadbhāva (J).

5. Così secondo il MV, VIII, 37*b*; la parola *jānu* deve essere probabilmente sostituita con *tathā* o qualcosa di simile.

6. Il «corpo sacro» equivale a Navātman (J). Sui *vidyāṅga*, si veda sotto, XXX, 37*b*-40*a*; 41*b*.

7. Su Śiva, cioè Bhairavasadbhāva fornito di membra e di volti, il celebrante deve proiettare Mātṛsadbhāva (qui ipostasi femminile di Bhairavasadbhāva). La forma mantrica di questa ipostasi della suprema coscienza è KH, PH, R, EṂ. Su di essa, si veda sotto, XXX, 45*b*-51 e note; MV, VIII, 39-41.

dico, suprema, pienissima, signora degli *yogin*, stabile, la Dissolvitrice del Tempo.

[251*b*-52*a*] Nel momento della proiezione, questa potenza dev'essere meditata dal maestro come fornita di membra, di volti, di corteggio, di dodici [altre] potenze, secondo le esigenze di ciò che si vuole effettuare.

[252*b*-53] Questa [potenza] che risiede, suprema, in mezzo alle altre tre dee, indifferenziata da esse, è essenziata di pura, illimitata coscienza soltanto, com'è detto sia nel *Trikasāra*, sia nel *Devyāyāmalatantra*.[1]

[254-55] Anche la proiezione concernente la potenza, com'è detto [nel *Mālinīvijaya*], è perciò sestuplice, costituita com'è dal «corpo sacro»[2] con i volti, dalla potenza, dalle tre potenze, dall'ogdoade, dalle cinque membra mantriche e dalla potenza suprema. Questa duplice grande proiezione è fonte di perfezioni e di liberazione. Chi aspiri alla liberazione soltanto, deve poi celebrare per prima la proiezione concernente la potenza.[3]

[256] I maestri hanno poi detto così, che queste due proiezioni summenzionate debbono essere celebrate, da chi aspira alla liberazione, cominciando dai piedi, secondo il processo del riassorbimento.

[257-58] «Questa proiezione sestuplice concerne anche tutti i vari *mantra* [venerati in altre scuole] denotanti il Dio, la Potenza e l'anima. L'unica avvertenza da avere è questa, che il *mantra* da evocare[4] occupi, insieme con le sue membra, il sesto posto. Di tale proiezione sestuplice si fa quindi menzione in ogni dove».[5]

[259*a*] Dopo di ciò, occorre far mostra delle *mudrā*, col corpo, con la mente e con la voce.[6]

[259*b*-61*a*] Gli stati di veglia,[7] ecc. sono cinque. Il sesto è chiamato col nome di Senza superiore. Grazie alle sei forze causali [presenti in ognuno di essi],[8] ciascuno di questi stati è essenziato di sei aspetti, per cui ecco che si ha l'inverarsi dei trentasei princìpi. Così, eseguita che sia questa sestuplice grande proiezione, il tutto, rag-

1. Si veda sopra, III, 69-71*a*.

2. Di Parāparā (J).

3. Le stt. 254-55*a* sono una parafrasi di MV, VIII, 44-46*a*.

4. Il *mantra* principale oggetto di adorazione deve essere meditato nel sesto posto (J).

5. Le stt. 257-58 sono una citazione pressoché letterale di MV, VIII, 47-48.

6. Le *mudrā* sono causa della presenza di Bhairava. «Con la mente», cioè con una meditazione o rappresentazione interiore (*anusaṃdhāna*). Si veda sotto, XXVI, 66-70.

7. Le stanze seguenti, secondo J, sono la risposta a un ipotetico obiettore che potrebbe domandarsi: «Qui si è iniziata a fare la sola purificazione del corpo, la quale può realizzarsi grazie a una soltanto [delle sei proiezioni precedenti]; perciò, a che scopo si parla qui di sei proiezioni?» (J).

8. Sulle sei forze causali, si veda sopra, VI, 185*b*-93*a*; IX, 55*b*-59.

giunto di forza uno stato di identità [con Bhairava], manifesta nel corpo un'emissione pura.

[261*b*-62*a*] La [nuova] emissione [d'un corpo per il celebrante] promanata a partire dalla proiezione del «corpo sacro» è infatti, in forza del processo proiettivo, immersa in uno stato di non differenziazione, ed è quindi pura.

[262*b*-68*a*] Quanto perciò stolidamente si domandano alcuni, ossia come mai, dopo essersi liberato dai legami bruciandoli e dopo che Śiva si è inverato nella sua forma quiescente, [il celebrante], immerso in Lui, discenda tuttavia di nuovo, sono qui debitamente confutati. Costoro sono orbati dell'intimo splendore della coscienza e non conoscono Śiva nella sua vera realtà. Lo Śiva da essi immaginato, quiescente, differenziato da tutte le altre cose, trascendente tutti gli altri cammini e simile perciò [a una cosa insenziente, per esempio] un vaso, non esiste in nessun luogo.[1] Śiva, in effetto, non è altro se non questa coscienza che si spiega dovunque, in forma di grande luce. La sua «śività» consiste nell'apparire in tutte le universe forme. Questo suo manifestarsi in tutte le forme si produce poi in Lui liberamente (*svarasena*); in esso suole manifestarsi tanto la differenziazione quanto la non differenziazione. Lo spiegamento della differenziazione implica, dinanzi al soggetto māyico, lo spiegamento di *māyā*, e di converso lo spiegamento della non differenziazione implica, dinanzi allo stesso soggetto māyico, lo spiegamento della śività.

[268*b*-69*a*] Il soggetto māyico, grazie a un intenso esercizio delle rappresentazioni differenziate, che sono anch'esse māyiche, diventa Śiva.[2] I riti di proiezione, ecc., è detto, sono in ultima analisi ordinati a questo esercizio.

[269*b*-70*a*] A quel modo che chi pensa intensamente (*bhāvayati*) di essere un peccatore, diventa tale, così chi pensa di essere Śiva, di non essere altro da Lui, diventa Śiva.

[270*b*-72*a*] Questa sicurezza (*dārḍhya*) che penetra e si afferma nel nostro pensare coincide con un pensiero privo di rappresentazioni differenziate, il quale è a sua volta causato da una serie di rappresentazioni differenziate il cui oggetto è la nostra identità con Śiva.[3] Altrimenti come si spiegherebbe, che proprio la natura del Signore, il quale è puro, essenziato di pensare e di luce, non sia oggetto di chiaro pensiero?[4]

[272*b*-73*a*] Perciò accade che tutti questi [vari soggetti limitati,

1. Si veda sopra, III, 98*b*-103*a*.

2. Si veda sopra, IV, 2-7.

3. Si veda sopra, IV, 2-3*a*.

4. In altre parole, il Signore non è pensato, consapevolmente riconosciuto come tale, perché questa consapevolezza, questo pensare, è frutto dell'esercizio delle rappresentazioni differenziate, cioè della meditazione (*bhāvanā*).

che identificano il sé] col soffio vitale, con la mente, ecc., sebbene risplendano [come identici a Śiva],[1] non siano però consapevoli di tale loro identità. La causa di ciò è, naturalmente, la libera volontà del Signore, che si diverte a compiere le cose più difficili e inverosimili.

[273*b*-75*a*] Tutt'al contrario, essi sono anzi convinti di possedere qualità esattamente opposte alla suprema libertà del Signore, di essere perituri, senza potere, dipendenti, sì che offuscati sprofondano sempre più in basso. Quanto bisogna ottenere è, dunque, un pensiero privo di rappresentazioni differenziate, il quale, causato dalla convinzione della nostra eternità, ecc., distrugga la convinzione precedente, connessa con la trasmigrazione.

[275*b*-76*a*] Quanti invece sono stati purificati da una caduta di potenza di speciale violenza ed esuberanza, non hanno più bisogno, com'è stato già detto,[2] di eseguire i riti iniziatici, i *mantra* e le proiezioni.

[276*b*-78*a*] Il celebrante, che così ha come corpo il tutto e che, grazie alla proiezione soltanto, si è identificato col tutto, deve, a questo punto, adorare tale suo corpo con fiori, ecc., con i diversi *mantra* a uno a uno o col solo *mantra* di base – secondo che voglia celebrare il rito in forma estesa o abbreviata –, con incensi, offerte di cibi, offerte propiziatrici e via dicendo, tutti quanti o taluni soltanto, a scelta.

[278*b*-83*a*] Queste pratiche sono estranee (*vāma*) alla vita ordinaria[3] e quindi tutti i riti di propiziazione (*tarpaṇa*) debbono essere eseguiti dal maestro (*daiśika*) con la mano sinistra, servendosi dell'anulare [e del pollice]. La parola «sinistra», come dice anche il *Mataṅgatantra*, designa l'arcano (*guhya*).[4] Il celebrante che esegue il sacrificio dev'essere dedito alle pratiche di sinistra, com'è detto chiaramente nel *Bhargaśikhāśāstra* e nel *Gamaśāsana*. «Il merito spirituale di ogni pellegrinaggio, il frutto di ogni sacrificio moltiplicato per dieci milioni di volte: questo, o Dea, il frutto derivante da un rito di propiziazione eseguito con l'anulare [e il pollice della mano sinistra]». Nell'offerta plenaria[5] di burro liquefatto (così è detto nel *Nandiśikhātantra* e nell'*Ānandaśāsana*) si fa uso dei due cucchiai sacrificali, piccolo e grande [e quindi d'ambedue le mani]. Tutti gli

1. Cioè, sebbene siano identici a Śiva.
2. Si veda sopra, II, *passim*.
3. O anche: servono d'antidoto alla trasmigrazione.
4. Si veda MPĀ, I, 4, 25-28.
5. Il rito dell'oblazione plenaria è descritto nella SŚP, vol. I, p. 262. L'offerta plenaria termina con il *mantra* VAUṢAṬ e non con SVĀHĀ.

altri riti d'adorazione, di libagione, di recitazione di *mantra*, ecc. debbono essere eseguiti solo con la mano sinistra.

XIII. L'ADORAZIONE DEL CORPO («DEHAPŪJĀ»)

[283*b*-88*a*] Così, dopo aver, col sacrificio, reso il suo corpo pieno di beatitudine e privo d'ogni tensione verso la realtà esteriore, il celebrante deve meditarlo come identico a Śiva. Distrutta ogni tensione verso gli oggetti esteriori, dissolto lo stato limitato, che cosa mai resta, nel corpo, se non il succo della beatitudine di Śiva? Notte e giorno vedendo e adorando così il corpo, come pieno del succo della beatitudine di Śiva e ricolmo di tutti i trentasei princìpi, il celebrante si identifica senz'altro con Śiva, e, sazio e contento di questo suo riposo in tale corpo costituito dal tutto, egli ha in esso il suo *liṅga*, e non aspira a *liṅga*, voti, luoghi santi o discipline esteriori. Tutte le altre azioni rituali, fino al sacrificio esteriore, esposte [nelle varie scritture] concernono coloro la cui coscienza non riesce a trovar riposo in virtù di questa sola [meditazione]. Il fine che esse si propongono è sempre l'identificazione con Śiva.

XIV. IL RITUALE SPECIALE DA CELEBRARE NEI RIGUARDI DEL VASO SACRIFICALE («SAVIŚEṢĀRGHABHĀJANA»)

[288*b*-90*a*] Il celebrante deve a questo punto identificare con Śiva il vaso sacrificale, il quale è pieno di succo beatifico[1] e [come tale] soddisfa tutte le divinità. I riti da eseguire nei suoi riguardi sono gli stessi già eseguiti a proposito del corpo, dalla sua combustione fino all'adorazione – tutti quanti o taluni soltanto, a scelta.

[290*b*-92*a*] Quali siano le sostanze idonee al sacrificio e quale l'urna, non è qui specificato. Nei riguardi dei risultati desiderati da chi aspira a perfezioni, la causa [dell'impiego di questa o quella sostanza] è soltanto il genere del rito (*sādhanaiva*). Per chi infine aspira alla liberazione non c'è nulla di proibito o di prescritto, nel senso che tutto quello che è piacevole è parimenti idoneo al congiungimento con la coscienza, che è Śiva stesso.

[292*b*-95*a*] Dopo aver spruzzato il vaso sacrificale con le gocce

1. Vino, ecc. (J).

del liquido in esso contenuto e aver fatto lo stesso anche con i fiori, ecc., conviene adorare con essi il proprio sé [pensando che è identico al] supremo Śiva. Per timore che i fiori si confondano con quelli già presi in occasione dell'adorazione del vaso sacrificale,[1] bisogna guardarsi dal porli nel detto vaso per adorare le divinità, ecc.[2] Nel vaso sacrificale è [qui] adorato soltanto il liquido [in esso contenuto], trasformato, beninteso, in nettare[3] – con l'unico scopo di soddisfare e propiziare i *mantra* e di purificare le sostanze occorrenti per il sacrificio.

XV. [IL SACRIFICIO INTERIORE]. LA PROIEZIONE E ADORAZIONE DEL CAMMINO NEL SOFFIO VITALE, NELLA MENTE E NEL VUOTO («PRĀṆABUDDHICITSV ADHVANYĀSAPŪJANE»)[4]

[295*b*-96*a*] Dopo aver così adorato il corpo,[5] conviene adorare il soffio vitale, la mente e il vuoto [pensando] che essi sono divenuti identici l'uno all'altro, per vederli infine come identici a Śiva.

[296*b*-97*a*] Queste tre realtà sono, a questo proposito, adorate con uno sforzo solo, attraverso cioè una proiezione che prenda per base il soffio vitale, pensando com'esso sia potenziato dalla mente e questa ancora dal vuoto.[6]

[297*b*-303] Sotto l'ombelico,[7] quattro dita più in basso, conviene

1. Si veda sopra, XV, 146, 161, 180. I fiori cui allude qui Abhinavagupta sono apparentemente quelli con cui si è eseguita l'adorazione generica del vaso.

2. «Per eseguire l'adorazione delle divinità, ecc., bisogna evitare di porre i fiori nel vaso sacrificale» (J).

3. L'*amṛtīkaraṇa* o «trasformazione in nettare», in ambrosia, si fa col *mantra* di base e l'applicazione della *dhenumudrā*, o «*mudrā* della vacca». Si veda SŚP, vol. I, p. 74, nota 2.

4. Le stanze seguenti 295*b*-366 sono dedicate al cosiddetto «sacrificio interiore» (*manoyāga*, *antaḥkṛti*; si veda MV, VIII, 54*a* sgg.). Grazie ad esso il celebrante si identifica con Śiva, rendendosi così degno di eseguire tutti i riti seguenti, in base al principio che solo chi è Śiva può sacrificare a Śiva. Si veda sotto, XV, 367-68. Il sacrificio interiore appartiene ai riti «perpetui» (*nitya*), da eseguire quotidianamente: si veda sotto, XXVI, 28*b*-37*a*. Si veda Sanderson, 1986, *passim*.

5. Per «corpo», ecc., si debbono intendere i soggetti conoscenti nel corpo, nel soffio vitale, nella mente e nel vuoto.

6. Le stanze seguenti 297*b*-365 sono un commento di MV, VIII, 55-84*a*. Il loro argomento è la proiezione nel soffio vitale del tridente raffigurato nel *maṇḍala*. Circa la struttura del *maṇḍala*, si veda sotto, XXXI, *passim*, e MV, IX, 1-31. I *mantra* da applicare in tale rito sono descritti sotto, XXX, 4-9*a*.

7. Queste stanze sono, come ho detto, un'interpretazione di MV, VIII, 55-84*a*, cui rimando perciò il lettore. I termini del MV *dharā*, *suroda*, *pota* e *kanda* sono da Abhinavagupta rispettivamente intesi nel senso di terra, acqua, fuoco e vento. La meditazione del trono o seggio è descritta e discussa da Sanderson, 1986, pp. 178 sgg.

proiettare la potenza di base (*ādhāraśakti*) e indi la terra (*dharā*), l'acqua (*suroda*), il fuoco – il quale stando sulla riva del conoscibile (*meyapārapratiṣṭhiteḥ*) ha la natura d'un vascello (*pota*),[1] e il vento, il quale, contenendo in nuce tutte le cose, è simile a un bulbo (*kanda*). Questi quattro elementi che occupano ciascuno un dito (il quarto abbraccia in sé anche l'etere) sono il rigonfiamento (*āmalasāraka*).[2] La preposizione *ā*, preposta ad *amala* [«puro»], può avere il valore di «parzialmente» (*īṣat*) o «onninamente» (*samantāt*). Subito dopo conviene immaginare (*kḷp-*) l'asse, chiamato Ananta, che si estende fino all'ugola e abbraccia i vari princìpi che vanno dagli elementi sottili alla Forza. Sopra di esso c'è il nodo, costituito dalla notte [di *māyā*]. In esso sono le otto qualità [della mente], pietà, empietà, ecc., rispettivamente da sud-est a nord-est e da est a nord.[3] La mente è infatti un'espressione del potere di *māyā*, da cui è generata. Sopra questo nodo e immediatamente sotto il tridente, conviene meditare la base quadrangolare (*catuṣkikā*), la quale è naturata di Sapienza pura ed è in contatto con i due velami.[4] Questo principio dev'essere meditato fra l'ugola e il foro di Brahmā. Questa è infatti la zona ove risiede il maggior numero di organi sensori, quali la vista, l'udito, il sapore, ecc.

[304] Su questo loto della Sapienza conviene poi adorare nove e nove potenze, girandovi prima intorno in modo che sia alla nostra destra e poi alla nostra sinistra. Queste potenze, già da noi esposte, le nominiamo qui di nuovo.[5]

[305-306] *[Le prime nove sono] Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kalavikaraṇī, Balavikaraṇī, Balapramathinī, Sarvabhūtadamanī e, [nel mezzo], Manonmanī. Esse sono soffuse dalla luce tranquilla dell'arcobaleno. [Le altre nove sono] Vibhvī, Jñānī, Kriyā, Icchā, Vāgīśī, Jvālinī, Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, splendenti tutte come il fuoco del tempo.*

[307] Nei petali, negli stami e nel centro conviene poi meditare rispettivamente il sole, la luna e il fuoco, presieduti dai loro signori, cioè Brahmā, Viṣṇu e Rudra.

[308] Quando in precedenza[6] abbiamo detto che Brahmā, ecc.

1. «Il vascello» dice J «fa attraversare e, come tale, sta sulla riva. Il fuoco, da parte sua, è [in quanto luce] causa coadiuvante dell'esatta percezione di tutto il conoscibile. Tale la ragione per cui si dice di esso che sta sulla riva del conoscibile».

2. Il rigonfiamento nella parte inferiore del bastone del tridente maṇḍalico. Si veda sotto, XXX, 71*b*-73; MV, IX, 16-19. L'*āmala* o *āmalaka* è il frutto dell'*Emblica officinalis* Gaertn.

3. MV, VIII, 58-59; SvT, II, 62-64. Sulle qualità della mente, cfr. sopra, p. 193, nota 4.

4. *Māyā* che vela la natura propria e la Sapienza pura che vela *māyā* (J).

5. Si veda sopra, VIII, 338*b*-39.

6. Si veda sopra, VIII, 227 sgg.

possiedono una forma trascendente a *māyā*, abbiamo semplicemente alluso a questo trono (*āsana*), non inquinato dalle impurità di *māyā*.

[309-12] Sopra di Rudra conviene proiettare Īśvara, e sopra di Īśvara Sadāśiva. Questi, nelle scritture, è chiamato col nome di Grande Trapassato (*mahāpreta*): «Grande» (*mahā*) perché pervade tutti i princìpi; «Trapassato» (*preta*), perché è altamente cosciente e perché ha raggiunto un piano altissimo.[1] Egli è [trapassato], riposato stabilmente (*līna*),[2] in quanto non discende più in piani inferiori. Le Vidyā e i Vidyeśvara, che vanno sempre più in alto,[3] conseguono infatti lo Śiva supremo solo dopo che hanno raggiunto il piano di Sadāśiva. Sadāśiva, perciò, è, con lo sguardo perennemente rivolto verso l'alto, naturato di splendore, emaciato (*kṛśa*) per la tenuità, in esso, della realtà conoscibile, trapassato, in conseguenza del riso (*aṭṭahāsa*), ecc.[4]

XVI. LA SUPERIORITÀ DELLA NOSTRA SCUOLA RISPETTO A TUTTE LE ALTRE («ANYAŚĀSTRAGAṆOTKARṢA»)[5]

[313-14] Il devoto deve a questo punto meditare come dall'ombelico del detto Sadāśiva nascano tre raggi, i quali, naturati di *nādānta* e costituiti dalla «potenza», dalla «pervadente» e dall'«eguale»,[6] tutti

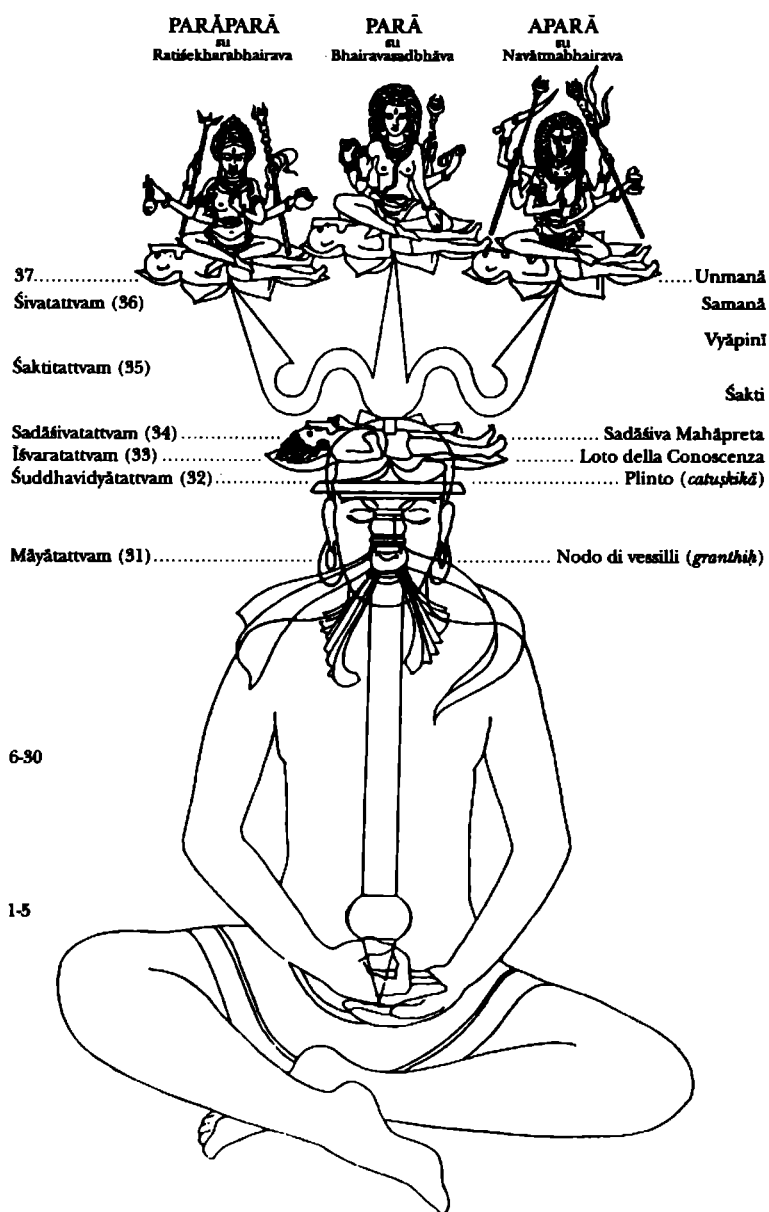
1. Spiegazione etimologica dei termini *mahā* e *preta*. La parola *preta* è fatta derivare dal prefisso *pra*, nel senso di eccellenza, e dal tema *i-*, nei suoi significati di «andare» e di «conoscere».

2. E, implicitamente, supino, con lo sguardo, come vedremo, diretto verso l'alto, cioè verso la suprema luce, come dice J.

3. Si veda sopra, VIII, 348*b* sgg.

4. Si veda MV, VIII, 68*a*. Nel folklore indiano gli spiriti dei morti o fantasmi si manifestano spesso nell'atto di ridere convulsamente (*aṭṭahāsa*). Sanderson traduce: «resonant with the mad laughter of destruction». Nel testo si legga ovviamente *-nādataḥ* per *-nāditaḥ*.

5. Śiva dev'essere adorato su di un seggio o trono (*āsana*). Questo trono dev'essere meditato dal celebrante come costituito da tutti e trentasei i princìpi, in questo caso già proiettati, come si è visto, nel soffio vitale e assimilati con vari elementi del tridente maṇḍalico (sopra, XV, 295*b*-312). La differenza (e, secondo Abhinavagupta, la superiorità) della scuola del Trika, dalle altre, sta in questo, che mentre per le altre il trono arriva soltanto fino a determinati princìpi (si veda sotto, XV, 319-20), per il Trika non solo arriva fino a Sadāśiva, ma si estende fino al piano di *unmanā*. In altre parole, il tutto, dalla terra fino a *unmanā*, è meditato e trasformato in un trono, su cui occorre poi immaginare e adorare la divinità. Sull'*āsana* si veda SSP, III, 47-56 (vol. I, pp. 154-77) e i vari testi quivi raccolti. Ricordo inoltre anche lo SvT, II, 55*b* sgg.

6. Si veda sopra, VI, 161-65 e p. 151, nota 3.

Tav. 2. Il trono maṇḍalico con le tre divinità in cima a esso, così come è visualizzato durante l'adorazione interiore (XV, 295*b*-328*a*). Da Sanderson, 1986, p. 187.

splendenti di esse, escono dai tre fori del capo, fino a raggiungere lo *dvādaśānta*. Sopra di essi si hanno tre candidi loti, naturati dalla «transmentale». Tale il trono, costituito da trentasette princìpi.[1]

[315-17] Poiché tutti i princìpi sono qui essenziati di differenziazione, essi sono ridotti in forma di trono. La base è infatti detta essere diversa dalla coscienza. Questi medesimi princìpi, poi, sono immersi sì nel supremo Bhairava, in identità con Lui, ma anche da Lui [volutamente] emessi come diversi da Lui, per essere alla fine degno oggetto d'adorazione.[2] Questi stessi princìpi si presentano poi ancora come essenziati di libertà – libertà dovuta all'ottenimento d'uno stato di unità con la gloriosa coscienza bhairavica – e, come tali, in forma di adoratore.

[318] L'adoratore corrisponde alla suprema realtà (*para*), l'adorato, in quanto emesso, alla realtà suprema-infima, il trono all'insieme dei princìpi nella loro forma infima.

[319-20] Il trono, nel Siddhānta, arriva fino alla Sapienza impura e alla Forza, nelle dottrine di sinistra e di destra fino a Sadāśiva, nel *Mata* e nello *Yāmala*[3] fino a *samanā* e qui infine fino a *unmanā*.[4] Questa la ragione per cui è chiamato supremo.[5] Dopo aver adorato il trono, conviene adorare la serie dei maestri, come sarà detto più in là.[6]

[321] In questo trono, com'è poi detto nel *Siddhayogīśvarīmata*, conviene proiettare innanzitutto (*purā*)[7] la dea [Aparā] formata da

1. Le stt. 313-14 sono una parafrasi di MV, VIII, 69-70. Sul trono secondo il Trika, si veda anche il commento lungo di Abhinavagupta alla PT, pp. 127-29: «La venerabile Parā, che corrisponde al piano (*sattā*) di Parameśvara, di Bhairava, risiede infatti sopra gli stessi princìpi Sadāśiva e Śakti-Anāśrita, in quanto la possibilità di far parte del trono (*āsana*) si estende fino ad essi. Infatti nel *Mālinīvijaya* col verso: "Īśvara, in forma di Grande Trapassato, ridente, dotato di coscienza" (MV, VIII, 68*a*) è innanzitutto riassunto il trono che va fino a Sadāśiva, il quale insiste sul *nādānta*. Subito dopo, appena detto "e così tutto questo è trono" (MV, VIII, 68*b*), sono esposte nel verso seguente: "Uno deve pensare che dal suo ombelico nascono le tre punte delle potenze" (MV, VIII, 96*a*) – sono esposte, dico, le tre punte che vanno dalla potenza (*śakti*) fino a *vyāpinī* e a *samanā*. Sopra queste stesse punte si ha la vetta più elevata (*paramadhāman*) del piano della *kuṇḍalinī* superiore (*ūrdhvakuṇḍalinī*), il quale appartiene al piano di *unmanā* ed è descritto in forma di tre loti bianchi. "E questo è il trono supremo" (MV, VIII, 70*b*), così detto perché arriva fino a Parā. Sopra di esso risiedono le Dee». Si veda anche Gnoli, 1965, pp. 219-20 e Sanderson, 1986, pp. 178 sgg.

2. L'espressione *arcyatvayojane* è interpretata da J come una *nimittasaptamī* (*pūjyatvayoganimittam*).

3. Il *Mata* è il *Siddhayogīśvarīmata* (cfr. J *ad* XV, 156) e lo *Yāmala* il *Devyāyāmala* o il *Brahmayāmala*, come vuole Sanderson, 1986, pp. 183-85.

4. *Samanā* significa «mentale» (di qui cosciente, ecc.) in contrapposizione a *unmanā*, «transmentale». In VI, 165-67, il termine *samanā* è stato tradotto con «eguale» (da *sama*), conformemente a una etimologia di Abhinavagupta.

5. Cioè supremo (o superiore) rispetto alle dette scuole.

6. Si veda sotto, XVI, 10.

7. Secondo J, *purā* ha qui il significato di *agrakoṭau*, «nel punto più alto».

due sillabe e mezza,[1] come quella che costituisce il «corpo sacro»,[2] [pensando] come essa tutto pervada.

[322] «Conviene adorare Sadāśiva, il Grande Trapassato» così è detto quivi «e il "corpo sacro", costituito da due sillabe e mezza, e sopra ancora, come quella che tutto supera (*paratvena*), la Suprema, con profumi, fiori, ecc.».[3]

[323*a*] «[Su questo trono supremo il devoto] dovrà formare, nella propria immaginazione, il "corpo sacro" mantrico (*vidyāmūrti*)» e, come secondo, il «"corpo sacro" individuato [delle tre dee]».[4]

XVII. L'ADORAZIONE DELLA RUOTA NELLA SUA INTEREZZA («PŪJĀ CAKRASYA SARVATAḤ»)

[323*b*-25] Nella punta di mezzo conviene adorare Bhairavasadbhāva, nella punta di destra Ratiśekhara e nella punta di sinistra Navātman. Questi tre Bhairava sono accompagnati dalle dee. Nella punta di mezzo bisogna, precisamente, adorare Parā, simile a una luna piena, nella punta di destra Parāparā, di color rosso, leggermente corrucciata ma non terrifica, e, nella punta di sinistra, Aparā, di color rosso-nero, terrifica.[5]

[326-28*a*] Nei loro riguardi occorre eseguire, come prima nel corpo, la sestuplice proiezione, nelle due maniere.[6] A questo punto, conviene formare con l'immaginazione[7] il corpo loro conveniente, che, in armonia con quello che ci proponiamo di fare, sarà di due, quattro, sei braccia, ecc., e analogamente dobbiamo immaginare i loro vari attributi, diversamente disposti secondo che si tratti della destra e della sinistra, quali il teschio, il tridente, il *khaṭvāṅga*, la *mudrā* del dono, quella della sicurezza, il vaso [ambrosio] e via discorrendo.[8]

1. La forma fonica di Aparā è HRĪḤ HUṂ PHAṬ. Il Ṭ di PHAṬ è calcolato come mezza sillaba.

2. L'entità che siede sul trono.

3. Abhinavagupta si riferisce qui (stt. 321-23*a*) in modo non del tutto chiaro a un rituale del *Siddhayogīśvarīmata*. Nella st. 323*a* parafrasa una stanza del MV, VIII, 71, anch'essa piuttosto oscura.

4. Si veda MV, VIII, 71; e sopra, XV, 238-39*a* e nota.

5. Le stt. 323*b*-25 sono una parafrasi di MV, VIII, 72-73. Le forme mantriche dei tre Bhairava sono esposte sotto, XXX, 11*b*-17*b*.

6. Si veda sopra, XV, 239*b* sgg.

7. «L'immaginazione (*saṃkalpa*) è la speciale intenzione che ha l'adepto» (J). Si veda per una diversa interpretazione, Sanderson, 1990, per cui *sāṃkalpika* sarebbe sinonimo di *kāmya*.

8. Non vedo motivo di emendare il testo (come propone Sanderson, 1990, p. 67) in *ghaṭādika* e *-citratvam*.

[328*b*-30*a*] In realtà [tuttavia] queste dee, essendo naturate di coscienza, sono onniformi e, essenziate di pura, illimitata coscienza e null'altro, cooperano alla liberazione. Giova quindi[1] adorare, inseparatamente dalla dea [che si trova] nel mezzo,[2] tutto l'insieme delle membra e dei volti, fino ai guardiani degli spazi e alle armi. [Adorata la dea mediana] tutte e tre sono adorate.

[330*b*-31*a*] Occorre quindi[3] adorare le membra, ecc., promananti da questo nucleo di coscienza centrale fenomenizzatosi in forma di dee, a mo' di tante scintille separate.

[331*b*-33*a*] La dea che risiede nel mezzo consistente in Mātṛsadbhāva è, a questo proposito, la «Dissolvitrice del tempo» (*kālasaṃkarṣiṇī*),[4] terrifica, pacificata e ambedue insieme. Nel *Siddhayogīśvarīmata* essa è chiamata col nome di Dea suprema, essenziata di un'unica sillaba.[5] Questa Dea suprema, mediana, è poi chiamata anche con i nomi di Mātṛkā e di Mālinī.

[333*b*-34*a*] «Nel mezzo» [così è detto nel *Siddhayogīśvarīmata*] «conviene proiettare [e adorare] la Dea, naturata di tutte le sillabe, suprema, risplendente come un sole; sull'estremità del suo ciuffo (*śikhā*) giova poi [proiettare] la Suprema,[6] essenziata di un'unica sillaba, e quindi le membra, ecc.».[7]

[334*b*-35*a*] Il tutto[8] promana da questa dea mediana e quindi, in essa adorato, è adorato anche a destra e a sinistra.[9] L'adorazione perciò può essere benissimo eseguita una volta soltanto, nel mezzo.[10]

1. Subito dopo la meditazione del corpo delle dee (J).

2. Leggo, con Sanderson (1986, p. 189, nota 98) *devyabhidā pūjyaṃ* per *devyabhidhā pūjyā*.

3. In quanto esse debbono essere adorate inseparatamente dalla dea (J).

4. Si veda sotto, XXX, 45*b*-51; i nomi di Mātṛsadbhāva, ecc., sono spiegati etimologicamente sotto, XV, 346*b*-48.

5. La forma fonica di Parā è SAUḤ.

6. Nella traduzione ho collegato il *parām* del quarto *pāda* della st. 333 col verso che segue, conformemente ai versi del *Siddhayogīśvarīmata*, citato da J.

7. Secondo il *Siddhayogīśvarīmata*, della dea Parā, che risiede sulla punta centrale del tridente, vi sono apparentemente due aspetti, uno inferiore, in cui essa si presenta come essenziata da tutti i fonemi dell'alfabeto (Mātṛkā e Mālinī), e uno superiore (la dea Parā sulla cima della testa, *mastake*, *śikhāgre*), in cui essa appare in forma monosillabica (SAUḤ) e si identifica con Kālasaṃkarṣiṇī, la «Dissolvitrice del tempo», o Mātṛsadbhāva, l'«Essenza dei soggetti conoscenti (o delle Madri, *mātṛ*)». Si vedano le citazioni di J, *ad* III, 70; XV, 322-23*a*; 333*a*-34*b* e, inoltre, MV, VIII, 41-43. Propriamente, il *mantra* di Kālajaṃharṣiṇī è il *piṇḍanātha* KHPHREṂ, di cui esistono più forme che hanno lo stesso potere di pervasione: si veda sotto, XXX, 45*b*-51.

8. Cioè i vari *mantra*, *aṅga*, ecc.

9. Nei loti di destra e sinistra. Nel sacrificio esteriore i riti di adorazione si estendono invece anche ad essi: si veda sotto XV, 352*b*-53*a*.

10. Le stanze seguenti 335*b*-52*a* costituiscono una sorta di lunga parentesi e l'argomento viene ripreso nella st. 352*b*-53*a*, che si riallaccia direttamente a questa. Le stanze 353*b*-65 sono una parafrasi di MV, VIII, 75*b*-84*a*.

[335*b*-38] «La Dissolvitrice del tempo (*kālasaṃkarṣiṇī*), stanziata nell'apertura,[1] all'estremità del naso, misura di continuo inspirazione ed espirazione, e attrae (*karṣati*) così il tempo nel cuore.[2] Essa, precisamente, con l'inspirazione [lo fa entrare], con la sospensione lo arresta e con l'espirazione lo divora. Ascendendo attraverso l'espirazione,[3] [lo divora infine] completamente, in un istante. Questa potenza di volontà chiamata col nome di Suprema, risvegliatrice delle tre potenze, merita in verità di essere adorata, ché attrae (*karṣati*) il soffio vitale (*prabhañjana*), il quale è la base del tempo». Così è detto nel *Devyāyāmala*, in occasione del sacrificio chiamato col nome di *ḍāmara*.[4]

[339-43*a*] *La conoscenza,*[5] *l'azione e la volontà sono qui, in verità, Śiva. Esse, secondo che la parte conoscibile sia grossa o sottile, si presentano rispettivamente in forma di «organati» o di «disorganati per dissoluzione». Purificate poi ma addormentate si convertono in «disorganati per conoscenza». Risvegliate e conoscenti di determinati aspetti differenziati del conoscibile, sono chiamate Mantra. Quando il loro oggetto di conoscenza è il conoscibile differenziato nella sua totalità, esse si presentano come Signori dei Mantra. Grandi Signori di Mantra esse diventano infine quando l'oggetto del loro conoscere è un conoscibile differenziato-non differenziato. Tale, secondo le scritture, il cammino fino a Sadāśiva. Nel Grande Trapassato esse, visto che la differenziazione è ivi in via di annichilamento, tendono gradatamente a schiudersi, e rimanendo ben distinte l'una dall'altra si presentano in forma dei tre raggi [del tridente]. Annichilita infine la differenziazione, esse si presentano nella forma dei tre loti, essenziati dalla «transmentale»* (unmanā). *Tutto ciò quanto funge da «trono».*

[343*b*-44*a*] *Queste stesse potenze, sul punto di abbandonare le distinzioni che le differenziano l'una dall'altra, diventano oggetto di adorazione nelle diverse forme di potenze, soggetti possessori di potenza, ecc.*

[344*b*-45][6] *Poiché esse, a cominciare dal primo limite che segna il dissolversi della differenziazione,*[7] *posseggono ognuna una natura loro propria, sono chiaramente distinguibili come tre di numero. In principio*[8] *la loro triplicità non è tuttavia evidente, poiché, unite con tutte le possibili impurità*

1. Suppongo, nel punto d'entrata (*mukha*) delle narici.

2. Il senso è che essa fa passare di continuo il tempo dall'estremità del naso al cuore e viceversa. Il tempo triplice è inteso da J nel senso di caratterizzato da *prāṇa*, *apāna* e *udāna*.

3. Un'espirazione diretta verso l'alto (specifica J) che passa attraverso le varie forze causali, spirando evidentemente nella *suṣumnā*.

4. Si veda sopra, III, 68-71*a* e p. 58, nota 6.

5. Le stanze seguenti 339-52*a* sono un riassunto delle precedenti stt. 293*b*-338.

6. Dopo la st. 345 vi sono due *pāda* non numerati nel testo.

7. La differenziazione esiste fino alle tre punte, dove comincia a dissolversi.

8. Nel *sakala* o «organati».

del conoscibile, si presentano confuse l'una con l'altra. Qui invece non succede così.

[346] *Quando esse, infine, sono sul punto di divorare completamente ogni parvenza delle distinzioni che le differenziano l'una dall'altra, allora, essenziate di libertà e null'altro, sono la stessa coscienza, chiamata [nelle scritture col nome di] Dissolvitrice del Tempo* (kālakarṣiṇī).

[347-48] *Essa è così chiamata anche perché estrae* (saṃkarṣati) *qui il tempo fuori da se stessa, lo esteriorizza. Essa è poi l'essenza* (sadbhāva) *dei sunnominati soggetti conoscenti* (mātṛ), *cioè la sostanza* (tattva), *l'aspetto supremo dell'essere* (sattā), *il realizzarsi [della loro stessa natura]* (prāpti). *Grazie a lei poi le cose della realtà, cioè il conoscibile, [riposano] in essi.*[1] *Essa è in verità l'ultimo fondamento, libertà pura, su cui poggiano le potenze che sono le madri del tutto.*

[349] *Quest'insieme di volontà, conoscenza e azione è degno oggetto di adorazione, perché è realtà illimitata: d'ogni possibile limitazione, fin le più tenui parvenze sono in essa chiuse e implicite.*[2]

[350-51*a*] *Una realtà priva di pensiero differenziato non può qui divenire oggetto d'adorazione, e neanche, d'altro lato, un pensiero differenziato. In un'unica cosa ci sono molti attributi. Perciò, quell'attributo che abbraccia tutti gli altri, [la luce che] in esso è insita, questo, dico, è ciò che tutto sovrasta. Le altre [luci] sono inferiori.*[3]

[351*b*-52*a*] *Questa suprema adorazione di Bhairava, [esposta nel Devyāyāmala] in occasione del grande sacrificio* ḍāmara, *mi è stata personalmente insegnata nella sua vera realtà dal venerabile Śambhunātha, sereno e ben disposto verso di me.*

[352*b*-53*a*] Nel sacrificio esteriore,[4] invece, tutto l'insieme del corteggio, fino alle armi, dev'essere adorato su tutti e tre i loti. Così per tradizione i nostri maestri.

[353*b*-58] Nelle regioni di sud-est, nord-est, sud-ovest, nord-ovest e sud conviene proiettare le cinque membra mantriche (*vidyāṅga*) e così pure le membra relative alla potenza (*śaktyaṅga*) e a Śiva (*śivāṅga*).[5] Nei riguardi di questi due si dovrà poi tenere lo stesso metodo.[6] Nelle quattro regioni principali [S, O, N, E] occorrerà proiettare l'Arma e, nel mezzo, l'Occhio.[7] Negli otto petali convie-

1. Riferimento etimologico alla parola *sadbhāva*: *yayā bhāvaḥ san mātṛṣu viśrāntaḥ saiva.*

2. Cioè, non appaiono.

3. Esse possono essere cioè *āsana*, «trono», ma non essere *pūjya*, «oggetto d'adorazione».

4. Questa stanza si riallaccia alla st. 334*b*-35*a*. Anche per le stanze seguenti, si veda pertanto sopra, XV, 334*b*-35*a* e note.

5. Sui *vidyāṅga*, si veda sopra, p. 361, nota 6. Le potenze, se ho ben inteso, sono Parā, ecc., e gli Śiva sono i loro partner maschili, Navātman, ecc.

6. In base, come prima, alle regioni di sud-est, ecc.

7. Si veda sotto, XXX, 40*b*-41*a*.

ne proiettare gli otto Aghora con le rispettive consorti, e quindi il gruppo dei dodici, dei sette e dei quattro,[1] con le loro compagne, due volte. Sempre duplicemente, secondo, cioè, ripetizione (*āvṛtitvena*),[2] conviene quindi adorare i dieci guardiani delle regioni, ciascuno con le sue proprie armi e nella propria regione. Riposando in tal modo in identità con la Dea[3] che risiede all'estremità del tridente e a lei presentando in offerta il tutto, conviene soddisfare e propiziare l'insieme delle divinità e quindi eseguire la recitazione, dieci volte per ogni *mantra*, in quanto in ogni *mantra* è presente la triade, la quale è a sua volta presente anche in ogni suo membro, e tutti insieme formano poi un'unità indifferenziata.[4]

[359] [Il maestro], meditando come tutta la ruota dei *mantra* risieda, fiammeggiante, nell'ombelico, nel cuore, nella gola, nel palato e nella *kuṇḍalinī* superiore e a lei offrendo in oblazione il tutto, deve effettuare così l'oblazione.[5]

[360] Nel caso poi che si tratti di un rito iniziatico,[6] il maestro deve in principio offrire ancora una volta al corpo il cammino attraverso cui intende celebrare l'iniziazione stessa – offrirlo, dico, come il principale di tutti.

[361-62] Chi mediti[7] come l'aguzzo tridente ascenda dalla radice fino allo *dvādaśānta*, al sommo, là dove risiede la ruota delle dee, trascende ogni successione e diventa un «vagabondo nell'etere» (*khecara*). [Tale la *mudrā* dell'etere], che sorge dalla radice e sfocia alla fine nell'etere dello *dvādaśānta*, di cui si riempie. Essa è [triplicemente] eterea, perché nell'etere vaga, nell'etere ha sede e di nettare etereo si ciba.

[363-64] Più sotto di quattro dita dal detto tridente «divino» si ha il tridente «potenziato», più alto, a sua volta, di quattro dita rispetto al tridente «minimale». Tale la triade dei tridenti. Chi è tutto dedito alla ruota delle dee, al di sopra dei tre tridenti, che cosa, di grazia, non diventa, cosa non conosce, cosa non fa?[8]

[365] Oppure, volendo, il celebrante può adorare, nel loto, le dee e i *mantra* isolatamente.[9] Le divinità, nel sacrificio, possono in-

1. J non dice quali siano queste divinità maschili.

2. Si veda MV, VIII, 78*a*.

3. La quale si presenta in forma di Mātṛsadbhāva. Si veda sopra, XV, 331*b*-33*a* e p. 372, nota 4.

4. 3 x 3 = 9 + 1 = 10. La triade è costituita, suppongo, dalle tre dee Parā, ecc.

5. La st. 359 è una parafrasi di MV, VIII, 79*b*-80*a*.

6. E non semplicemente del rituale quotidiano. Si veda Sanderson, 1986, p. 173.

7. Le stanze seguenti 361-64 sono un ampliamento di MV, VIII, 81-83*a*, 84*a*.

8. Secondo il MV, VIII, 82*b*-83, i tridenti da meditare sono dunque tre, da quello minimale a quello supremo. Questa meditazione non altera tuttavia la struttura essenziale del tridente, che nel *maṇḍala* è uno soltanto.

9. Cioè non più a coppie. La st. 365 è una spiegazione di MV, VIII, 83*b*.

fatti presentarsi sia a coppie sia a guisa di «eroi solitari», sia provviste di membra, di volti, ecc., sia anche prive di essi.

XVIII. [IL RITO SACRIFICALE ESTERIORE]. LA PRESA DI POSSESSO DEL TERRENO («KṢETRAGRAHA») E I CINQUE PRODOTTI DELLA VACCA («PAÑCAGAVYA»)

[366] Dopo aver così, attraverso l'adorazione, identificato con Śiva la propria coscienza, dal soffio vitale fino al piano etereo,[1] conviene celebrare il rito sacrificale esteriore.

[367-68] Anche quando l'elemento principale [dell'iniziazione], desiderandosi speciali perfezioni, ecc., sia il sacrificio esteriore, conviene pur sempre celebrare il sacrificio interiore, al fine di purificare. Altrimenti l'adoratore è un'anima vincolata. Chi è privo d'interesse per le dette perfezioni, ecc., celebra invece il sacrificio esteriore per corroborare il grande sacrificio interiore e, in virtù di tale corroborazione, consegue il suo scopo.

[369-74*a*] Dopo aver eseguito il sacrificio interiore, conviene dunque prendere semi di grano, ecc., impressi con l'Arma, spargerli nelle varie direzioni per respingere gli ostacoli, e quindi raccoglierli e radunarli nella regione di nord-est. Gli altri riti di purificazione, quanto a dire, l'ispezione, lo spruzzamento, la percussione, l'incrementazione e la vestizione,[2] secondo quanto dice il *Triśiromata*, sono sempre gli stessi. L'orina e lo sterco di vacca, il latte cagliato, il latte e il burro liquefatto debbono essere impressi con i volti, da Sadyojāta a Īśvara, l'acqua – dov'è stata macerata erba *kuśa* –, con le sei membra. Con essa[3] bisogna spruzzare il terreno. Il resto dell'acqua, frammista ai cinque prodotti della vacca, dev'essere conservato per i discepoli. L'acqua d'erba *kuśa* in cui sono frammisti i cinque prodotti della vacca è chiamata nelle scritture *pañcagavya*. Essa elimina tutte le impurità esteriori. Dopo aver eliminato l'impurità ordinaria (*laukikī*), bisogna, per eliminare l'impurità interiore, ricorrere all'azione dei *mantra*, ecc., che è di carattere non ordinario.

1. L'identificazione con Śiva è condizione essenziale per la celebrazione del sacrificio, in base al principio: «Dopo essere diventati Śiva, si sacrifichi a Śiva». Il «piano etereo» corrisponde al soggetto conoscente nel vuoto. Si veda sopra, XV, p. 366, nota 4.

2. Si veda sopra, XV, 69-73*a* e p. 338, nota 4.

3. Unita col precedente *pañcagavya* (J).

XIX. L'ADORAZIONE DELLA TERRA E DI GAṆEŚA («PŪJANAṂ BHŪGAṆEŚAYOḤ»)

[374*b*-76*a*] A questo punto,[1] giova recitare fra sé e sé la Mālinī, da PH a N, cioè dalla terra fino a Śiva, gettare nel mezzo [della dimora sacrificale] una manciata di fiori, e, parimenti, offrire incensi, profumi, libagioni, e via dicendo. Tutta la dimora, grazie a quest'operazione, viene così [liberata] rapidamente [da ogni ostacolo] e potenziata dall'intera ruota delle divinità.

[376*b*-77] Ciò fatto, su di un trono costituito da sei elementi, quanto a dire da Ananta, dal loto, il cui pericarpo è naturato della Sapienza pura e i petali delle quattro qualità – pietà, ecc. –,[2] [su di un trono, dico, cosiffatto] occorre adorare Gaṇeśa, proteso a sopprimere gli ostacoli, nella regione di nord-est, con profumi, fiori, ecc., e, dopo averlo adorato, congedarlo.

XX. L'ADORAZIONE DELL'ARMA («ASTRĀRCĀ»)[3]

[377*bis*, *ter*, *quater*][4] Nell'iniziazione, ecc. di un discepolo desideroso di perfezioni, giova che il maestro celebri il sacrificio dell'Arma di Paśupati,[5] fornita di spada e d'usbergo, dotata di membra, circondata, in ogni parte, dalle otto Madri armate. Fatto ciò, il maestro deve adorare il vaso (*kalaśa*) mille volte impresso col *mantra* dell'Arma,[6] colmo d'acqua pura, e pensare com'esso sia potenziato dall'Arma. Quindi, dopo aver pronunciato la Mālinī e soddisfatto

1. Le stt. 374*b*-76*a* sono un ampliamento di MV, VIII, 88*b*-89, che trattano appunto del *vāstuyāga*, o «sacrificio della dimora [sacrificale]».

2. I sei elementi che formano il trono sono Ananta (si veda sopra, XV, 297*b* sgg.; SŚP, vol. I, p. 158, nota 1), le quattro proprietà della mente (pietà, conoscenza, distacco e potere), e il loto della Sapienza pura.

3. Sulla personificazione terrifica dell'Arma (*astra*), si veda SŚP, vol. II, pp. 62-63.

4. Il testo delle tre stanze qui tradotte, non rappresentato nell'edizione dell'opera, dove figurano, al suo posto, due righe di puntini, è stato da me trascritto da un MS del TĀ conservato nel Research Department di Śrīnagar e verosimilmente scoperto dopo il 1938, data dell'edizione del XV capitolo del TĀ. Esso suona come segue: *siddhikāmasya dīkṣādāv astraṃ pāśupataṃ yajet / carmāsiyuk sāṅgam āśāsāstramātraṣṭakāvṛtam // tadastramantrasāhasrajaptaṃ śuddhāmbupūritam / kalaśaṃ pūjayet paścāt tadastrādhiṣṭhitaṃ smaret // tataś ca mālinīpūrvaṃ vāstuyāgakramoditam / devatācakram agnau tu tarpayitvā visarjayet //*. In queste tre stanze Abhinavagupta riassume MV, VIII, 92*b*-100.

5. Si veda sotto, XXX, 41*b* e nota.

6. Il *mantra* PHAṬ.

nel fuoco tutta la ruota delle divinità quale è prescritta nel sacrificio dell'edificio, dovrà tosto congedarla.

[378*b*-85*a*] Dopo di ciò,[1] conviene, col *mantra* di base, imprimere cento volte il vaso, pieno di supremo, odoroso liquido, adorato e adornato; e con l'Arma il vaso minore.[2] Se l'adorazione dell'Arma non è stata già celebrata prima,[3] conviene procedere all'adorazione del vaso grande – insieme col vaso minore posto alla sua sinistra – nella regione di nord-est. Secondo il rito e con i *mantra* d'uso, giova quindi adorare con profumi, fiori e offerte i Guardiani delle regioni, insieme con le loro armi, cominciando dalla regione orientale. Conviene quindi che il discepolo, col vaso minore impresso dall'Arma in mano, faccia da esso cadere un flusso di liquido, e che il maestro, da parte sua, lo segua, tenendo il vaso maggiore e recitando il *mantra* seguente:

> Deh deh Śakra, per ordine di Śiva
> sino alla fine della cerimonia
> tu devi attentamente vigilare
> perché influsso di spiriti maligni
> nella tua regione non alligni.[4]

Se il nome del Guardiano della regione è trisillabico, come per esempio Nirṛti, la sillaba «deh» dev'essere pronunciata una volta sola, affinché il *mantra* risulti metricamente corretto. Fa d'uopo, a questo punto, collocare il vaso maggiore nella regione di nord-est e, a sud, sui grani sparsi, il vaso minore impresso con l'Arma, di fronte all'altro.

[385*b*-88*a*] L'insieme dei *mantra*, nutrito dal liquido raccolto nel vaso maggiore[5] e meditato come essenziato tutto di fuoco e null'altro, adempie e corrobora felicemente tutto il rito, e quindi conviene che il maestro, sul vaso maggiore, adori tutta la schiera dei *mantra*, secondo il rito anzidetto,[6] e, sul vaso minore, l'Arma, che allontana gli ostacoli. Nel mezzo quindi dell'edificio, in un *maṇḍala* fatto di paste (o unguenti) profumate (*gandhamaṇḍale*),[7] il maestro dovrà

1. Le stanze seguenti 378*b*-88*a* sono una parafrasi e un commento di MV, VIII, 101-109.

2. Il vaso minore è chiamato anche, semplicemente, «vaso dell'Arma».

3. Nel caso, cioè, come osserva J, che non si tratti di discepoli aspiranti a fruizioni, ma desiderosi di conseguire la liberazione. La precedente adorazione dell'Arma concerne solo i discepoli bramosi di perfezioni.

4. Questa stessa dichiarazione ricorre con poche varianti anche nella SŚP, *pavitrārohanavidhi*, st. 42 (vol. II, pp. 68-70) e probabilmente anche in altri Āgama.

5. Lett. «da un'unione (*samāpatti*) col liquido», ecc.

6. Con la proiezione sestuplice, ecc. (J).

7. La stanza è una parafrasi di MV, VIII, 109. Si tratta quindi di un *maṇḍala* tracciato con un metodo meno lungo di quello fatto con le polveri colorate. Quest'ultimo è apparentemente riservato all'iniziazione di un «figlio spirituale» (*putraka*): si veda sotto, XVI, 5 sgg. Il *maṇḍala* usato in questa iniziazione non è più quello con un tri-

adorare le divinità della triade, unite in coppia o isolate, o anche un'unica divinità mantrica.

XXI. IL RITO DEL FUOCO («AGNIKĀRYA») E LA SUA PURIFICAZIONE PRELIMINARE («ADHIVĀSANAM AGNIGAM»)

[388b-89a] Per eseguire il sacrificio del fuoco, giova a questo punto preparare la cavità che deve contenerlo (*kuṇḍa*).[1] Questa cavità non dev'essere di carattere ordinario, bensì nata da pensieri e voci di *mantra* puri, ecc.[2]

[389b-91a] Il supremo rito purificatorio consiste, nei suoi riguardi, nel meditare come tale cavità sia la potenza d'azione di Śiva. Gli altri riti esteriori sono secondari e possono anche mancare. Il medesimo accade a proposito del corpo, della superficie sacrificale, del *liṅga*, del vaso, dell'acqua, del fuoco, dei fiori, ecc., del discepolo, nei cui riguardi il principale rito purificatorio consiste appunto nell'immaginarli come identici a Śiva.

[391b-93] «Nelle quattordici specie di creature,»[3] è stato infatti detto da Parameśvara nello *Yogasaṃcāra* «nei fiori, nell'incenso, nell'offerta, nelle lampade, nella recitazione, nell'offerta al fuoco: in tutte queste cose [non siamo noi ma] è la dea Caṇḍikā che offre, recita, s'illumina, adora, ride, procede. Così pure nel cibarsi e nell'unione sessuale gli attori [non siamo noi ma] la dea, che abita nel nostro corpo».

[394] Non tutti sono però in grado di raggiungere immediatamente tale ferma consapevolezza e quindi, per aiutare coloro che tali non sono, esponiamo il rito [esteriore], graduale.

[395-97] «Io sono Śiva, naturato di *mantra*, i miei pensieri (*saṃkalpa*) sono materiati di *mantra* e la cavità, il fuoco, ecc., che nascono da essi sono identici a Śiva». Anche quando perciò[4] così si pensa

dente unico, descritto nel MV, IX, 1-31, ma quello a tre tridenti, esposto nel *Trikasadbhāva*: si veda sotto, XXXI, 10b-59.

1. Nel rito esteriore il *kuṇḍa* è una pozza scavata nel suolo, circondata da muri sopraelevati e contornata di bordure o cinture (*mekhalā*) decrescenti in larghezza a partire dal centro, che formano una sorta di gradini. Il centro del *kuṇḍa* è formato da un loto in rilievo, che segna l'ombelico. Si veda SŚP, vol. I, p. 230, nota 8; p. 240, nota 1 e tav. VIII.

2. L'offerta al fuoco può essere meditata, senza corrispettivo nella realtà esteriore. Quanto al *kuṇḍa* nel rito esteriore, si veda sotto, MV, VIII, 2, 3.

3. Si veda sopra, p. 8, nota 5.

4. Mi sembra che *ata eva* nel primo *pāda* della st. 396 sia da riferire a *tatprasiddhyartham* della st. 394 e che *tatrāpi* sottintenda uno *smaraṇe*, ricavabile dallo *smaret* alla fine della stanza precedente.

è opportuno mettere in atto altri riti purificanti, più o meno numerosi, secondo quanta scorgiamo essere l'intensità di questo nostro pensiero. Certuni, infatti, poco svelti di mente, afferrano una frase solo per mezzo di prolungato esercizio, altri immediatamente. Il medesimo accade, *mutatis mutandis*, anche qui.

[398] *I dieci riti purificanti concernenti la cavità sacrificale sono l'escavazione, l'aspersione, la battitura,*[1] *la scialbatura,*[2] *la croce, il tappezzamento, l'esecuzione della folgore, il tappeto, le branche, lo stallo.*[3] *Essi debbono essere accompagnati dall'Arma.*

[399-401*a*] *[La croce è] l'occupazione della parte centrale mediante due fili d'erba* kuśa *[disposti trasversalmente,*[4] *il tappezzamento è] il rivestimento delle pareti interne con erba* kuśa, *[l'esecuzione della folgore consiste in taluni] fili d'erba orientati verso il nord su tre fili d'erba che vanno verso est,*[5] *[il tappeto consiste nel] tappezzare d'erba* kuśa *il terreno fuori della cavità, [le branche consistono in] rami auspiciosi disposti nei quattro lati. I fini di questi riti sono l'adorazione e la preparazione dei seggi* (āsanavidhi) *dei dieci Signori delle regioni,*[6] *la presa di possesso del luogo, la protezione della cavità mediante il fuoco dell'Arma, l'idoneità della terra a sostenere il fuoco di Śiva, e l'eliminazione degli ostacoli.*[7]

[401*b*-404*a*] Adorata in tal guisa la cavità, [meditando] com'essa sia la potenza d'azione [di Śiva], giova a questo punto proiettarvi la Mātṛkā o la Mālinī, naturate di immaginazione (*saṃkalpa*). La cavità, essenziata di potenza d'azione, è l'organo di generazione della dea,[8] naturata, come si è visto, d'immaginazione. Dentro di essa bisogna gettare, dopo averla perturbata tre volte,[9] una goccia del seme della conoscenza.[10] La conoscenza, perturbata dalla volontà e discesa nel piano dell'azione, la quale è naturata di pensare (*vimarśa*), fiammeggia animatamente, con le cinque membra, cioè l'onniscienza, ecc.[11]

[404*b*-406*a*] Mediante, perciò, le cinque membra, conviene offrire, a una a una, altrettante oblazioni, grazie a cui il fuoco riceve i

1. Per renderla ben compatta.
2. Con sterco di vacca, ecc.
3. Con un fascio d'erba *kuśa* annodato nel mezzo.
4. L'uno diretto verso est e l'altro verso nord.
5. In modo da ottenere la figura di un doppio *vajra*.
6. SŚP, vol. I, p. 244, nota 3. I Signori delle regioni debbono proteggere il fuoco appena nato.
7. Le stt. 399-401*a* sono un commento a MV, VIII, 110-11*a*. Sui vari riti concernenti i *kuṇḍa*, si veda *Rauravāgama*, XV, 1-4; MṛT, *Kriyāpāda*, VI, 1-4; SŚP, vol. I, pp. 232-36.
8. La dea, secondo J, è Vāgīśvarī; cfr. anche *Rauravatantra*, XV, 5.
9. Dopo avere, fuori dalla cavità, attizzato il fuoco tre volte.
10. Il fuoco concepito come il seme di Śiva.
11. Si veda sotto, XXX, 10*b*-11*a* e p. 582, nota 6.

cinque sacramenti, cioè a dire quello della nascita, ecc.,[1] diventando così purificato. Le cinque membra hanno la natura della terra, ecc., e quindi, essendo munite delle potenze di resistenza, ecc., sono in grado di impartire al fuoco i detti sacramenti della concezione, ecc.[2]

[406*b*-408*a*] Giova, a questo punto, che il celebrante completi i riti purificatori del fuoco attraverso un'oblazione plenaria, meditando come la dea Parāparā[3] contenga dentro di sé tutti i vari cammini e tutte le ruote delle dee. Il fuoco, in tal guisa, fiammeggiando del fulgore del verace pensare [del maestro], unito ai *mantra* e al signore, si identifica con questo pensiero di Śiva[4] e assume quindi la stessa natura di Śiva.

[408*b*-409*a*] Questo verace metodo di purificazione ch'io ho qui descritto mi è stato a sua volta esposto da Śambhunātha. Sta adesso ai puri di mente di considerarlo attentamente!

[409*b*-10] Ma – obietteranno qui taluni – come la purificazione d'un bambino richiede il fuoco,[5] così anche quella del fuoco richiederà un altro fuoco, per cui si cadrà in un regresso all'infinito. Costoro – io rispondo – in virtù di questa nostra profonda (*gurudarśana*) concezione sono confutati senza possibilità di risposta.[6]

[411-12*a*] Dopo che il fuoco di Śiva è diventato così purificato e dopo averne adorati, come genitori, lo Śabdarāśi e la Mālinī, giova congedarli.[7] Presa quindi una porzione di questo fuoco così purificato, occorre porla da parte, per approntare il riso sacrale (*caru*).[8]

[412*b*-14*a*] Altrimenti, seguendo un altro metodo,[9] l'officiante può prendere una lingua di fuoco per mezzo dell'*apāna*, inspirando, e, unitala col fuoco della coscienza che risiede nel cuore, rigettarla fuori, purificata, per mezzo del *prāṇa*, espirando.[10] Per purificare una cosa, poco importa quale, basta infatti considerarla con que-

1. Sui vari sacramenti, si veda sotto, XV, 498-508.

2. Col quinto sacramento, il «conferimento del nome», il maestro impartisce al fuoco il nome di Śiva (SvT, II, 225).

3. Per il *mantra* di questa dea, si veda sotto, XXX, 20-26*a* e p. 584, nota 7.

4. Intendi il pensiero del maestro, che lo immagina come Śiva.

5. Il rito della nascita (*jātakarman*) richiede l'accensione d'un fuoco.

6. Secondo il Trika, tutto è purificato e purificante al tempo stesso. Si veda sopra, XI, 92.

7. Lett. «giova congedare il loro puro fulgore». KR *ad* SvT, II, 226: *kṣamyatām ity uktvā visarjayet*, «dopo aver detto "perdonami" lo congedi». Si veda MV, VIII, 115*a*.

8. Il *caru* è un'oblazione di grani di riso cotti in acqua con latte o burro, o anche cotti a vapore.

9. Questo metodo di purificazione interiore riguarda discepoli specialmente proficienti (J).

10. MV, VIII, 116-17*a*.

sta ferma presunzione, che cioè è identica a Śiva. Infatti da ciò le deriva una natura immacolata.

[414*b*-16*a*] L'officiante [secondo altri testi] può offrire nove oblazioni al fuoco di Śiva, con il *mantra* Navātman preceduto dal *mantra* OṂ e seguito dal *mantra* SVĀHĀ, e così purificarlo. In questo fuoco, identificato con l'etere, cioè con una generica [universale coscienza], con Śiva dovrà poi come prima[1] proiettare (*yojayet*) il sostegno e il sostenuto, cioè la ruota delle dee.

[416*b*-17*a*] Il maestro, a questo punto, deve contemplare il cucchiaio e il cucchiaino sacrificale, rivolti ambedue verso terra, come Śiva e la Potenza, e come tali adorarli.[2] Tale, quanto ad essi, il rito di purificazione.

[417*b*-18*a*] Se nel *Mālinīvijaya* il Signore non ha fatto cenno di una purificazione nei riguardi dei due cucchiai, si deve a questo, ch'Egli ha voluto significare come l'essenza d'ogni rito di purificazione non sia altro che la visione della vera realtà.[3]

XXII. IL RITO DI SODDISFAZIONE E PROPIZIAZIONE DEL FUOCO («TARPAṆA»)

[418*b*-21] Il maestro, a questo punto, dopo aver formato col medio, l'anulare e il pollice la cosiddetta *mudrā* della gazzella,[4] deve soddisfare e propiziare il *mantra* di base con cento oblazioni di burro chiarificato versato col cucchiaino, le membra e i volti con sei, e i *mantra* restanti con dieci. Naturalmente le oblazioni per soddisfare i *mantra* possono essere anche mille e più, secondo il denaro di cui si dispone. Coloro che, pur avendo denaro, sono presi da avarizia (*lobha*), ecc., mostrano, così facendo, che per loro quanto più contano sono le cose esteriori e che la coscienza tiene il secondo luogo, sicché, proprio per questo, non sono colti da una caduta di potenza. «Sebbene iniziato» così è detto infatti nello *Svacchandatantra* «egli non raggiunge la liberazione».[5]

[422-24*a*] Ma – dirà qui alcuno – quale frutto viene [all'avaro,

1. Si veda sopra, XV, 295*b* sgg.

2. Tale, secondo J, l'implicazione del termine *saṃpaśyet*. Si veda sopra, XV, 370. Essi sono rivolti verso il basso per analogia con l'emissione o creazione (*sṛṣṭyunmukhatayā*, J; *sṛṣṭikrameṇa*, KR *ad* SvT, II, 231, vol. I, p. 124).

3. Cioè, la consapevolezza che tutte le cose sono identiche a Śiva.

4. Si veda l'illustrazione nella tav. 1, sopra, p. 339.

5. SvT, I, 21.

ecc.] dalle azioni rituali eseguite durante l'iniziazione? La risposta di coloro che ben conoscono il *Gamaśāstra* a chi così domanda è questa, che nel caso di costoro, i *mantra* sono naturati da una potenza malefica e sinistra, Vāmā, e come tali, li rinserrano nella vasta prigione della trasmigrazione. Nei loro riguardi, la potenza benefica e graziosa [di Śiva], eccitata dal maestro, serve, da parte sua, a cancellare le effrazioni involontarie alle regole delle scritture accettate.[1]

[424*b*-28] Il maestro a questo punto deve prendere cucchiaio e cucchiaino, rivolti l'uno verso l'altro, uno in basso e uno in alto, essenziati da Śiva e dalla Potenza, e pieni di burro chiarificato come ambrosia;[2] e dritto e composto di mente, di respiro e di corpo, meditando sulla loro unità, stringere forte, attentamente, con la mano sinistra il manico del cucchiaio, e con la destra l'estremità del cucchiaino; e, così fatto, abbassare il cucchiaio, facendo nello stesso tempo ascendere sempre più in alto il soffio vitale. Mentre in questo modo l'ambrosia suprema cade, letifica, dall'orlo del cucchiaio, tondo come la luna, nel fuoco della coscienza, che brucia nella ruota finale dello *dvādaśānta*, il maestro offre così l'oblazione – che termina col mantra VAUṢAṬ – nel fuoco, divoratore dei *mantra*.

[429-31] Il fuoco è la coscienza che sta al sommo, riflettutasi nella cavità sacrificale, il cucchiaio e il cucchiaino sono il soffio vitale, il burro chiarificato è il succo della coscienza, dell'immaginazione (*saṃkalpacidrasa*). Il maestro dovrà allora offrire prontamente l'oblazione plenaria, appunto con questa certezza iniziale, dopo aver fuso nel fuoco della coscienza, che arde nella ruota finale, la cavità, il cucchiaio e il cucchiaino, il burro e i *mantra*. Di mano in mano che il *haṃsa* si leva in cielo, la sua immagine non vaga infatti nell'acqua? E qui accade il medesimo.

[432-36*a*] «*Māyā*, il *bindu*, il sé, il suono, la Potenza e Śiva pervadono rispettivamente la natura propria, il solido, il liquido, l'ardente, il mobile e l'etere. In tal guisa, in base cioè a questo rapporto di pervaso e pervadente, e via via trapassando sempre più in fondo, l'anima pervade tutti i princìpi, dalla terra a *māyā*, che sono sotto di lei, dopo di che si ha la nescienza, l'Attaccamento, la Necessità, il Tempo, *māyā*, la Forza, l'anima minimale, la conoscenza (*vidyā*), i Signori della conoscenza, Īśvara, Sadāśiva, la Potenza che equivale

1. In questo senso l'iniziazione, anche se coloro che la ricevono non sono degni, ha pur sempre un valore positivo.

2. La *sruc* è il cucchiaio oblatorio, di legno, di cui ci si serve per versare il burro chiarificato nel fuoco. Lo *sruva* è un cucchiaio più piccolo, sempre di legno, di cui ci si serve per attingere il burro o il latte dal vaso (*sthālī*) e versarlo nella *sruc* (si veda illustrazione nella tav. 3, sotto, p. 401). Il burro, osserva J, è in realtà solo nella *sruc*.

alla *kuṇḍalinī, vyāpinī, samanā* e *unmanā*. Il maestro, buon conoscitore dei punti di connessione del canale di mezzo (*madhyanāḍīsaṃdhivid*), deve così, espirando, congiungere il discepolo col Senza Nome». Tali le parole del *Triśirobhairava*, là dove è descritta la suprema congiunzione.

XXIII. L'APPRONTAMENTO DEL RISO SACRALE («CARUSAṂSIDDHI»)

[436*b*-41*a*] Dopo di ciò, per mezzo del fuoco che è stato all'uopo messo da parte, purificato ma non impresso con i *mantra*, conviene approntare il riso sacrale.[1] Questo può essere approntato [sia dal maestro] sia dai discepoli, mentre il maestro è intento all'oblazione. Nel riso sacrale possono essere usate sostanze speciali o anche ordinarie, a volontà. Tutti gli atti rituali utili alla preparazione del riso sacrale debbono essere celebrati col *mantra* del cuore. A questo punto il maestro, raccolto il riso e colmato di burro liquefatto il cucchiaio o il cucchiaino, secondo che si tratti di fruizioni o di liberazione, deve recitare uno dopo l'altro i *mantra* delle due triadi degli dèi e delle potenze e, come settimo, il Mātṛsadbhāva, e quindi offrire il resto del burro, proiettando a ogni oblazione sul fuoco il *mantra* SVĀ, costituito di ambrosia, e sul riso il *mantra* HĀ,[2] essenziato di fuoco.

[441*b*-42*a*] Il frutto di quest'unificazione del fuoco e del riso, che sono rispettivamente il divoratore e il divorabile – unificazione provocata dalla cogitazione del *mantra* SVĀHĀ – è la suprema non dualità.

[442*b*-43*a*] Tale la cosiddetta purificazione per caduta (*saṃpātasaṃskāra*).[3] Il divoratore del riso, in quanto elemento potenziante, è la suprema essenza del [riso come] divorabile. [Grazie ad esso] il divorabile suole, senza sforzo alcuno, vibrar quasi danzando (*narnarti*).[4]

[443*b*-44*a*] L'uso di tale parola si deve a questo, che, grazie a un'unificazione, si ha una caduta contemporaneamente di divoratore e divorabile e inoltre una caduta, cioè un incontro vicendevole.

1. Si veda sopra, XV, 412*a* e p. 381, nota 8.

2. SVĀHĀ è un *mantra* che anche nel rituale vedico accompagna il versamento di una sostanza nel fuoco.

3. O, più propriamente, *saṃpātahoma*. Si veda su questo rito, in cui una parte del burro viene fatta cadere sul riso, MṛT, *Kriyāpāda*, VII, 44-45; SŚP, vol. II, p. 86.

4. In altre parole, come dice J. «vibrare, preso da perturbazione». Nella stanza leggo *adhiṣṭhiteḥ* per *adhiṣṭhitaḥ* e *ayatnataḥ* per *yatnataḥ*.

[444b-46] Giova a questo punto[1] che il maestro offra una parte [del riso] alla superficie sacrificale, una al vaso maggiore e una al vaso minore, che, con un'altra, soddisfi e propizi i *mantra*, risiedenti nel fuoco, e che ne lasci infine una per sé e una per il discepolo. Dopo avere così compiuto quanto doveva e fatta la [conveniente] dichiarazione al Signore,[2] egli, da Lui incitato, deve allora uscire all'aperto per purificare i discepoli, secondo le cadute di potenza da cui sono stati colti. Ivi, all'aperto, egli deve dar loro i cinque prodotti della vacca, il riso sacrale e la bacchetta per i denti.

XXIV. [IL RITO PURIFICATORIO DELLA] BACCHETTA PER I DENTI («DANTAKĀṢṬHĀ»)[3]

[447] La caduta di essa a est, nord, nord-est, ovest – e così pure se cade per diritto – è di buon auspicio. Negli altri casi essa è invece foriera di malaugurio e occorre quindi celebrare tosto, per centootto volte, un'oblazione accompagnata dall'Arma.

XXV. L'ULTIMO RITO PURIFICATORIO («ANTASAṂSKRIYĀ»)[4]

[448-51a] Il maestro, a questo punto, deve bendare gli occhi ai discepoli servendosi d'un panno impresso col *mantra* dell'Occhio[5] – sì che restino immoti, concentrati, grazie a tale forzato arresto [del loro potere visivo] –, e riempir loro le mani congiunte di fiori, perle, gemme e via dicendo. Dopo averli quindi introdotti dinanzi alla superficie sacrificale e averli fatti mettere in ginocchio, egli deve far sì che essi, così purificati, gettino questi fiori, e, dopo aver di nuovo riempito loro le mani [di fiori], togliere loro rapidamente la benda degli occhi, sì che riacquistino d'un tratto la vista.

1. Le stanze seguenti 444b-47 sono una parafrasi e commento di MV, VIII, 121b-23.
2. La formula di dichiarazione tratta da MV, IX, 37-38, è trascritta da Abhinavagupta sotto, XVI, 74-76.
3. Un piccolo bastoncino fatto di vari legni teneri, della grandezza circa del mignolo. Su di esso, si veda SŚP, I, 11-17 (vol. I, pp. 8-13). Il rito della bacchetta per i denti è comune anche ai Tantra buddhisti (si veda p. es. Gnoli-Orofino, 1994, p. 160).
4. Questo rito, come specifica J, consiste nella penetrazione dei *mantra* nei discepoli.
5. Sul *mantra* dell'occhio, cfr. XXII, 20-21; XXX, 40b-41.

[451*b*-56*a*] Il discepolo, alla vista improvvisa della superficie sacrificale tutta splendente della possanza dei *mantra*, si compenetra con loro, e grazie a questa compenetrazione vi si immerge tutto. A quel modo, infatti, che un innamorato vede spontaneamente[1] le varie qualità dell'amata, così chi è purificato da una caduta di potenza vede presenti i *mantra*. Nulla vieta infatti che i sensi della vista, ecc., con la cooperazione di tale [caduta], diventino idonei a vedere anche ciò che prima era assolutamente invisibile. Gli esperti (*kṛtaprajña*), infatti, vedendo un corpo, un'acqua, un luogo, un'immagine, ecc., su cui sono stati proiettati dei *mantra*, capiscono subito se essi sono o no presenti. Coloro [inoltre] che sono stati colpiti da un qualche demone, ecc., sono presi, per dir così, da tremore davanti a un maestro, splendente dei raggi dei *mantra* [da lui] proiettati. Sicché si può avvertire benissimo la loro presenza o meno per mezzo dei sensi, coadiuvati [s'intende da una caduta di potenza].

XXVI. IL RITO DELLA MANO DI ŚIVA («ŚIVAHASTAVIDHI»)

[456*b*-59] Dopo di ciò, il maestro deve adorare sulla sua mano destra, per mezzo della sinistra, la ruota dei *mantra*, fervente, colma di tutti i cammini, consumatrice d'ogni legame; imporla sul capo del discepolo, sul cui corpo è stata proiettata la serie dei cammini; e infine toccare gradatamente con essa ogni parte del suo corpo.[2] Il discepolo, come è detto nel *Dīkṣottaratantra*, grazie all'imposizione della mano di Śiva, tutta splendente di fiamme, è creato «regolare», è unito, mentre è ancora in vita, al principio Īśvara ed è infine fatto idoneo allo studio [delle scritture].

[460-63*a*] «Il discepolo diventa un "regolare"» è detto poi nel *Devyāyāmalatantra*[3] «dopo e mediante la meditazione di una ruota di otto raggi potenziati dagli otto dèi Aghora, ecc., resa terrifica da roteanti sillabe del *mantra* di Mātṛsadbhāva [PHREṂ],[4] ornata di dentro da un tridente, caratterizzata nell'ombelico dalla presenza [dei tre] Bhairava, nel cerchio da quella di Parā, di fuori[5] da quella

1. «Spontaneamente», senza cioè che debba ricorrere ad altri mezzi, ché, se così fosse, non vi sarebbe più questa vista improvvisa (J).

2. Come ha osservato J, nel MV il rito dell'imposizione della mano manca. Esso è rappresentato nello SvT, III, 142. Si veda anche MṛT, *Kriyāpāda*, VII, 14.

3. Qui parafrasato da Abhinavagupta e parzialmente citato da J.

4. Si veda il commento di J e sotto, XXX, 45*b*-46.

5. Sempre nel cerchio esteriore.

di Aparā, nella punta centrale del tridente da quella di Parāparā – [dopo e mediante, dico, la meditazione di questa ruota] tutta piena di fiamme, rosseggiante, e la contemplazione di essa di fuori, nella mano. La visione di questa ruota paralizza infatti i legami.[1] Chi poi desidera dipartirsi tosto da questa vita, giova che innanzitutto l'adori di fuori: fatto ciò, l'imposizione di essa sul suo capo da parte del maestro lo separa immediatamente dai soffi vitali».[2]

[463*b*-66*a*] Grazie così al rito della mano di Śiva, il discepolo diventa «regolare». Questi poi, quando sia stato separato, secondo il processo che esporremo più in là, dal legame dei princìpi, diventa, a sua volta, un «figlio spirituale», meritevole d'esser congiunto dai maestri alla suprema realtà. [Il regolare] possiede la conoscenza delle «specie» dei *mantra*[3] e della vera natura della recitazione, dell'oblazione, ecc. Il *sādhaka* nella consacrazione viene prima congiunto con [Śiva] vaso di *nirvāṇa* e, successivamente, con il cosiddetto Īśvara [cioè Sadāśiva].[4]

[466*b*-68] Chi è dotato di tutte queste virtù ed è stato iniziato alla dottrina di Śiva, buon conoscitore delle quattro parti delle scritture,[5] studioso dei diciotto sacri testi, dei dieci sacri testi e della via suprema,[6] può essere infine creato maestro (*ācārya*). Dovendosi creare un maestro, il rito della congiunzione nella cerimonia della consacrazione (*abhiṣeka*) dev'essere celebrato da un buon maestro, cominciando dalla terra fino all'estremità del *nirvāṇa*.

[469] Con queste parole si suole insomma significare questo, che cioè il «regolare» è come un figlio di re, idoneo a occupare tutti e tre i gradi di «figlio spirituale», ecc.

[470] Il «figlio spirituale» ha ricevuto sì la stessa congiunzione del maestro, ma tuttavia non ha potestà di eseguire i riti iniziatici, che comportano «congiunzioni» di più specie diverse.

1. Il contatto (*saṃsparśa*) con essa dà, come vedremo, la morte.

2. In altre parole, si tratta un'«iniziazione che dispensa immediatamente il *nirvāṇa*» (*sadyonirvāṇadīkṣā*), su cui si veda sotto, XIX, *passim*.

3. Le «specie» (*jāti*) dei *mantra* sono le parole *namaḥ*, *svāhā*, *vauṣaṭ*, *hūṃ*, *vaṣaṭ* e *phaṭ*, che in genere concludono le formule mantriche e che troviamo già nei Veda (Brunner-Lachaux, 1963-1998, vol. I, p. XXXII) e anche nei testi viṣṇuiti e buddhisti.

4. Si veda SŚP, vol. III, pp. 500-23. Il *sādhaka* viene prima iniziato come un *mumukṣu*, cioè un discepolo che aspiri alla liberazione, unito quindi con Śiva, e successivamente stanziato dal maestro nel piano di Sadāśiva, dove potrà godere delle fruizioni desiderate.

5. Le scritture śivaite, come quelle viṣṇuite, comprendono solitamente quattro *pāda* o sezioni (non sempre chiaramente distinte), rappresentate rispettivamente dalla dottrina (*vidyā*), dal rituale (*kriyā*), dal comportamento (*caryā*) e dalla disciplina psicofisiologica (*yoga*). Si veda sotto, XXXVII, 18-19.

6. Si veda sopra, I, 18 e nota. La «via suprema» consiste nei sessantaquattro testi monistici.

[471] Secondo la nostra dottrina, soltanto uno che, attraverso i gradi di «regolare», ecc., ha raggiunto una superiore [conoscenza del] rituale, diventa maestro, non certo un buddhista o un viṣṇuita.[1]

[472-74*a*] Tutto ciò è stato spiegato incidentalmente e quindi torniamo al tema. Dopo aver dunque eseguito il rito della mano di Śiva e aver bruciato con esso i legami del discepolo, il maestro deve far sì che quest'ultimo si genufletta dinanzi al vaso maggiore, al vaso impresso con l'Arma, al fuoco e al suo proprio sé, sino a che, attraverso la meditazione, non ottenga un riposo [in Śiva]. Dopo di ciò, conviene gettare [fuori dell'edificio] un'offerta agli spiriti e alle Madri.[2]

XXVII. L'APPRESTAMENTO DEL GIACIGLIO («ŚAYYĀKḶPTI»)

[474*b*-78*a*] Il maestro, a questo punto, dopo aver adorato Śiva e preparato un giaciglio impresso con l'Arma, deve farvi salire il discepolo, proiettare su di lui i *mantra* [convenienti], riposare sulla ruota del cuore del discepolo e raggiungere il suo *dvādaśānta*. [Questo processo si svolge nel modo seguente. Mentre, in un primo tempo], a causa del levarsi delle dodici vocali,[3] le «forze» (*kalā*) [del maestro] sono in stato di esaurimento, esse, dopo poco, accresciute dall'inspirazione, tornano a essere sedici.[4] Il maestro, una volta che la luna della sua coscienza, cioè il suo proprio sé, è perfettamente piena, riposa così nel cuore del discepolo, e, sino a che questi non si svegli spontaneamente, penetra poi nel suo *dvādaśānta*, ritorna di nuovo nella ruota del cuore, e così via. Tale il procedimento concernente il sonno.

[478*b*-80*a*] Addormentatosi, il discepolo accoglie di forza nella ruota del suo cuore una luna e un sole immacolati, rispettivamente piena e magro, e, illuminato da questi due luminari [indotti] indipendentemente dalla sua volontà [nel suo cuore], eccolo vedere un sogno atto a palesare gli eventi futuri, buoni o cattivi.

1. Si veda sotto, XXII, 28*b*-29*a*.

2. Su quest'offerta, si veda (*bali*) MV, VIII, 124.

3. Il sole (si veda sopra, VI, *passim*), costituito dal *prāṇa*, durante l'espirazione. L'entrata nel cuore del discepolo coincide quindi con l'inspirazione del maestro e quella nello *dvādaśānta* con la sua espirazione. Tutto ciò fino a quando il discepolo non si svegli.

4. Si veda sopra, V, 63*b*-65.

[480*b*-81*a*] È stato detto: «Colui che mediti la potenza, prima grossa e poi sottile, nello *dvādaśānta*, e poi, entrato dentro, la mediti nel cuore, ottiene nel sonno la libertà».[1]

XXVIII. L'ESAME DEL SOGNO («VICĀRAṆA»)

[481*b*-89] Dopo che il discepolo si è addormentato, conviene che il maestro, adorato Śiva, mangi il riso sacrale insieme con i suoi assistenti (*sasakhā*),[2] si netti i denti con l'apposita bacchetta, e si metta anche lui a dormire, tutto concentrato nella ruota del cuore infiammata dai raggi dei *mantra*. Di buon mattino, dopo aver compiuto tutti i riti «perpetui» e adorato Śiva, il maestro deve esaminare quanto è stato visto in sogno da sé e dal discepolo, commisurandone la forza. Il sogno più forte, a questo proposito, è quello avuto da lui stesso, non l'altro, in quanto la sua coscienza è più nutrita [di quella del discepolo]. Nel caso che la coscienza del maestro e quella del discepolo fossero poi equipollenti,[3] i loro sogni sarebbero uguali. Il preparare, celebrare, ecc. un rito d'adorazione per gli dèi, per il fuoco, per il maestro, una bella donna, il bere del vino, il mangiar carne cruda, il bere del sangue, il taglio della testa, lo spalmarsi di sangue, sterco o orina, il salire su animali piacevoli a montare, quali ad esempio cavalli ed elefanti, l'ascendere una montagna sono sogni fausti e in buona parte, anche se non tutti, piacevoli, e in quanto tali il maestro deve illustrarli[4] al discepolo per rallegrarlo. La gioia è infatti il frutto supremo. I sogni contrari sono infausti e [per neutralizzarli] bisogna celebrare centootto oblazioni accompagnate dall'Arma. Quando si ha un sogno infausto il maestro deve inoltre astenersi dal dirlo ai discepoli. Quando il dubbio si è ben radicato, per reciderlo ci vuole infatti un grande sforzo. Quanto a coloro in cui il dubbio si è dissolto, il buono o malo augurio significato dai sogni non ha poi rilievo alcuno.

[490-91*a*] [Le esperienze oniriche dei discepoli] si presentano inoltre in vario modo [secondo il preponderare di questo o quell'elemento costitutivo (*guṇa*)]. [Il discepolo] albescente vede così il sogno in tutta chiarezza, il rubescente attraverso segni e indicazioni, e il nigrescente, infine, non vede alcunché. Quanto a costui, il

1. VBh, 55; si veda Sironi, 1989, p. 72.
2. I discepoli già iniziati (MṛT, VII, 101).
3. Lett. «uguali».
4. Sui vari sogni, si veda anche il MṛT, VIII, 10 sgg.

fausto e l'infausto sono determinati unicamente dalla sensazione di piacere o dolore [da lui sperimentate nel sonno].

[491*b*-93*a*] Ma – dirà forse alcuno – allora come può il nigrescente essere idoneo all'iniziazione? E io rispondo: Non muover lite! La verità è che, secondo ciò di cui si tratti e chi sia la persona, c'è [in emergenza] questo o quell'elemento costitutivo. Se uno, per esempio, è albescente rispetto a tutte le altre attività e nigrescente solo rispetto al cibo, è forse per questo un abietto? E colui cui succede il contrario è forse per questo un eletto?

[493*b*-94*a*] Anche chi è stato colto da una caduta di potenza, anche chi è stato iniziato, in virtù del vario assetto degli elementi costitutivi può variamente comportarsi di fronte a questa o quella cosa, rimanendo però uniformemente concentrato sulla cosa principale [cioè l'iniziazione].

XXIX. IL RITUALE DELLE REGOLE («SĀMAYAṂ KARMA»)

[494*b*-96] Il maestro, quindi, deve insegnare al discepolo in che modo si esegue il rito d'adorazione alla divinità e con quali *mantra*. Il discepolo, da parte sua, deve tosto eseguirlo e il maestro, subito dopo, purificarlo. [A questo scopo] egli deve, ben concentrato (*samāhita*), entrare in contatto, attraverso il [suo proprio] soffio vitale, con le sei forze causali – Brahmā, ecc. – risiedenti nelle sei ruote del discepolo, costituite dal cuore e via dicendo, e [meditare] nei riguardi di ciascuna di esse otto riti di purificazione, dal cuore fino allo *dvādaśānta*.

[497] [Il discepolo], purificato [come vedremo] da un momentaneo contatto con la coscienza,[1] diventa in questo modo, grazie alla distruzione delle impurità di cibo, seme, carattere [e luogo],[2] un «nato due volte» (*dvija*).[3] Purificato da tutti i quarantotto riti sacramentali egli è così un vero e proprio «nato due volte».[4]

[498-505] La fecondazione,[5] la generazione d'un maschio, la divisione dei capelli, il rito della nascita, il conferimento del nome, l'u-

1. L'epiteto *bodhasparśapavitritaḥ*, da me riferito al discepolo, può essere anche riferito al maestro. Si veda sotto, XV, 519-20*a*.

2. Si veda SvT, IV, 68; MṛT, *Kriyāpāda*, VIII, 64.

3. Si veda Pandey, 1993, p. 112; Piano, 1996, p. 42.

4. La fissazione dei *saṃskāra* al numero di quaranta si trova nei *Dharmasūtra* di Gautama, che aggiunge ad essi otto virtù dell'anima (I, 8, 9; I, 8, 24). Sui *saṃskāra*, si veda Pandey, 1993, e Brunner-Lachaux, 1985, pp. 418-20.

5. Per la seguente lista dei sacramenti, si veda lo SvT, X, 386-411.

scita, il primo nutrimento, la tonsura, la presa dei voti,[1] le quattro pratiche da osservare durante l'apprendimento del Veda – *aiṣṭika, pārvika, bhautika, saumika* –, [il taglio della barba, accompagnato dal] dono di due vacche: con questi quattordici sacramenti si è arrivati alla fine dello stadio di studenti. Il quindicesimo è il matrimonio. Dopo di esso si hanno i sette sacrifici domestici (*pākayajña*), vale a dire i sacrifici da celebrare l'ottavo giorno dopo la luna piena, [quelli da celebrare durante le congiunzioni planetarie], l'offerta *post mortem*, la *śrāvaṇī*, l'*agrahāyaṇī*, la *caitrī*, l'*āśvayujī*. Vengono, a questo punto, le sette oblazioni solenni (*haviryajña*), cioè l'instaurazione del fuoco (*agnyādheya*), l'oblazione al fuoco (*agnihotra*), il sacrificio della luna piena (*paurṇamāsa*) e della luna nuova (*darśa*), il rito quadrimestrale (*cāturmāsya*), l'immolazione di animali (*paśubandha*), il rito dedicato a [Indra] «buon protettore» (*sautrāmaṇī*). I sette sacrifici del *soma* sono l'*agniṣṭoma*, l'*atyagniṣṭoma*, l'*ukthya*, lo *ṣoḍaśin*, il *vājapeya*, l'*aptoryāma* e l'*atirātra*.[2] Vengono poi il *hiraṇyapāda* con altri mille sacrifici, e infine il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*), il quale è il trentottesimo, con cui si è arrivati alla fine dello stadio di «capo di casa» (*gṛhastha*). Si hanno poi i due stadi di anacoreta (*vanaprastha*) e di rinunciante (*saṃnyāsin*). Seguono a questo punto le otto qualità del sé, vale a dire la compassione [per tutte le creature], la pazienza, la mancanza d'invidia, la purezza, il commettere azioni che non siano di danno altrui, il dirigere il pensiero su cose buone, l'elevatezza di sentimento e il contentamento.

[506-508] Altri sette riti purificanti [compresi nei precedenti] sono l'investitura con il cordone, il conferimento della bacchetta per i denti, della pelle di antilope nera, del segno fatto di cenere, l'adorazione al fuoco, i riti dei crepuscoli e del mezzogiorno e l'elemosina. I sette voti sono il *bhauteśa*, il *pāśupatya*, il *gāṇeśa*, il *gāṇapatya*, l'*unmattaka*, l'*asidhārā* e il *ghṛteśa*.[3] Questi riti di purificazione e questi voti sono compresi nel nono rito, cioè la presa dei voti, il quale è il principale. L'ultimo sacramento (*antyeṣṭi*)[4] è compreso da parte sua nello stadio di rinunciante.

[509-11*a*] Purificato che sia da questi sacramenti, il discepolo diventa un «nato due volte», idoneo, di conseguenza, a diventare una parziale incarnazione di Rudra (*rudrāṃśa*). Questi riti purificanti debbono essergli conferiti dal maestro o attraverso il soffio vitale o attraverso oblazioni compiute con grani di sesamo, ecc.,[5] e provviste

1. L'*upanayana* o «introduzione [al maestro]».
2. Sulla natura di questi sacrifici, si veda Renou, 1954, *s.v.*
3. Vari voti comportanti speciali astinenze, ecc.
4. Il rito funebre, su cui si veda sotto, cap. XXIV. Cfr. anche IC, vol. I, par. 740.
5. I grani di sesamo, unti di burro, e il burro chiarificato sono lo strumento delle oblazioni. Si veda SvT, X, 413.

dei *mantra* opportuni. Il conferimento dei sacramenti è effettuato mediante la successiva e ripetuta recitazione[1] del *mantra* OṂ, delle cinque membra mantriche cominciando dal cuore,[2] del nome del discepolo seguito dal verbo «purificare» coniugato alla prima persona, e del *mantra* SVĀHĀ.

[511*b*-12*a*] Il grado di coscienza corrispondente a una parziale incarnazione di Rudra è preceduto dalla condizione di «nato due volte», la quale consiste infatti nelle virtù della pace, ecc., ed è una qualità della coscienza.

[512*b*-13*a*] Come nel processo di cottura delle sostanze che producono l'oro, ecc., appare, prima di esso, l'argento, ecc., così nel processo di purificazione della coscienza appare, come stadio intermedio, la condizione di «nato due volte».

[513*b*-14] La causa dello stato di «nato due volte» non è la matrice. Il vero brahmano, com'è detto, è colui che ha pacificato il suo sé. Tutto ciò è stato discusso da Vyāsa nel *Mokṣadharma*,[3] ecc., ed esposto anche dal Dio in varie scritture, quali il *Mukuṭatantra*, ecc.

[515] Quando nella Smṛti leggiamo che da due brahmani nasce un brahmano, quest'affermazione si basa sul principio che la coscienza è frammischiata al corpo e sul fatto che generalmente da un simile nasce un simile.[4]

[516] Gli eletti Veggenti[5] che sono nati da madri appartenenti a infime caste, quali quella dei *dhīvara*, ecc., non sono forse e meritatamente brahmani?

[517] In questa scrittura segreta proveniente da Śiva, la quale si propone d'insegnare la realtà vera delle cose, i vari usi e costumi concernenti le caste, ecc. non formano, perciò, oggetto d'insegnamento.[6]

[518] Le scritture ordinarie [dov'essi indubbiamente sono esposti] sono pervase da una potenza [malefica e sinistra], Vāmā. Le ambigue idee [di casta, ecc.] sono state create da Śiva per tutelare le attività e i comportamenti degli uomini[7] e procurar loro i frutti convenienti.

1. Cinque volte per sacramento.

2. Si veda sotto, p. 583, nota 6.

3. Titolo di una sezione del dodicesimo libro del *Mahābhārata*, dal cap. CLXXIV alla fine (si veda, p. es., CCLXI, 31-32). Diversi passi scritturali che interpretano in questo senso la natura dei brahmana sono raccolti nella *Vajrasūcī*.

4. L'essere o no un brahmano, secondo Abhinavagupta, è un fatto puramente di coscienza.

5. Vyāsa, Viśvāmitra, ecc.: si veda *Vajrasūcī*, pp. XVI, 14.

6. Le divisioni castali, negate dal Trika e dal Kula, sono ammesse nello śivaismo del Sud. Si veda Brunner-Lachaux, 1964.

7. Lett. «per mandare a effetto l'emissione (*sṛṣṭi*)», ecc. *Sṛṣṭi* è ben commentato da J con *lokavyavahāra*, «attività e comportamenti secolari». I frutti sono i cieli, gli inferni, ecc.

[519-20*a*] Il discepolo che, divenuto, come s'è detto, un «nato due volte», entri in contatto – semplice contatto e non riposo – con lo *dvādaśānta*, in unità col suo più intimo sé, discendendone tuttavia subito, diventa allora una parziale incarnazione di Rudra, per cui si dice che è un «regolare», perfettamente purificato.

[520*b*-21*a*] Un «regolare» è idoneo allo studio, all'ascolto delle scritture, alle cerimonie perpetue e all'ossequio al maestro. Negli altri casi, per adorare il Signore, deve ricorrere al maestro.

XXX. LE VARIE REGOLE
(«SAMAYA»)

[521*b*-31*a*] Conviene a questo punto che il maestro esponga al discepolo – che è diventato, come si è detto, una parziale incarnazione di Rudra – le [varie] regole. Nel *Devyāyāmalatantra* queste sono state fissate dal Signore al numero di sessantaquattro. Queste sessantaquattro regole sono divise in otto gruppi, concernenti rispettivamente il non dire, il non fare, il nascondere, l'adorare, il soddisfare, il porre in essere, il colpire e il confondere.

1. Le otto cose che conviene non dire sono l'intima natura dei *mantra* e dei Tantra, le regole, i rituali e le riunioni segrete, parole senza fondamento, parole aspre e menzogne.
2. Le otto cose da cui conviene astenersi sono le azioni senza frutto e quelle nocive, il toccare la donna altrui, l'orgoglio, la frode e il danneggiare altri con spiriti malvagi, veleni e malattie.
3. Le otto cose che occorre nascondere sono il proprio *mantra*, il rosario, il proprio sapere, la conoscenza della verità, le discipline adottate, le qualità, i difetti (*kleśa*), i segni delle perfezioni.
4. Le otto cose che conviene adorare quanto più possibile sono il maestro, la scrittura, il Dio, il fuoco, coloro che eccellono nella conoscenza, le donne, il voto,[1] la famiglia del maestro.
5. Le otto creature da soddisfare sono i poveri, gli afflitti, i genitori, le divinità tutelari (*kṣetrapāla*), i vari esseri viventi, gli uccelli, i demoni che frequentano i cimiteri, le deȩ risiedenti nel corpo.
6. Le otto cose da porre in essere apprese dalla viva voce del maestro sono Śiva, la Potenza, il sé, la *mudrā*, la natura dei *mantra*, [l'idea della nullità della] trasmigrazione, le fruizioni e la liberazione.
7. Le otto cose da colpire sono l'attaccamento, l'avversione, la detrazione, la pusillanimità, l'invidia, la presunzione, coloro che infrangono le regole e quanti non le praticano.

1. La propria *mudrā*, ecc. (J).

8. Le otto specie di esseri da confondere sono coloro che seguono le dottrine dei vincolati, i crudeli, gli astiosi, i traditori, gli sprovveduti, i satelliti dei principi, i malvagi e gli ostacolatori.

[531*b*-33] Da adorare sono poi le Śākinī, di cui così parla il *Gamatantra*: «Delle Śākinī, due volte più ardite, quattro volte più desiderose e otto volte più avide [delle donne], c'è da esitare prima di pronunciarne finanche il nome».[1] Quanti seguono la tradizione del Kula e fanno uso delle sostanze «eroiche»[2] non debbono abitare insieme con i vincolati. Tale l'opinione del *Mādhavakulatantra*.[3]

[534-37*a*] Conviene inoltre che [il «regolare»] adori di continuo con spirito di eguaglianza la ruota delle divinità, il maestro, il fuoco e le scritture, e che non mangi se non di quello che è stato ad essi già offerto, non sottragga le loro sostanze,[4] e adori la famiglia del maestro. Essa, [a somiglianza delle famiglie ordinarie], è essenzialmente costituita da fratelli, moglie e figli, congiunti con lui da legami di conoscenza, non di sangue, ché chi è congiunto in tal modo è un vincolato ordinario.[5] Le persone per cui il maestro ha speciale affezione debbono essere adorate per compiacerlo, non per le loro intrinseche qualità, e così come il maestro dev'essere adorata la loro famiglia.

[537*b*-40*a*] Il discepolo non deve biasimare il maestro, non deve trovar motivo di biasimo, non deve prestare orecchio ad esso, né provocarlo a ira. Davanti al maestro, senza suo espresso ordine, deve astenersi da ogni attività ordinaria e non ordinaria, quali l'ira, il gioco, l'ascesi, la recitazione di *mantra*, e limitarsi unicamente a servirlo. Conviene infine che egli non usi di cosa alcuna già usata dal maestro – giaciglio, vesti, seggio, ecc. –, né la tocchi con i piedi: si limiti bensì a venerarla.

[540*b*-45] «Sebbene uno osservi le penitenze *kṛcchra*, *cāndrāyaṇa*,[6] ecc.,» è detto anche nel *Triśirobhairavatantra* «e se ne stia in una foresta come un pezzo di legno, sebbene osservi il voto della lama della spada (*asidhārā*)[7] e adempia alle discipline e alle proibizioni,

1. Le Śākinī sono una sorta di streghe, ipostasi anch'esse della potenza di Śiva. Secondo l'AgP (L, 38) sono dotate d'uno sguardo obliquo (*vakradṛṣṭayaḥ*), ossia di «malocchio». Si veda su di esse la nota di Mallmann, 1963, pp. 204-206.

2. Leggo *dravyā-* in luogo di *dravya-*.

3. Si veda sotto, XXIX, 56.

4. Parafrasi di MV, VIII, 132. Le sostanze o «effetti» del Dio (*devadravya*) sono le vesti, gli ornamenti, i gioielli, ecc., con cui sono ornate le sue immagini (si veda [illegible], vol. II, p. 272).

5. Si veda sotto, XXVIII, 194.

6. Particolari penitenze, caratterizzate da digiuni, ecc. Si veda Brunner-Lachaux, 1985, pp. 410-11.

7. Su questo voto, si veda HDh, vol. V, p. 266. La parola indica che questo voto è così tagliente o difficile come camminare sulla lama d'una spada.

non ottiene tuttavia il piano supremo. Chi invece è dedito a compiacere il maestro con la mente, con l'azione e con la parola ottiene, proprio grazie al maestro [convenientemente] soddisfatto e propiziato, il sommo bene nella sua pienezza e meraviglia. A quel modo che la terra, coperta d'abbondanti nevicate e battuta dal vento, si presenta come un'unica tavola di pietra, così, quand'uno pratica le proibizioni, ecc., nella loro fissità, quanto se ne ricava è una cosa unica. Il maestro, invece – il cui sapere si estende a tutti gli aspetti del conoscibile –, una volta compiaciuto, ci procura una conoscenza piena, in via d'espansione (*prasarat*). Una semplice conversazione con lui è già fonte, per noi, di un'immediata elevazione. Giova perciò compiacere il maestro».

[546-51*a*] Da un semplice colloquiare con lui, com'è detto anche nel *Trikaṣāra*,[1] il peccato viene immediatamente distrutto. Quindi, [prima di sceglierlo], giova esaminare attentamente il maestro, in base al suo sapere e ai segni, com'è detto nella scrittura, e al suo comportamento, [che dev'essere] conforme alle scritture. Vedi di entrare in dimestichezza con un tale maestro! Questi espone la conoscenza per affetto, non per cupidigia, ché, [se si rivela per tale, dovrà] essere lasciato.[2] Lui soddisfatto, gli dèi sono soddisfatti e gli avi, lasciati gli inferi, accedono immediatamente alla grande dimora di Śiva. Quella casa in cui il maestro mangia, quivi [l'avo] risiede e va [poi] nella dimora di Śiva: così sapendo, nell'offerta *post mortem* occorre sempre adorare il proprio maestro.[3] Questi deve mangiare egli stesso e, fatto ciò, così dire agli altri di fare. Chi invece, iniziato, celebri il rito dell'offerta *post mortem* da sé, non consegue da questo rito alcun frutto e per sovrappiù trasgredisce le regole.

[551*b*-57*a*] C'è di più. Conviene astenersi dal fare ingiuria ai beni consacrati a Caṇḍī, sia pure offerti da seguaci del Siddhānta,[4] né mai pronunciare parole che designino le Śākinī. Degne [sempre] d'adorazione sono poi le donne, poco importa se brutte, vecchie, viventi del loro lavoro, di bassa casta, di membra deformi, cortigiane o di liberi costumi.[5] «Da adorare con ogni cura,» così è detto anche nel *Gamatantra* «[da adorare] come divinità sono le donne che hanno trasceso le convenzioni del mondo (*nirācāra*), che mangiano

1. Si veda anche MV, II, 11*a*.

2. Leggo *hīyate* per *hriyate*: si veda sotto, XV, 586*b*-88*a*.

3. Il senso delle stt. 549-50*a* non mi è del tutto chiaro. Sul sacrificio *post mortem*, si veda sotto, XXV, *passim*.

4. Si veda sopra, XV, 534-37*a* (e MV, VIII, 132; SvT, V, 47). Il discepolo non deve profittare dei beni che appartengono al maestro, al Dio o alla Dea (donazioni sacre, ecc.).

5. Lo stesso concetto è presente in testi buddhisti; si veda, p. es., la *Jñānasiddhi* di Indrabhūti (I, 80-81) e l'*Advayasiddhi*, 5 e 21.

di tutto, che sono di là dal bene e dal male, che vivono liberamente, che mangiano carne, che sono dissolute». Da adorare sono poi le cortigiane e la loro casa è un vero e proprio luogo santo (*prayāga*), dove giova regolarmente sacrificare. Quanto alle donne bisogna poi astenersi dal fare ogni azione che possa disgustarci di esse, ond'è che occorre evitare di vederle nude o col seno scoperto. Conviene non essere presi da disgusto davanti alle fattezze (*mudrikā*) d'una donna vecchia o morta. La deformità è quivi bellezza. Giova inoltre non palesare i convegni [segreti].

[557*b*-58] Se in un trivio, ecc. ci si imbatte in un'immagine di divinità spoglia e trascurata, questa dev'essere adorata. In tutti i giorni d'adempimento normali e speciali conviene concelebrare un particolare rito d'adorazione per il maestro e interrompere lo studio. Nella riunione[1] bisogna essere privi di cupidigia.

[559-60] Non bisogna aver mai repugnanza per le sostanze «eroiche» quali il vino, ecc., né criticare, bensì lodare sempre chi ne fa uso. Ad ammaestrarli non si commette nulla di male se, naturalmente, il cuore non li odia. Ogni diversa disposizione di mente verso di essi dev'essere sradicata.

[561-62] Il nome del maestro, delle scritture e delle dee è un *mantra* e quindi non deve essere pronunciato fuori dal rito d'adorazione, e, una volta evocato, dev'essere soddisfatto e propiziato. Il Beato stesso ha infatti detto che se a un *mantra* evocato non si rende soddisfazione questo si porta via una metà del nostro corpo.

[563] Com'è detto poi nell'*Ūrmitantra*, non bisogna divulgare o avere a disgusto l'agire delle dee e degli eroi, né rivolgersi loro a mani vuote.

[564-65*a*] Il nome del maestro dev'essere pronunciato preceduto dalla sillaba *śrī* né [bisognerà rivolgersi a lui] a mani vuote. L'ombra proiettata dai maestri, ecc. non dev'essere oltrepassata, né, discorrendo con eterodossi, si deve parlare del contenuto delle proprie scritture o anche solo indicarlo.

[565*b*-66*a*] In ogni cerimonia occasionale, alla metà dell'anno, e così pure in occasione della dedica dei sacri cordoni, occorre di regola[2] celebrare un rito di adorazione speciale.

[566*b*-67*a*] Chi non abbia ricevuto la proiezione dei *mantra* non deve assistere [ai sacri riti]. Occorre poi guardarsi dallo studiare altre scritture. Un conoscere non ancor ben affermato può infatti vacillare per l'apprendimento di cose diverse.

[567*b*-68*a*] Gli attrezzi e utensili della casa, in quanto utili al sa-

1. Si intenda la festa tantrica.
2. Leggo *nityaṃ* per *nityāt*.

crificio delle divinità, sono meritevoli di adorazione né [camminando] si deve scavalcarli.

[568*b*-69] Nel caso che si riceva a casa una visita della famiglia del maestro bisogna poi celebrare una qualche cerimonia speciale. Conviene inoltre astenersi dal criticare, ecc. gli iniziati con spirito d'avversione. Ad ammaestrarli non si commette tuttavia nulla di male. L'ammaestramento non è infatti mosso da spirito d'avversione.

[570-71] Non bisogna vivere insieme con seguaci di dottrine inferiori, quali i viṣṇuiti, ecc., né divulgare di aver [occasionalmente] mangiato o dormito con loro. «I partigiani di altre dottrine,» è detto nel *Mādhavakulatantra*[1] «siano esse la vedica o la viṣṇuita, e quanto essi dicono debbono essere sempre evitati».

[572-73*a*] Il contatto con gente che non appartiene alla nostra famiglia spirituale (*akulīna*) è infatti fonte di paura, a causa della rovina spirituale [che può essere prodotta da un'adesione] alla loro famiglia. Chi segue la tradizione del Kula, l'unica degna (*ekapātra*), deve perciò evitarli. Se poi, per negligenza, taluno di essi si è a noi accompagnato in una riunione [religiosa], conviene [comunque] adorare la ruota.[2]

[573*b*-74] Secondo quanto è detto nell'*Ūrmikaulatantra*, bisogna evitare ogni contatto con chi segue altre scritture, con chi è devoto a maestri d'altre dottrine, con gli stolti, con chi trae la sussistenza da sostanze che appartengono alla divinità,[3] con chi offende una potenza, con i malvagi.

[575] Nell'iniziazione, ecc., bisogna astenersi dal dirigersi dubitando verso i luoghi sacri (*āyatana*), ecc., né, parimenti, conviene ricercare la causa dell'intiepidimento di detta fiducia [in essi].[4]

[576] Occorre guardarsi dal considerare, nominare e trattare i nostri compagni di dottrina in modo diverso, secondo la casta cui appartengono, bensì considerarli come uguali a Śiva.

[577-78] Conviene stare in compagnia di donne fornite di sana conoscenza e sforzarsi di infervorare il [proprio] conoscere; e così astenersi dall'andare con donne non iniziate e di rendere inutile ciò che nasce da esse.[5] Le cerimonie concernenti l'unione di mezzanotte debbono essere celebrate in compagnia. Giova inoltre annusare l'aroma della carne arrostita, ecc. Esso è infatti caro alle dee.

[579-80] Il comando del maestro deve essere osservato senza te-

1. Su quest'opera, si veda sotto XXIX, 56.
2. Si veda sotto, XXVIII, 23*b*-25*a*; 383*b*-85*a*.
3. Si veda sopra, XV, 534-37*a* e p. 394, nota 4.
4. Il senso, mi sembra, è che non bisogna dare peso eccessivo a ciò che può aver provocato questa sfiducia.
5. Il *kuṇḍagolaka*, ecc. (J). Si veda sotto, XXIX, 14-16; 22-24*a*.

ner conto di null'altro. Conviene inoltre esser tutti concentrati sui *mantra*, né ci si deve dedicare inutilmente alle tre specie di riti[1] senza aver prima eseguito l'adorazione delle scritture, l'adorazione, la recitazione, la meditazione, la disamina e i loro sussidi. Bisogna [naturalmente] astenersi dal provocare la morte altrui[2] con *mantra* e riti magici o dandogli veleno.

[581-84*a*] Nel caso di un'infrazione delle regole, bisogna rivolgersi al maestro – o, questi non essendoci, alla sua famiglia spirituale, o, [in assenza anche di questa], a un altro [maestro] –, e, naturalmente, osservare quant'egli dice con ogni cura, senza esitazione alcuna (*nirvikalpam*). Il maestro, tutto concentrato a penetrare il senso delle scritture, ecc., è infatti Śiva stesso, né può da lui uscire parola se non verace. L'umiliarsi (*prahvībhāva*) dinanzi a Śiva ha come suo fine la purificazione di noi stessi e, nel caso del maestro, serve, oltre a ciò, anche a rallegrarlo, adempiendo, come tale, a un doppio ufficio. La soddisfazione del maestro è ferace di frutti per il discepolo.

[584*b*-86*a*] Anche quando un «regolare», il buon successo delle cui aspirazioni dipende unicamente dal maestro, consegue la conoscenza, egli proprio per venerazione verso questa conoscenza deve se possibile considerare il suo maestro ancora più maestro [di prima]. Perciò chi, dopo aver ottenuto la conoscenza, non è pervaso da venerazione per il maestro, non ha palesemente fiducia nella conoscenza stessa ed è, in verità,[3] un perduto.

[586*b*-88*a*] Un maestro che non abbia fiducia nella conoscenza, istruito (*śāstrita*) e devoto solo a parole, e nel segreto del cuor suo detrattore della conoscenza, non deve ovviamente essere adorato. Un tale maestro bisogna, in verità, evitare sceglierlo, e, se mai lo si sceglie, occorre abbandonarlo. I maestri delle dottrine dei viṣṇuiti non debbono essere considerati come i principali [alla stregua dei veri maestri].

[588*b*-91*a*] Analogamente, nell'*Ūrmikaulatantra* si dice che il maestro si distingue per questo, che i suoi comandi non debbono essere messi in dubbio né trascurati neanche a rischio della vita. Vero maestro è colui che ci scopre l'iniziazione del Kula e la conoscenza della realtà. Nell'*Ānandaśāstra* si dice che il maestro si distingue per questo, che da lui derivano l'iniziazione, i trattati sui *mantra* e la conoscenza della realtà.

[591*b*-92] Gli emblemi da portare non debbono essere di ordine manifesto, esteriormente non bisogna far mostra di alcun distintivo

1. Obbligatori o perpetui, occasionali e opzionali.
2. Leggo *bādhaṃ* per *vādaṃ*.
3. Leggo *na satyaṃ* per *nāsatyam*.

né bisogna far lega con chi li porta. Coloro che li portano debbono essere difesi e nulla più. Le persone brutte e deformi non debbono ispirare disgusto.

[593] Nel *Rātrikulatantra* è poi detto così: «La liberazione proviene dal venir meno del dubbio, né residenze o bagni di per sé impuri possono di essa procurarci neanche la più pallida idea».

[594] Bisogna guardarsi dallo scrivere il cuore del *mantra*. Nella *Ratnamālā* è detto invero: «Il *mantra* dev'essere estratto dalle sue membra,[1] non messo per iscritto su un foglio».

[595-98*a*] Conviene evitare di essere attaccati a cose irreali, per [stolte] preferenze. Le otto specie di errori determinati dalla nascita, dalla conoscenza, dalla famiglia, dalla disciplina, dal corpo, dalla regione, dalle qualità e dalla ricchezza di cui si fa menzione nel *Kulagahvaratantra* debbono essere rapidamente abbandonate come altrettanti demoni. Esse debbono essere fuggite anche secondo il *Niśisaṃcāratantra*. L'errore più negativo è quello della nascita,[2] che si esprime nel pensiero: «Io sono un brahmano, come posso quindi dedicarmi ad altro che non sia ciò che è stato prescritto dal Veda?». Nel *Kulagahvaratantra* sono forniti esempi anche delle altre [specie di errori].

[598*b*-99*a*] L'errore fa sì che in un certo modo si pensi, sia pure involontariamente, di essere in un altro modo, e, in quanto tale, esso offusca la vera natura. Tale la ragione per cui se ne parla qui come di un demone.

[599*b*-601*a*] Nei riguardi di ciò che è naturato di coscienza, nessun vano pensiero di nascita o altro può valere. Tale pensiero consiste in un travisamento della realtà, di cui nasconde la vera natura. La coscienza, nella sua vera realtà, integra e indivisibile, non può essere oggetto di nessuna partizione immaginaria che automaticamente la contrarrebbe. Tutte queste partizioni sono, senza eccezione, errori e meritano, come tali, di essere abbandonate.

[601*b*-604*a*] «Il Signore è indipendente da tutto» ha chiaramente detto il Signore nell'*Ānandatantra* «e agisce come uno meno se l'aspetta (*vāma*), né si invera grazie alla purità.[3] Le dee, nel sacrificio, sono soddisfatte da carni sanguinanti, non dall'applicazione di cose pure [o ritenute tali]. Fra brahmani e uomini d'ultima casta dev'esserci conversazione, e alla fine poi i raggi (*marīcayaḥ*) non saranno più fonte di deformazione.[4] Dalle distinzioni immaginarie (*vikalpa*)

1. Si intenda, dai fonemi che lo compongono, elencati nelle apposite tabelle e chiamati simbolicamente in questo o quel modo. Il *mantra* non deve essere mai scritto nella sua interezza. Si veda Padoux, 1978.

2. Si intenda: il pregiudizio di casta.

3. La purità, quanto a lui, non è causa di nulla.

4. Senso incerto. I «raggi» sono solitamente gli organi di senso.

non può perciò venir altro che l'inferno. Il corpo è costituito da tutte le divinità, in tutti i viventi».

[604*b*-605] Tutto ciò è stato ben esposto anche da Nakuleśa,[1] ecc., là dove dicono che l'unico luogo santo è il corpo, che non si deve andare in altri luoghi santi; che l'unico luogo di pellegrinaggio è il *mantra*, che si debbono evitare gli altri luoghi di pellegrinaggio.

[606-608*a*] Divenuti senza difficoltà consapevoli di quest'ingiunzione, occorre abbandonare la rete delle ingiunzioni.[2] L'assorbimento totale (*samādhi*) non può essere ottenuto altro che grazie a una chiara certezza (*niścaya*): così sapendo, il conoscitore delle ingiunzioni evita ogni confusione mentale. Al di fuori del cuore del *mantra* non c'è dovechessia altra cosa suprema: così sapendo, il conoscitore delle ingiunzioni evita la rete dei *mantra*.

[608*b*-609*a*] L'offerta di cibo (*naivedya*) si deve farla mangiare e quanto ne avanza gettarlo nell'acqua di una corrente. Se essa è mangiata dai pesci, che sono stati precedentemente iniziati, non ne segue peccato alcuno.[3]

[609*b*-10*a*] Le «regole» (*samaya*) sono così chiamate a un triplice titolo, perché debbono essere necessariamente osservate,[4] perché grazie ad esse si va verso la suprema realtà, e perché sono causa dell'ottenimento della conoscenza.

[610*b*-11*a*] Il maestro, dopo aver impartito così le regole, deve adorare il Signore e quindi dimetterlo nell'etere della sua propria coscienza pacificata, dissolvendone il «corpo sacro».

[611*b*-13] Nel caso che al discepolo non si debba impartire subito dopo l'iniziazione di «figlio spirituale», giova aspergerlo con acqua tratta dal vaso di Śiva, impressa con l'Arma, e quindi aspergere con essa anche se stessi. La ragione di tale aspersione sta in questo, che il Signore, nel suo «corpo sacro» d'acqua, e unito al detto *mantra*, tutto alimenta e integra.

Tale l'iniziazione delle regole, da me illustrate diffusamente e in sunto.[5]

1. Chiamato anche Lakuleśa, Lakulīśvara, ecc. Si veda sotto, XXXVII, 13*b*-15.

2. Cioè l'insieme delle varie ingiunzioni che ci irretiscono e confondono.

3. Si veda sotto, XXVI, 71.

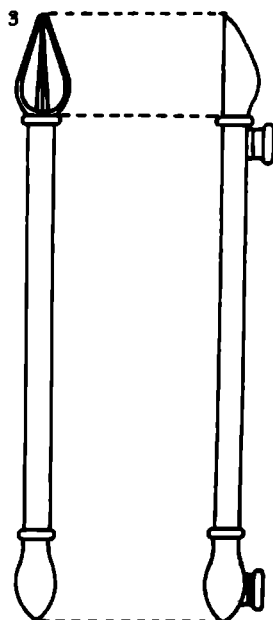
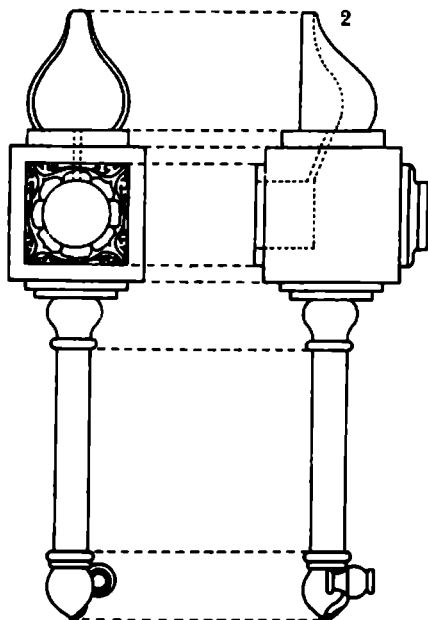
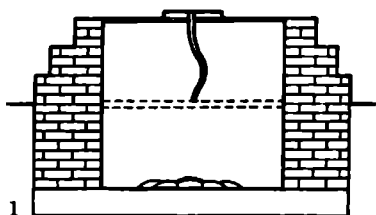
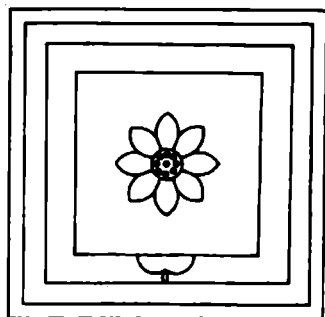
4. Tale il senso ordinario della parola. Gli altri due sensi sono ricavati dall'analisi etimologica del termine, fatto qui derivare da *i-*, nel duplice senso di «andare» e di «conoscere».

5. Diffusamente quanto all'argomento e in sunto quanto al numero delle stanze (!)

Tav. 3

1. Tipo di *kuṇḍa*, «cavità contenitrice del fuoco», vista di piatto e sezione.

2. Tipo di *sruc*, «cucchiaio grande per burro sacrificale», visto di piatto e sezione.

3. Tipo di *sruva*, «cucchiaio piccolo per burro sacrificale», visto di piatto e sezione.

XVI
L'INIZIAZIONE ATTINENTE AI «FIGLI SPIRITUALI»

Passiamo adesso a esporre, quale è stato detto da Śiva, il rito che occorre per diventare un «figlio spirituale» (putraka).

[1-2] Quando dunque il maestro vuol promuovere un regolare al grado di «figlio spirituale», di «adepto» o di maestro, allora, effettuata la cerimonia di purificazione preliminare (*adhivāsa*), deve, all'indomani, tracciare il *maṇḍala*, così com'è stato detto circa il sacrificio «composito» e altrove.[1]

[3-4] Nel *Mālinīvijaya* si parla [così] di cinque ruote, rispettivamente di sei, otto, dodici, sedici e ventiquattro [raggi];[2] nel *Triśirobhairavatantra*, di ruote di trentadue e sessantaquattro [raggi]; e infine nel *Siddhayogīśvarīmata*, ecc., di ruote d'un numero infinito [di raggi].

[5] Quale che sia perciò il sacrificio, quali e quante le ruote con cui è connesso, e quale che sia il rituale d'adorazione, [il maestro] deve innanzitutto tracciare [il *maṇḍala* dei] tre tridenti.

1. «Composito» (*sāmudāyika*) è chiamato in MV, VIII, 80*b*, il sacrificio interiore, su cui si veda sopra, XV, 295*b*-365. Il termine «composito» è commentato da Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha *ad* MṛT, *Kriyāpāda*, VIII, 91 (p. 151) con le parole *samudāyenā-nekāṅgasamāhāreṇa nirvartyā* (scil. *śuddhiḥ*): «da celebrare in modo composito, cioè col concorso di molteplici elementi».

2. Si veda sotto, XXXIII, *passim*.

I. L'UNIFICAZIONE MENTALE BASATA SUL «MAṆḌALA» («MAṆḌALĀTMĀNUSAṂDHĀNA»)

[6-7*a*] Le tre dee sono collocate via via nei tre tridenti, mutando [come vedremo] di posto, e prima in mezzo, poi a destra e a sinistra sono tutte e tre compiutamente adorate.[1] Il procedimento da tenere nel disegno del *maṇḍala* sarà sommariamente esposto più in là.[2]

[7*b*-9] Disegnato[3] dunque il *maṇḍala*, occorre innanzitutto nettarlo con un panno profumato. Il maestro quindi, bagnatosi, deve adorare come prima, dinanzi al *maṇḍala*, le divinità del corteggio esterno, e, nella porta, le divinità della porta. Stando nella parte orientale del *maṇḍala*, egli deve quindi via via adorare da nord-est a sud-est Gaṇeśa, ecc., sino ad arrivare al dio custode del luogo (*kṣetrapati*).[4]

[10] *I sette che, secondo i nostri maestri, sono da adorare nel rito d'adorazione dei maestri sono Gaṇeśa, il maestro, il maestro del maestro, il maestro di quest'ultimo, i maestri antichi, la Dea della Parola e il dio custode del luogo.*

[11-12*a*] Quindi, ricevuta l'autorizzazione d'uso,[5] occorre adorare con fiori, incensi, ecc. la potenza di base (*ādhāraśakti*) e via dicendo, dalla radice del tridente fino a Śiva, all'estremità dei loti bianchi. Questo rito d'adorazione deve ripetersi via via per ogni tridente.

[12*b*-15*a*] Nella punta centrale del tridente di mezzo risiede Bhairavasadbhāva insieme con Parā, nella punta di sinistra Navātman insieme con Aparā, e nella punta di destra [Ratiśekhara insieme con Parāparā].[6]

Nella punta centrale del tridente di destra risiede Ratiśekhara

1. Si veda sotto, XVI, 12*b*-15*a*. Nel sacrificio interiore e nell'iniziazione dei regolari (*samayadīkṣā*) il *maṇḍala* usato è quello descritto dal MV, con un singolo tridente (sotto, XXXI, 62-85*a*). Nell'iniziazione dei figli spirituali (*putrakadīkṣā*) si dà la preferenza al *maṇḍala* con tre tridenti, descritto nel *Trikasadbhāva*. Si veda Sanderson, 1987, p. 196.

2. Si veda sotto, XXXI, 10*b*-61*a*.

3. Parafrasi di MV, IX, 32. Il *maṇḍala* usato in questo rito è apparentemente disegnato e non fatto con le polveri colorate (altrimenti non potrebbe evidentemente essere nettato con un panno).

4. Si veda sopra, XV, 181-91*a*.

5. Si veda sotto, XVI, 74-76.

6. La forma mantrica di queste divinità, che abbiamo incontrato anche sopra, XV, 299*b* sgg., è data in XXX, 10 sgg. Sinistra e destra, in ogni singolo tridente, sono in riferimento alla divinità che sta nel centro, mentre i due tridenti laterali sono sinistro e destro in riferimento a chi li vede. La correzione *madhyāpekṣayā* (J) in *sādhyāpekṣayā* proposta da Sanderson (1987, p. 188, nota 92) non mi sembra fondata.

con Parāparā, nella punta di destra Bhairavasadbhāva con Parā [e nella punta di sinistra Navātman con Aparā].

Nella punta centrale del tridente di sinistra risiede Navātman con Aparā, nella punta di sinistra Bhairavasadbhāva con Parā [e nella punta di destra Ratiśekhara con Parāparā].

[15*b*-17*a*] In tal guisa, essendo la dea Parā dappertutto presente, il sacrificio viene perfettamente adempiuto, in virtù di questo suo solo potenziamento (*adhiṣṭhāna*). Anche nel sacrificio in cui c'è un solo tridente bisogna perciò pensare che ella tutto potenzia. Nella *Parātrīśikā* è infatti stato detto: «E da non conoscente dei riti diventa conoscente dei riti sacrificali».[1]

[17*b*-21*a*] A questo punto conviene adorare nella punta di mezzo – e così pure in quella di destra e in quella di sinistra – i vari Signori delle regioni con le loro armi come se fossero una cosa sola,[2] e il venerabile Mātṛsadbhāva,[3] immacolato, come la suprema di tutte le divinità. Subito dopo, nel caso che il sacrificio sia diretto a ottenere fruizioni, giova adorare gli otto Bhairava con le rispettive membra, la coppia e le dee delle ruote, ciascuno a suo luogo. Esteriormente debbono essere poi adorati i Signori delle regioni insieme con le loro armi, con somma devozione, mediante profumi, fiori, libami, ecc., senza meschina economia.

[21*b*-23*a*] Dopo di ciò, occorre unificare mentalmente il vaso maggiore, quello minore impresso con l'Arma, il *maṇḍala*, il fuoco e il proprio sé, meditando come noi ed essi tutti siamo una cosa sola, di là da ogni dualità. Coloro poi che non riescono a inverare in se stessi questa non dualità essenziata da Śiva, possono pur sempre entrare nel cammino della non dualità attraverso il metodo del *mantra* e dei canali (*mantranāḍīprayoga*).

[23*b*-26*a*] [Tale metodo è il seguente]. Dopo esser uscito attraverso la propria destra, esser entrato attraverso la sinistra della [divinità][4] risiedente nel *maṇḍala*, ed esserne di nuovo uscito attraverso la destra, si ottiene un'unificazione radicale con la detta [divinità]. L'applicazione di questo procedimento anche alle [divinità risiedenti] nel vaso maggiore, in quello minore e nel fuoco e infine, attraverso la nostra propria sinistra, anche a noi stessi, [fa sì che la detta unificazione si estenda anche a tutte queste entità]. Il fitto ordito di soffio vitale venutosi a determinare in forza di questa unificazione è il presupposto dell'apparire della desiderata coscienza

1. PT, 20 (si veda anche sopra, XIII, 151*b*-54). Il senso è che colui il quale sa come Parā sia in tutto presente, da non conoscente dei riti diventa conoscente dei riti.

2. Si veda sotto, XXX, 42-43*a* e nota.

3. Si veda sopra, XV, 239*b* sgg.; sotto, XXX, 45*b*-46.

4. Si intenda: uscito con il *prāṇa*, espirando, ed entrato con l'*apāna*, inspirando.

za unitaria e onnipervasiva, consistente nell'illuminarsi dell'unità (*aikyasphurattātmā*). Subito d'opo conviene celebrare un rito d'adorazione speciale, purificato dalla non dualità.

[26*b*-27] Ciò che è irrorato dal nettare della non dualità propria di Śiva, questo è sommo, supremo. Nei riguardi del vaso sacrificale, dei fiori, dei profumi, dei libami e financo dell'animale, la purità, cioè la loro trasformazione nel supremo (*paramīkṛti*), non è altro perciò che questo loro essere contemplati come identici a Śiva, di là da ogni dualità.

II. L'OFFERTA DI ANIMALI NEI PARTICOLARI («NIVEDYAPAŚUVISTARA»)

[28] Davanti al Signore occorre offrire animali viventi e le parti da essi provenienti, cotte, non cotte o semicotte, e, in una parola, ogni cosa, mobile o immobile.

[29-30] L'animale può essere di otto specie, rispettivamente di ordine sempre più elevato, cioè «visto», «spruzzato», «testimone», «sacrificato», «assunto», «unito», «dissolto» ed «eroico». Le specie più elevate non debbono essere offerte ai non idonei. Non tutti sono degni infatti di cibarsi delle oblazioni riservate a Śiva.

[31] Colui invece che, ancorché non iniziato, ne mangia con devozione, incitato dalla volontà di Śiva, da Lui comandato, questi è perfettamente pieno, è un vero e proprio «regolare», ben purificato.

[32-36*a*] L'animale «visto» è quello che è stato guardato, gettandogli uno sguardo acceso di raggi, «spruzzato» quello che è stato semplicemente spruzzato con le gocce contenute nel vaso sacrificale, il «testimone» quello cui è stato mostrato tutto il *maṇḍala* precedentemente adorato, il «sacrificato», quello che è stato purificato coi tre riti precedenti. Questi animali, sotto l'effetto di queste operazioni, si agitano, tremano, si accasciano, o anche restano immobili, insenzienti, rispettivamente. L'animale «assunto» è quello che, davanti al [luogo] del sacrificio, è stato spento da armi più preste del vento, l'«unito» è quello che è stato unito attraverso un'unificazione con Śiva, ottenuta attraverso un progressivo superamento delle forze causali, il «dissolto» è quello divenuto tale grazie a questo, che in esso sono state immesse la mente e il soffio vitale del maestro – il quale naturalmente deve essere esperto in queste pratiche –, in virtù d'una dissoluzione dell'insieme delle sue «forze» lunari per opera del fuoco di destra.

[36*b*-45*a*] Il procedimento è il seguente. Il maestro deve in principio appoggiarsi alla realtà suprema (*paraṃ rūpam*), unificandosi con

essa.[1] Grazie ad essa, [dopo esser uscito fuori] attraverso il movimento igneo,[2] che emette una corona di fiamme, egli deve entrare attraverso la sinistra dell'animale e dissolvere col proprio ardore l'insieme dei suoi raggi lunari. Riposatosi quindi nella ruota dell'ombelico di questi, insieme con tutti i raggi del suo *prāṇa*, e diventato altro da sé, egli deve, grazie al suo potere, investire il vivente col vivente[3] e, arroventatele col sole della sua propria coscienza, dissolvere le sue «forze» (*kalā*) a una a una. A questo punto, egli deve trasferire quest'insieme di «forze» così dissolto – colmo di tutti i princìpi e fonte d'alimento – nel suo proprio sé, in unità con lui, e sradicare con energia, risolutamente, l'animale fuori dai vincoli [dell'esistenza fenomenica]. Quindi, mediante questo metodo di investimento e sradicamento, girando[gli] intorno tenendolo a sinistra, il maestro, che grazie a tale giro ha raggiunto la parte centrale del loto del cuore essenziata d'ambrosia e ha riempito la sacca del suo proprio soffio vitale con l'ambrosia della *kuṇḍalinī*, si stabilisce saldamente nella detta parte centrale del cuore e, grazie a ciò, comincia a tirare a sé, mediante il [fuoco del] suo *prāṇa*, paragonabile [durante questo processo] a un dito ricurvo a guisa di proboscide, l'essenza (*sāra*) [dell'animale], cioè la sua essenza vitale (*ojodhātu*) dissolta, d'un colore che dà sul rosso giallastro, naturata di pura materia lunare. Uscito quindi rapidamente [attraverso la destra dell'animale], egli entra attraverso la sua propria sinistra, alimentando la ruota lunare dell'*apāna*,[4] e soddisfacendo e propiziando attraverso la detta essenza la ruota delle divinità risiedenti nel loto del cuore.

[45*b*-47*a*] Grazie a questo procedimento, il maestro può carpire, dell'animale, anche tutte le altre sue essenze, quali gli umori, il sangue, ecc., ciascuna per sé o tutte insieme, o anche il suo principio vitale stesso nella sua interezza, il quale sta raccolto là dove fuoco, sole e luna s'incontrano,[5] è essenziato di luce (*jyotis*), ed è chiamato col nome di potenza prāṇica (*prāṇaśakti*).

[47*b*-48*a*] Tale principio vitale dev'essere fuso con la ruota delle dee attraverso la meditazione. Questa è invero la soddisfazione e

1. Questo metodo è esposto anche nel NT, XX, 27 sgg. Esso, come dicono Abhinavagupta e Kṣemarāja, era esposto e discusso in un'opera di Kallaṭa ora perduta, il *Tattvārthacintāmaṇi*. La «realtà suprema» è qui il supremo principio vitale, la forza della potenza (*śāktaṃ balam*).

2. Il canale di destra, *piṅgalā*.

3. I due *pāda*: *paro bhūtvā svaśaktyā tu jīvaṃ jīvena veṣṭayet* sono tratti da NT, XX, 29*a*. Si intenda: investire l'animale vivente, il suo principio vitale, con il proprio principio vitale.

4. Correggo *-cakra-* in *-cakraṃ*.

5. Nel centro del cuore (J).

propiziazione suprema, uno stato di [completa identità tra] fruibile e fruitore.

[48*b*-49*a*] Il grande insieme fonico (*piṇḍa*) che coopera a queste operazioni di sommovimento, attrazione, ecc. delle varie essenze, quali il sangue, ecc., è costituito dal fonema fiorito [PH], dal fuoco [R] in esso racchiuso, dal triangolo [E] e dal tempo [Ṃ].[1]

[49*b*-50*a*] Grazie all'inverarsi di tale riposo, si ottiene così, ripetendo quest'esercizio cento volte nello spazio di dodici minuti, il dissolvimento (*nirvāpaṇa*) dell'animale.

[50*b*-52*a*] [Il maestro] esperto nello yoga che voglia arrivare a buon fine in questo procedimento vi si deve esercitare per un certo tempo, concentrandovisi attentamente e (com'è detto nel *Tattvārthacintāmaṇi*)[2] vincendo ogni dubbio. Tale processo dev'essere attentamente custodito, come la nostra stessa vita. Lo stesso procedimento si applica anche nei riguardi di un vincolato assente, che si voglia unire [con determinate fruizioni o con Śiva].[3]

[52*b*-54*a*] Il cosiddetto animale «eroico» è quello che, dopo essere stato introdotto nel terreno sacrificale, è quivi ucciso, messo a punto e mangiato dalla ruota.[4] Quando invece l'animale che si offre al Dio, tutto intero o in parte, è stato ucciso altrove, esso viene chiamato «animale esteriore».

[54*b*-56*a*] I frutti ottenuti da questi animali, cominciando da quello esteriore fino a quello «eroico», sono rispettivamente lo stato di re, di proprietario di terre, il consolidamento [di questo possesso], la devozione a Śiva, l'essere tutti pervasi da Lui, la conoscenza di Śiva, il mondo dei *mantra*, il far parte del corteggio [di Śiva] e l'essere uniti a Lui.[5] Di queste acquisizioni, grazie al rito d'adorazione a Śiva, godono anche i fiori, ecc.

[56*b*-57*a*] Che cosa c'è, di grazia, mobile o immobile, che il Signore degli dèi, sempre dedito a riversare su tutto il suo favore, non faccia oggetto di esso servendosi di quest'unico mezzo – il sacrificio?

[57*b*-58*a*] In questo sacrificio di animali bisogna guardarsi perciò dall'essere presi da dubbi, ecc., e da compassione – non «eroi», insomma –, e dall'idea che offendiamo, con ciò, una creatura vivente.

[58*b*-59*a*] Sebbene sul momento ingrata all'animale, [tale morte] è per lui d'immenso vantaggio, com'è provato da questo, che i suoi

1. PHREṂ. Su questo *mantra*, si veda anche sopra, XV, 460-63*a*.
2. Si veda sopra, p. 406, nota 1.
3. Si veda sotto, XXI, 25-27.
4. Cioè del gruppo tantrico.
5. I tre gradi di *sālokya*, *sāmīpya* e *sāyujya*, su cui si veda sotto, p. 529, nota 2.

mali sono così interrotti ed esso è fatto idoneo a far uso di medicamenti e di ascesi.[1]

[59b-62] Una volta che i legami che avvincevano l'animale sono stati troncati (così è scritto nel *Mṛtyuñjayatantra*)[2] e che esso è in conseguenza separato dalle tre maculazioni, il suo corpo comincia a languire (*na prarohati*): a causa dell'interruzione del flusso di bene e di male (*dharmādharma*),[3] esso perisce. Questa non è perciò un'uccisione, bensì una meravigliosa (*citrarūpiṇī*) forma di iniziazione. L'uccisione consiste infatti nel separare dagli spiriti vitali una creatura avvinta da tutti i suoi legami. Questa invece è semplicemente un'unione (*yojanā*) dell'animale [con realtà superiori] allo scopo di soddisfare e propiziare il Dio. In base perciò alle stesse parole del Dio, conviene offrire numerosi animali.

[63-64] L'animale a tutti superiore è, a questo proposito, quello che ha già avuto sei nascite: [in altre parole], offerto in sacrificio e reincarnatosi, è stato poi nuovamente sacrificato, e così via. Come l'oro diventa puro attraverso un processo di cottura, così si dice pure di esso. Quale perfezione, di grazia, non è in grado esso di dispensare? O forse che non trova egli da se stesso la liberazione?

[65-68a] «Chi, dopo essere stato purificato dai *mantra*,» è detto nell'*Ānandaśāstra* «vien meno alle regole, disprezza le dee, dà i *mantra* senza seguire le norme opportune, e, dopo aver ottenuto l'iniziazione, i *mantra*, ecc., poi li abbandona, distratto da [interessi mondani come i] figli e via dicendo, dopo morto rinascerà come animale, per rifare poi lo stesso».[4]

In tal modo, l'animale, bipede o quadrupede, nasce fino a sette volte per servire d'oblazione alle dee. Offerto dal donatore, attraverso quest'offerta esso raggiunge Śiva, in unione con lui (*sāyujyataḥ*).

[68b-69a] Pensando dunque come questo vario errare (*pravi[illegible]tam*) degli animali [di nascita in nascita] ha per suo fine quello di farli servire da cibo [per le dee], non bisogna assegnare l'animale [scelto per il sacrificio] ad altri uffici.

[69b-70] Quest'animale non dev'essere allontanato[5] neppure dopo aver stabilito che esso non è idoneo al sacrificio; e se c'è poi desiderio d'un animale speciale, venga adottato anch'esso [senza un

1. Si intenda: dopo la morte e la rinascita in mondi migliori.

2. Abhinavagupta parafrasa in questi versi NT, XX, 18-21.

3. Si intenda: del *karman* in via di fruttificazione, che mantiene in vita il corpo.

4. J spiega il termine *evam* con *samayatyāgādi* («venir meno alle regole, ecc.»), leggendo implicitamente *manuṣyatām* per *amanuṣyatām*, che è invece la lezione da noi adottata.

5. Cioè, escluso, in quanto anch'esso dovrà essere sacrificato.

tavia allontanare il primo]. Tanti[1] sono gli animali che, come ha detto Maheśvara, conviene offrire.

[71-72] Il maestro, a questo punto, deve offrire alla ruota delle potenze l'omento e il grasso del detto animale, dissolti nel fuoco. Questo è considerato come il supremo rito di soddisfazione e propiziazione. Organi principali da offrire sono quindi il cuore, i visceri, la testa, le spalle, il fegato, o altre parti importanti come la *karṇikā*, la *kuṇḍalī*, il midollo e i canali laterali.[2]

III. IL RITO DI SODDISFAZIONE E PROPIZIAZIONE DEL FUOCO («AGNITṚPTI»)

[73] Dopo di ciò, il maestro deve eseguire, sul fuoco, il rito di soddisfazione e propiziazione della ruota dei *mantra* e, offerto tutto al Signore, rivolgergli la seguente dichiarazione:[3]

[74-76] «Tu, o Signore, mi hai ordinato maestro. Vedi adesso di riversare il tuo favore su questi discepoli incitati dalla potenza di Śiva, o direttamente, mediante sogni, insegnamenti, ecc., mediante recitazioni di *mantra*, o attraverso il maestro. Essi sono davanti a Te così come li vedi. Tu falli segno del Tuo favore! E penetrami coi raggi del tuo proprio sé, ché io sono Śiva». Detto ciò conviene che egli [attenda ed] accolga gioiosamente il consenso di Śiva – così sia! – a questa sua preghiera.[4]

IV. L'INFERVORAMENTO DEL SUO PROPRIO ESSERE («SVASVABHĀVADĪPANA»)

[77] [Il maestro, quindi, giunto il consenso], deve meditare come il suo sé sia inseparato da Śiva, autore delle cinque operazioni, e come il suo proprio complesso sensorio (*svātmanaḥ karaṇam*)[5] sia costituito dai *mantra* e dal «corpo sacro»,[6] desiderosi di farlo segno del proprio favore.

1. Cioè sia i primi, ancorché difettivi, sia i secondi.
2. J commenta i termini *karṇikā* e *kuṇḍalī* con *liṅgikā* e *maṇḍalikā* rispettivamente. Ignoro a quali parti dell'animale qui ci si riferisca.
3. Cfr. MV, IX, 37-38.
4. Cfr. MV, IX, 39*a*.
5. MV, IX, 41*b*: «I *mantra* del cuore, ecc. raggiungono in lui lo stato di strumenti d'azione».
6. Il «corpo sacro» consiste qui in Parāparā (J).

[78-80] «Indossato quindi un bianco turbante (*sitoṣṇīṣa*)»,[1] egli deve eseguire un rito d'adorazione nei riguardi d'ambo le mani, una dopo l'altra, scambievolmente.[2] Allo scopo di bruciare i legami e di emanare princìpi puri, conviene, dopo di ciò, che egli adori sulla mano di Śiva[3] i *mantra*, tutti fiammeggianti, risiedenti nel primo cerchio (*garbhāvaraṇa*),[4] privi di membra, di corteggio e di trono. Subito dopo giova adorare il sé, unico e molteplice a causa delle cinque operazioni che fungono da elementi condizionanti, non altrimenti dalla luna che si riflette nell'acqua. Esso in realtà appare però diviso in sei modi diversi.

[81] «Io risiedo nel *maṇḍala*, e sono testimone di tutte le azioni».[5] Io, in altre parole, mi immagino come puro testimone [e non attore] nel *maṇḍala* sacro a Śiva.

[82-83] «Io risiedo nel fuoco, come quello che è il luogo in cui si svolge l'oblazione».[6] [Lo scopo di tale meditazione è questo], che i *mantra*, infiammati da questo fuoco con cui si sono identificati, abbiano il potere di consumare i legami. I Signori dei mondi, in tal guisa, evocati dentro questo fulgore comune,[7] soddisfatti e informati, non danno più incombenze all'anima minimale.

[84] «Sino alla fine del sacrificio io risiedo nel vaso,[8] per estinguere gli ostacoli».[9] Tale atteggiamento generico (*sāmānyarūpatā*) abbraccia e alimenta tutte le varie azioni rituali.[10]

[85] «E risiedo anche nel corpo del discepolo affinché i suoi legami si allentino».[11] Egli, infatti, può toglier di dosso i legami a sua volontà.

[86] «Io risiedo in persona nel mio proprio sé, autore dei vari atti di grazia».[12] Io, infatti, avendo libertà di conoscenza e d'azione, ho il potere di celebrare l'iniziazione.

[87-88] Come io sono il soggetto unificatore, unico, di tutti i di-

1. MV, IX, 43*b*, secondo cui dev'essere impresso sette volte col Navātman.
2. La sinistra per mezzo della destra e la destra per mezzo della sinistra (J).
3. MV, IX, 44*a*.
4. MV, IX, 43*a*. Śiva, nel rito d'adorazione, è provvisto di una corte di divinità minori disposte in vari cerchi (o cerchie) concentrici. Il primo di questi cerchi è chiamato col nome di *garbhāvaraṇa*, lett. «cerchio dell'embrione».
5. MV, IX, 47*b*.
6. MV, IX, 48*a*.
7. Comune ai tre piani della coscienza: Parā, ecc.
8. Questa meditazione va ripetuta anche a proposito del vaso minore, altrimenti, osserva J, il sé non sarebbe più diviso in sei modi diversi ma in cinque.
9. MV, IX, 48*b*.
10. Esso, in altre parole, serve di scudo a ogni azione (J).
11. MV, IX, 49*a*.
12. MV, IX, 49*b*.

versi prodotti, le diverse forme e la ruota dei sensi, così pure mi manifesto qui in sei modi, come fuoco, ecc. Considerando in tal modo, il maestro dovrà adorare il cammino, qualunque esso sia,[1] attraverso cui intende celebrare l'iniziazione nelle cinque manifestazioni anzidette – a esclusione quindi del discepolo –,[2] in vista appunto dell'anzidetta unificazione.[3]

[89-90*a*] Alla fine di tale possente unificazione, [tutti questi elementi], singolarmente o collettivamente, debbono essere stati fatti dal maestro oggetto d'uno scrupoloso esercizio, pieni, dentro di sé, ognuno dell'altro. Il maestro quindi deve di nuovo volgere il pensiero sulla loro identità con Śiva, nel modo seguente:[4]

[90*b*-93*a*] «Io sono la suprema realtà». Questa non si presenta [in un modo fisso, determinato], come un vaso. Essa è la grande luce, e perciò «tutto questo mondo sta in me»,[5] né è stato depositato in me da una qualche realtà estrinseca, a guisa di un'immagine riflessa. Io sono l'autore di esso, il quale non dipende perciò da altro ed è da me presieduto (*adhiṣṭhita*).[6] Purificata così da siffatta consapevolezza consistente in una pervasione universale (*mahāvyāpti*), «la creatura che diventa a me uguale è chiamata col nome di liberata».[7]

[93*b*-94*a*] Come una sfera di ferro arroventata, strofinata, spruzzata e via dicendo diventa via via incandescente, così il maestro viene pervaso tutto da Śiva.

V. IL RITO DI PROIEZIONE DEL CAMMINO SUL CORPO DEL DISCEPOLO («ŚIṢYADEHAGO 'DHVANYĀSAVIDHIḤ»)

[94*b*-96] Quindi, dopo aver visto e adorato il discepolo coi fiori, ecc. – [discepolo] che può trovarsi davanti a lui in carne e ossa o essere meditato come tale, come accade nell'iniziazione di un assente o di un morto, in cui l'immagine del discepolo vien formata con erba *kuśa*, ecc. –,[8] il maestro dovrà proiettare su di lui quel cammino attraverso cui intende principalmente (*mukhyatayā*) celebrare l'ini-

1. I cammini, come sappiamo, sono sei.
2. Non, cioè, nel corpo del discepolo. Si veda sopra, XVI, 85.
3. Parafrasi e libera interpretazione di MV, IX, 50-51*a*.
4. Parafrasi di MV, IX, 51.
5. MV, IX, 52*a*.
6. Parafrasi di MV, IX, 52*b*: «Io presiedo a tutte le cose e di tutte sono l'autore».
7. MV, IX, 53*a*.
8. Si veda sotto, cap. XXI.

ziazione. Esso è il principale in quanto dopo averlo proiettato nel corpo bisogna pensare che gli altri siano compresi in esso.[1]

VI. LE DIVERSE SPECIE DI PURIFICANDI, PURIFICANTI, ECC. («ŚODHYAŚODHAKĀDIVAICITRYA»)

[97-98] Proiettato dunque il cammino da purificare (*śodhya*) [nel corpo],[2] occorre purificarlo proiettando su di esso il *mantra* desiderato,[3] il quale dev'essere conveniente e appropriato al [detto cammino] da purificare. In certi casi il [cammino] purificando si purifica poi da sé, senza essere stato prima proiettato [nel corpo], in forza della sola proiezione del [*mantra*] purificante, grazie al suo potere.[4]

[99] La proiezione dei sei cammini viene compiuta in base ai tre ordini di Aparā, Parāparā e Parā, a scelta [del maestro], in modo conveniente e appropriato alla loro applicazione.

[100-101*a*] Sino alla fronte ci sono ottantaquattro dita, sino al foro di Brahmā novantasei e sino allo *dvādaśānta* centootto. Questo triplice ordine viene qui esposto via via in base al *Mālinīvijaya*, dov'esso è descritto.[5]

[101*b*-105] Esponiamo dunque la proiezione concernente i princìpi. Fino alla caviglia c'è la terra, che occupa quattro dita. I [ventitré] princìpi dall'acqua alla Natura occupano due dita ciascuno, coi quali si è arrivati sei dita sopra l'ombelico, per complessive quarantasei dita. I sei princìpi dall'anima alla Forza occupano ciascuno tre dita e si giunge, con essi, fino alla gola, per un totale di diciotto dita. I quattro princìpi da *māyā* a Sadāśiva occupano quattro dita ciascuno; con essi si giunge fino alla fronte per un insieme di sedici dita.[6] Dopo di essi conviene meditare il principio Śiva, naturato di ardore, tranquillo (*anākula*), pervasore di essi tutti, interiore ed esteriore insieme.[7]

[106] Nell'ordine di Parāparā, dove vi sono dodici dita in più, i princìpi dall'acqua alla mente occupano due dita e mezzo ciascuno e la Natura tre.[8]

1. La descrizione del rito iniziatico continua sotto, XVII, 1 sgg.
2. Da mondare, cancellare, eliminare.
3. Dal maestro o dal discepolo (J).
4. J cita qui SvT, IV, 151: «La potenza dei *mantra*, che nascono dalla bocca di Parameśvara, è in verità incredibile».
5. Nel VI capitolo del MV. Si veda sopra, VII, 68*b*-70*a*.
6. 4 + 46 + 18 + 16 = 84. L'ordine di Aparā è esposto nel MV, VI, 2-5.
7. MV, VI, 5.
8. La terra occupa come prima quattro dita, sicché abbiamo 4 + 55 + 3 + 18 + 16 = 96. Si veda MV, VI, 25-26*a*.

[107] Nell'ordine di Parā, dove ci sono ventiquattro dita in più e che comprende in totale centootto dita, i princìpi dall'acqua alla mente occupano tre dita ciascuno e la Natura quattro.[1]

[108] Questi tre ordini sono manifestamente originati dalla graduale detrazione di dodici dita dal numero complessivo di centootto. E così nel *Mayatantra* è detto: «Questo o quell'[ordine], secondo i frutti che si desidera conseguire».

[109-10*a*] La proiezione di nove, cinque, quattro, tre princìpi e quella d'un principio soltanto può essere dal maestro facilmente ricavata da se stesso, pensando che i restanti princìpi sono in essi compresi.[2] La proiezione delle cinque forze e delle quattro uova è identica a quella dei cinque e dei quattro princìpi.

[110*b*-13] «Come c'è uno spazio aggiuntivo di dodici dita situato nella nostra intima base, [così] ce n'è un altro della stessa misura di là dal corpo. Cominciando dai piedi fino alla cima della testa, cioè al piano del suono inarticolato, vi sono, o Dea dalle belle anche, ottantaquattro dita». Così è stato detto nel *Triśirobhairavatantra*. La coscienza infatti riposa anche nel detto spazio di là dal corpo, onde si immagina che anch'esso sia corpo. Tale la ragione per cui c'è questo spazio aggiuntivo di dodici dita. Al fine appunto di spiegare questo, ecco che [nel *Triśirobhairavatantra*] si è parlato di uno spazio di centootto dita.[3]

1. La terra occupa sempre quattro dita. Abbiamo dunque 4 + 66 + 4 + 18 + 16 = 108. Si veda MV, VI, 26*b*-27*a*.

2. Queste proiezioni sono esposte nel MV, VI, 6*b*-10. Nella proiezione di nove princìpi, la Natura occupa 50 dita, l'anima 3, la Necessità 9, il Tempo 6, *māyā*, la Sapienza pura, Īśvara e Sadāśiva 4 ciascuno (50 + 3 + 9 + 6 + 16 = 84). Nella proiezione di cinque princìpi la terra occupa 4 dita, l'acqua 46, il fuoco 22, il vento 12 e l'etere, ad analogia di Śiva, non è computato nel calcolo (4 + 46 + 22 + 12 = 84). La proiezione di quattro princìpi, cioè terra, Natura, *māyā* e Potenza, corrispondenti alle quattro uova (si veda sopra, XI, 8 sgg.), ha le medesime proporzioni. Nella proiezione di tre princìpi il principio *ātman* occupa 72 dita, *vidyā* 12 e Śiva, come prima, non è computato (72 + 12 = 84).

3. La disposizione degli *dvādaśānta* non è del tutto chiara. Secondo VII, 68*b*-70*a* vi sono due *dvādaśānta*, uno inferiore, sotto i piedi, e l'altro superiore, oltre il foro di Brahmā, per cui si arriva a 108 dita. Le misure corporee, in questo caso, sono tre, una di 84, quella inferiore, una sottile di 96 e una di 108, suprema. In XVI, 100 non si fa cenno di questo *dvādaśānta* inferiore e si parla di tre misure: 84 dita fino alla fronte, 96 fino al foro di Brahmā e 108 calcolando dodici dita librate nel vuoto sopra il foro di Brahmā. Secondo XVI, 110*b*-12*a* (citazione del *Triśirobhairavatantra*) vi sono 84 dita dai piedi fino alla fronte (misura inferiore o grossa), 96 dita fino al foro di Brahmā (misura mezzana o sottile) e 108 dita fino allo *dvādaśānta* (misura suprema). Tale l'interpretazione di questo passo data da J, che intende «fine della testa» come la fronte e «nella nostra intima base» come «l'etere del cranio». Quest'interpretazione fa sì che le tre misure restino salve. Le stanze del *Triśirobhairavatantra* potrebbero essere tuttavia anche interpretate in base a quanto Abhinavagupta disse in VII, 68*b*-70*a*, nel qual caso le dodici dita cui si allude con l'espressione «nella nostra intima base» potrebbero essere fatte corrispondere alle dodici dita sotto i piedi, di cui si fa qui menzione.

[114-16] Passiamo adesso a esporre la proiezione dei mondi. Nella terra, che arriva fino alla caviglia, sono compresi sedici mondi. I mondi da Lakulin a Dviraṇḍa occupano un dito ciascuno. Chagalāṇḍaka occupa tre dita. Quattro dita sono occupate dalle otto stirpi divine e dagli otto Yoga. In tal modo, i mondi dall'acqua alla Natura, cominciando da quelli che occupano un dito soltanto, si estendono complessivamente per quarantasei dita. Essi sono cinquantasei, e, prima, nella terra, sedici.

[117-25*a*] Dopo di essi, in base a una pervasione di mezzo dito, si hanno in tre dita sei mondi, in due quattro, e in un dito un mondo. Lo spazio di sei dita che comprende l'anima e l'Attaccamento è occupato in tal modo dagli undici mondi compresi nel principio anima. Vengono quindi il mondo di Krodheśa che occupa un dito e quello di Caṇḍa che ne occupa due. Tali i due mondi della Sapienza impura. Lo stesso accade dei due mondi della Forza, quello di Saṃvarta e quello di Jyotis. Un dito e due dita sono rispettivamente occupati dal mondo di Śūra e da quello di Pañcāntaka, che appartengono al principio della Necessità. Questa divisione è stata esposta da Parameśvara stesso nel *Mālinīvijaya*, là dove dice che «nei tre princìpi della Sapienza impura, ecc., i mondi, a partire dall'inferiore, occupano rispettivamente uno e due dita».[1] Essendo poi [ogni] successione insostanziale, [nulla vieta] che prima possa esserci la Necessità e dopo la Forza, o anche che tali princìpi possano essere chiamati ciascuno col nome dell'altro. I tre mondi del Tempo, Ekavīra, Śikheśa e Śrīkaṇṭha, occupano tre dita. La proiezione del Tempo può essere pronunciata [anche] prima della Necessità – o anche, come talvolta si vede, essi possono essere menzionati ciascuno col nome dell'altro. In tal modo i mondi compresi nei sei princìpi anima, ecc. occupano complessivamente diciotto dita.[2] Gli otto mondi compresi nel principio *māyā*, fino ad Aṅguṣṭhamātra, occupano complessivamente quattro dita, cioè mezzo dito per uno. In tal modo nello spazio di ventidue dita ci sono ventotto mondi, dall'Anima fino a *māyā*.[3]

[125*b*-27] Nelle quattro dita che spettano alla Sapienza pura vi sono cinque mondi. Tre di essi occupano ciascuno due terzi di dito e gli altri due [occupano] due dita. Nelle quattro dita seguenti vi sono gli otto mondi del principio Īśvara, uno ogni mezzo dito. Susseguenti a questi si hanno i cinque mondi di Sadāśiva, tre in due dita

1. MV, VI, 15*a*.
2. 6 + 3 + 3 + 3 + 3 = 18.
3. I mondi sono 11, 2, 2, 2, 3, 8 (= 28) disposti rispettivamente in 6, 3, 3, 3, 3, 4 (= 22) dita.

e due nelle altre due dita. Nello spazio di dodici dita si hanno così diciotto mondi.[1]

[128] *I mondi sono dunque sedici, cinquantasei, ventotto, diciotto e le dita quattro, quarantasei, ventidue, dodici.*

[129-30] *In questo nostro corpo che misura ottantaquattro dita sono dunque proiettati centodiciotto mondi. Il rimanente è pervaso dal principio Śiva. Tale il cosiddetto ordine di Aparā. Nell'ordine di Parāparā al posto delle quarantasei dita ve ne sono cinquantotto, e in quello di Parā settanta.*

[131] *Ai cinquantasei mondi da Lakula agli otto Yoga*[2] *bisogna attribuire in questi due ordini, dopo opportuno calcolo, un poco di spazio in più.*

[132-35*a*] Finita l'esposizione dei tre ordini di Parā, ecc., passiamo adesso a descrivere la proiezione del cammino delle «formule» (*pada*). Com'è stato già detto, le «formule», quando sono proiettate indipendentemente, sono dieci.[3] Tale dunque la proiezione da formare quando il maestro vuole celebrare l'iniziazione attraverso di esse soltanto. Quando invece nell'iniziazione l'elemento principale è costituito dai princìpi, ecc., la serie delle «formule» è compresa in questi princìpi, in armonia con ciascuno di essi. Quando, d'altro lato, nell'iniziazione l'elemento principale è costituito da esse stesse, il maestro deve proiettare via via la serie delle «parole sacre» indipendentemente dai princìpi, ecc.

[135*b*-38*a*] Il maestro, precisamente, deve proiettare le nove «formule» secondo l'ordine della Mātṛkā e della Mālinī, cominciando da quella della terra, su nove spazi costituiti rispettivamente da quattro, otto, otto, dieci, dieci, dieci, quindici, quattro, quindici dita.[4] La decima, che porta il nome di Śiva, dev'essere meditata come pervasiva [di tutte le precedenti]. I due ordini [di Parāparā e Parā] possono avere [anche qui] luogo aggiungendo alle cinque «formule» susseguenti a quella della terra dodici e dodici dita.

[138*b*-39*a*] Il cammino dei *mantra*, quando si voglia proiettarlo, dev'essere trattato con lo stesso metodo. L'unica cosa che muta è il suo potere di pervasione, com'è stato già detto in precedenza.[5]

[139*b*-42] Passiamo adesso a esporre la proiezione del cammino dei fonemi nei riguardi di tutti e tre gli ordini. Un fonema su quattro dita,[6] ventitré fonemi su due dita ciascuno, sei fonemi su diciotto dita, quattro su sedici dita. Tali fonemi, disposti in senso

1. I mondi sono dunque complessivamente 118 (16 + 56 + 28 + 18).
2. Si veda sopra, VIII, 440*b*-46.
3. Si veda sopra, XI, 44-53; e MV, II, 50-57.
4. Per esempio la «formula» della terra, che è KṢ secondo l'ordine della Mātṛkā e PH secondo quello della Mālinī, occupa quattro dita, ecc.
5. Si veda sopra, XI, 51-53.
6. I fonemi sono disposti in senso contrario a quello alfabetico, da KṢ a K. Le sedici vocali non sono computate nel calcolo.

inverso, possono essere quelli della Mātṛkā o della Mālinī. Śiva, il quale è il pervasore, è costituito da sedici fonemi. Gli altri due ordini si ricavano, come nel caso dei princìpi, aggiungendo dodici e dodici dita allo spazio già attribuito ai ventitré fonemi susseguenti al primo.[1]

[143] Perciò[2] nel *Mālinīvijaya* i tre ordini sono stati dapprima esposti a proposito dei princìpi, e dopo estesi con lo stesso criterio alle due serie di fonemi, quella mista e quella non mista.[3]

[144] «Dei fonemi, che sono già di due specie,[4] si dice esservi pure una divisione sestuplice.[5] Per intenderla, basta rifarsi al metodo esposto a proposito del cammino dei princìpi».[6]

[145] Quest'estensione [del metodo] è stata enunciata, nella scrittura che signoreggia il nostro cuore, anche nei riguardi delle «formule», ecc.

[146] «Quanto alle "formule", ai *mantra*, alle forze, ecc., i tre ordini di cui s'è parlato debbono essere formati nel modo esposto a proposito dei princìpi e dei fonemi, in conformità alle stanze precedenti».[7]

[147-50*a*] Ma passiamo ora a esporre questi tre ordini nelle forze (*kalā*). Le quattro forze, dalla Cessazione (*nivṛtti*) in poi, occupano ciascuna quattro, quarantasei, ventidue e dodici dita. La forza dell'Ultraquiescenza (*śāntyatīta*) ha, per sua funzione, quella di pervadere le altre. Gli altri due ordini costituiti da Parāparā e Parā si ricavano aggiungendo dodici e dodici dita alla seconda forza. All'ordine delle quattro uova[8] si fa allusione nel *Mālinīvijaya* con la parola «ecc.»[9] e in esso i detti tre ordini debbono quindi essere formati così come si è fatto a proposito delle quattro forze.

[150*b*-51*a*] Dopo aver proiettato in tal modo sul corpo del discepolo da purificare (*śodhya*) il sestuplice cammino insistendo su d'uno di essi in particolare,[10] conviene proiettarvi sopra [il *mantra*] considerato come purificante.

[151*b*-57] I *mantra* purificanti atti alla proiezione del cammino formano inizialmente un tutto unico. Lo Śabdarāśi e la Mālinī, secon

1. Si veda sopra, XVI, 137*b*-38*a*.

2. Come si ricava, cioè, da quanto è stato detto.

3. Secondo l'ordine della Mātṛkā e della Mālinī.

4. Si veda la nota precedente.

5. Ciascun fonema di questi due ordini è triplice, secondo cioè i cammini dei fonemi, dei *mantra* e delle «formule».

6. MV, VI, 27*b*-28*a*.

7. MV, VI, 28*b*-29*a*.

8. Si veda sopra, XI, 8 sgg.

9. MV, VI, 28*b*; si veda sopra, XVI, 146.

10. Si veda sopra, XVI, 94*b* sgg.

do che siano considerati collettivamente o analiticamente,[1] sono duplici. Le sei divinità[2] possono essere considerate anch'esse in due modi, ossia come solitarie o in coppia.[3] Queste sei stesse entità – potenze e possessori di potenza – diventano poi ancora dodici, secondo che siano provviste o sprovviste della pentade dei volti, e infine ventiquattro, secondo che siano «organate», fornite così delle sei membra, o «disorganate». Si hanno quindi le due ogdoadi degli dèi Aghora, ecc.,[4] e una terza ogdoade, dovuta a queste medesime entità in coppia. Mātṛsadbhāva può presentarsi isolato[5] o in connessione con le quattro ruote – [le cui dodici potenze sorgono] singolarmente, per due, per tre o per quattro[6] – e quindi in tredici modi diversi, i quali, con l'aggiunta del suo aspetto di eroe solitario, diventano quattordici. La quadruplice ruota del Senza nome, del riassorbimento, della durazione e dell'emissione è in effetto alimentata, insieme con le sue [tre] dee peculiari, dal detto Mātṛsadbhāva.[7]

[158] Secondo le scritture del Trika, i vari *mantra* purificanti sono così settanta. Noi li esponiamo qui secondo il *Sāraśāstra*.

[159-61] «La purificazione, o grande Dea, sarà eseguita dal maestro mediante gli otto Aghora, ecc., o mediante i *mantra* [delle dee, quello] monosillabico, [ecc.],[8] o attraverso la Mātṛkā, o attraverso il cuore di Bhairava,[9] o attraverso il cuore delle Khecarī,[10] o grazie ai

1. Il numero dei *mantra* è, come vedremo, 70, formato, se non vado errato, dalla somma dei seguenti numeri: 1, 4 (Śabdarāśi e Mālinī considerati collettivamente oppure analiticamente fonema per fonema), 6 divinità, solitarie o in coppia, che diventano 12 con l'aggiunta dei volti e 12 ancora con l'aggiunta delle membra, 3 ogdoadi (24) e i 14 aspetti di Mātṛsadbhāva, cui occorre aggiungere le tre dee, Parā, Parāparā e Aparā (1 + 4 + 12 + 12 + 24 + 14 + 3 = 70).

2. Parā, Parāparā e Aparā con i «Bhairava» Bhairavasadbhāva, Ratiśekhara e Navātman.

3. Quindi, dodici divisioni.

4. L'altra è quella delle dee Aghorī, ecc.

5. «Isolato» (*kevala*), spiega J, perché trascendente ogni limitazione estrinseca (*upādhi*).

6. L'allusione è alla scuola Krama: si veda sopra I, 107, dove si dice che le tre potenze Parā, Parāparā e Aparā, in congiunzione con i quattro momenti di creazione, mantenimento, riassorbimento e quarto (= Senza nome) diventano dodici. Queste dodici coscienze «nascono nei riguardi di più soggetti conoscenti insieme o anche di uno solo, simultaneamente o successivamente, diadicamente, triadicamente, e via dicendo» (TS, citato sopra, p. 102, nota 1). Si veda anche MVV, I, 942, dov'è espresso lo stesso concetto, e Sanderson, 1986, p. 200.

7. Si veda sopra, IV, 176 sgg.

8. «I tre *mantra* in rapporto con Parā, ecc.» (J). Il *mantra* monosillabico è quello di Parā (SAUḤ).

9. Il *mantra* di Mātṛsadbhāva (J).

10. Il *piṇḍanātha* (J).

Bhairava,[1] o anche [con essi] forniti di membra e di volti. Il maestro deve insomma compiere l'iniziazione con uno dei *mantra* manifestati[2] in questo Tantra. Tale il comando di Parameśvara».

[162-63*a*] Le varie specie [d'iniziazione], in base ai diversi *mantra* purificanti, sono così settanta. Quando l'iniziazione viene compiuta attraverso i detti *mantra* senza la proiezione del purificando, essa, la quale è priva allora di nascite,[3] ecc., ha dunque settanta varietà.[4]

VII. LE DIFFERENTI SPECIE D'INIZIAZIONE («DĪKṢĀBHEDA»)

[163*b*-68] Giova adesso esporre le varie specie del purificando, che descriviamo qui in sunto. La divisione in princìpi è quadruplice, secondo cioè che si considerino uno, tre, cinque o trentasei princìpi. Gli [altri] cammini [presi a uno a uno] sono cinque o [considerati tutti insieme] uno. Le quattro uova da purificare possono in tal modo essere viste da dieci punti di vista diversi,[5] che, tenendo conto dei tre ordini sopra menzionati, diventano trenta. Secondo i vari aspetti dei *mantra* purificanti e del purificando si hanno così duemila e cento specie di iniziazione.[6] Tali specie arrivano poi al numero di quattromiladuecento[7] – più, naturalmente, le settanta precedenti –, determinato da questo, che duemila e cento sono le specie prive di nascita, ecc., e altrettante quelle di esse fornite. Tante infatti le varietà che di essa si possono celebrare nel cammino purificando, grazie alle proiezioni. Tali varietà si raddoppiano ancora, in base all'azione e alla conoscenza, sì che si hanno ottomilacinquecentoquaranta specie di iniziazioni,[8] le quali, secondo che il pensiero (*anusaṃdhāna*)[9] sia volto alle fruizioni o alla liberazione, sono di due specie.

1. Per esempio, il Navâtman, ecc. (J).
2. Cioè, ammessi (J).
3. Si veda sotto, XVI, 239, 245-47; XVII, 34 sgg.
4. L'esposizione della proiezione mantrica continua sotto, XVI, 207 sgg. Le stt. 163-206 costituiscono una sorta di parentesi.
5. 4 + 5 + 1 = 10.
6. 70 x 30 = 2100.
7. 2100 + 2100 = 4200. Le settanta specie in più sono quelle in cui non c'è la proiezione del purificando, menzionate sopra, XVI, 162*b*-63*a*.
8. 4270 x 2 = 8540.
9. Le disposizioni mentali, l'intenzione. Si veda J, XV, dopo 22*a*: «La disposizione mentale (*vāsanā*) dei discepoli è il loro desiderio di ottenere fruizione o liberazione. Il maestro, da parte sua, è provvisto di questa speciale intenzione mentale (*caittasiko 'nusaṃdhānaviśeṣaḥ*), cioè: "io celebro l'iniziazione a loro conveniente"».

[169-70*a*] La fruizione,[1] a questo proposito, in base alla purificazione del solo *karman* cattivo o anche di quello buono, è duplice. Vi sono poi sette specie di purificazione del *karman* buono, determinate dai tre tempi, passato, presente e futuro presi a uno a uno, a due a due, o tutti insieme. Complessivamente si hanno dunque otto specie di fruizione.

[170*b*-74] [La fruizione],[2] secondo [che si riferisca al pensiero] del maestro o del discepolo, è duplice, e nei suoi riguardi occorre fare le seguenti distinzioni. Infatti, nell'iniziazione in cui il discepolo è presente (*pratyakṣadīkṣaṇe*), i frutti sono completi, se ambedue hanno un unico pensiero. Nel caso di una divergenza [di pensiero] (*visaṃvāda*), [il rito] non ha buon esito.[3] Nell'iniziazione, ecc. di un discepolo assente o morto, il pensiero (*anusaṃdhi*) appartiene solo al maestro, il quale, grazie al potere dell'azione [rituale] e della conoscenza, conduce il discepolo al piano desiderato. Nella purificazione del *karman*, l'azione [rituale] e la conoscenza non variano. Quello che varia è il pensiero (*anusaṃdhi*). Il *karman* è infatti naturato di esso.[4] Anche nello *Svacchandatantra* è detto che, benché l'azione rituale, ecc. non vari, il frutto tuttavia cambia secondo le differenti disposizioni mentali dei discepoli e del maestro.[5]

[175-77] La fruizione è dunque variabile sia secondo il detto pensiero, sia [come adesso vedremo] secondo i *mantra* purificanti e il purificando. La diversità dipende infatti dalla varietà. Il soggetto fruitore in cui il cammino è stato purificato attraverso i volti e, grazie sempre ad essi, è stato unito al principio di cui desiderava fruire, entra in possesso della sua forza.[6] La permanenza, nel rito iniziatico, del *karman* dovuto a buone azioni incide anch'essa sulle fruizioni, che variano in proporzione ad esso. Un'altra varietà di fruizione si ha poi quando il *karman* è stato completamente purificato.

[178-82] Inoltre, a seconda che le fruizioni siano [da noi] ottenute in virtù della [cosiddetta] uscita immediata, o mentre dura questo stesso corpo, subito,[7] o attraverso [speciali] esercizi, o alla fine del corpo, si hanno, di esse, quattro specie. Queste quattro specie,

1. Nei riguardi del *karman* buono si hanno dunque sette specie di purificazione: una di quello passato, una del presente, una del futuro, una del passato e presente, una del passato e futuro, una del presente e futuro e una di tutti e tre insieme.

2. Riferisco *so 'pi* a *bhoga*. Quanto dice J, *so 'pīti guruḥ*, è probabilmente dovuto a un errore materiale del ms. o di stampa. Si veda sotto, XVI, 183.

3. Le disposizioni mentali del discepolo e del maestro debbono cospirare a un unico fine.

4. È dipendente da esso (J).

5. SvT, IV, 82. Questa stanza è stata citata anche sopra, XV, 22*a*-22*b*.

6. Cioè, dell'intima essenza o natura del principio in questione.

7. Subito dopo l'iniziazione (J).

in unione con le otto varietà anzidette, danno luogo a trentadue varietà.[1] La liberazione, da parte sua, è sì unica, ma, secondo che [nel rito iniziatico che la concerne] sia purificata[2] o meno la cosiddetta semenza, cioè le regole – le quali sono purificate solo nei riguardi degli incapaci, ecc., dei moribondi, di coloro che sono nell'impossibilità [di sopportare fatiche e fastidi] e dei vecchi – è duplice;[3] e tenendo conto dell'uscita immediata, triplice. Quest'ultima dev'essere celebrata soltanto nei riguardi di un moribondo. «Veduto un discepolo sopraffatto dalla vecchiaia o afflitto da malattia,» tale il comando di Parameśvara nel *Gahvaratantra* «il maestro deve farlo uscire [dal corpo] e congiungerlo con la suprema realtà».[4]

[183-84] Queste trentacinque varietà,[5] tenendo conto delle due divisioni anzidette[6] concernenti il maestro [soltanto][7] o il maestro e il discepolo, diventano, raddoppiate, settanta. Il maestro, moltiplicate queste divisioni con le precedenti varietà di iniziazione, può tirare la somma,[8] sì da inverare una conoscenza ben esercitata.

[185-86] *Il numero delle varie iniziazioni è dato dalle precedenti ottomilacinquecentoquaranta varietà moltiplicate per settanta che il maestro deve personalmente calcolare. Secondo il* Mālinīvijaya *le iniziazioni sono dunque cinquecentonovantasettemilaottocento.*

[187-89] *I* mantra *purificanti sono settanta. Il purificando, costituito dalle quattro uova e consistente nei sei cammini, può essere considerato in trenta modi diversi, secondo la sua divisione in un principio, ecc.*[9] *Il rito è quadruplice, secondo che si basi sull'azione o sulla conoscenza e sia fornito o sfornito di nascite,*[10] *ecc. In esso, a sua volta, ci sono trentacinque varietà, tenendo conto delle diverse specie di fruizioni e della liberazione.*[11] *Infatti vi sono trentadue specie di fruizioni, determinate dalla purificazione o meno del* karman *buono, e tre varietà di liberazione. Tali trentacinque varietà, moltiplicate per due,*[12] *diventano settanta. Tante le diverse specie dei riti.*

[190-93a] *In base alle diverse varietà degli elementi purificanti e del pu*

1. 4 x 8 = 32.
2. Si intenda: cancellata.
3. Nella st. 179 *tādṛśam* sta verosimilmente per *mumukṣum*. Su costoro, si veda XV, 24-26.
4. Si veda sotto, XIX, 8.
5. 32 + 3 = 35.
6. Si veda sopra, XVI, 170.
7. Nel caso dell'iniziazione di un assente, ecc. Si veda sopra, XVI, 172.
8. 8540 x 70 = 597.800.
9. Cfr. sopra, XVI, 164-65.
10. Cfr. sopra, XVI, 166-67.
11. Cfr. sopra, XVI, 179, 183.
12. In base alle diverse disposizioni mentali o pensieri del maestro e del discepolo (J). Si veda sopra, XVI, 170 e 183.

rificando e ai [conseguenti] diversi riti, l'iniziazione è dunque molteplice. Di essa, ove priva di purificando, vi sono settanta specie.[1] *Le sue diverse varietà, calcolando i vari* mantra *«organati», «disorganati», forniti o sforniti di membra, ecc.,*[2] *e i quindici diversi aspetti già esposti in cui si divide il purificando,*[3] *cominciando dai princìpi, ecc., sfuggono a ogni computo. Tali sono le divisioni primarie. Oltre a queste ve ne sono poi altre molteplici secondarie, dovute al combinarsi delle precedenti, basate sulle divisioni in due, in tre, ecc.*[4] *degli elementi purificanti e del purificando.*

[193*b*-96*a*] *Volendosi ottenere fruizioni, è opportuno che l'avveduto esegua quanti più riti possibile. Che c'è di strano, infatti, se da gran copia di cause discende gran copia di frutti? La liberazione non comporta diversità e, quanto ad essa, chi gode di salde disposizioni mentali può quindi celebrare anche pochi riti o basarsi sulla conoscenza soltanto. Secondo il maestro di Abhinavagupta, se c'è disponibilità di denaro, di spazio, di tempo, ecc., giova però celebrare copiosi riti e meditazioni*[5] *anche in vista della liberazione.*

[196*b*-200*a*] *I pensieri, nonostante siano vari e fluttuino di continuo, possono tuttavia gradatamente assembrarsi, e grazie a ciò nei riguardi di questo o di quello s'invera necessariamente la ferma convinzione che sia identico a Śiva. Pensando gradatamente: «Questo è naturato di quello, da quello è da me estratto il discepolo», anche il più sprovveduto diventa identico a Śiva. Il discepolo, da parte sua, vedendo il maestro in questo modo, come ornato, cioè, della facoltà di dispensare tale graduale stato di identità con Śiva, vuoi in virtù del sentirsi a lui identico, vuoi in forza della devozione, raggiunge anche lui la detta identità con Śiva. Anche se nella scrittura*[6] *il Signore ha detto che in coloro che non sono riusciti a estirpare il pensiero differenziato la liberazione provocata dall'iniziazione ha luogo solo dopo la morte, tuttavia è sempre opportuno essere in possesso di una ferma disposizione di mente* (dṛḍhavāsanā).

[200*b*-201*a*] *Alcuni dicono che anche nella liberazione c'è diversità.*[7] *Questa diversità è costituita, secondo costoro, dai successivi gradini di comunanza di mondo* (sālokya), *ecc., determinati dalla maggiore o minore copia delle azioni rituali eseguite. Questo non è corretto. Diversificata può infatti essere solo la fruizione.*[8]

[201*b*-204] *Secondo alcuni, il fatto che un'infrazione alle regole, ecc. cir-*

1. Si veda sopra, XVI, 162*b*-63*a*.
2. Si veda sopra, XVI, 151, 157.
3. Si veda sopra, X, *passim*.
4. Secondo le due dee, le tre dee, ecc. (J).
5. Lett. «un copioso [o particolareggiato] insieme d'azioni e di conoscenze» (*vistīrṇakarmavijñānasaṅgrahaḥ*).
6. Nel *Niśisaṃcāratantra*, ecc. (J). Si veda sopra, I, 48, 50.
7. Si veda sopra, XVI, 194*b*.
8. E quindi essi confondono particolari tipi di fruizioni con la liberazione.

ca i riti di purificazione o le regole da osservare dopo l'iniziazione, compiuta durante la vita da chi aspira alla liberazione, non è fonte di ostacoli, si deve alla copiosità dei riti da lui eseguiti.[1] *Infatti, una volta fruiti gli effetti di detta infrazione alle regole, ecc., si ha la liberazione. Questo naturalmente riguarda soltanto uno che è stato purificato da un'iniziazione dotata di semenza, e non chi ha ricevuto un'iniziazione priva di semenza. Tutto ciò [secondo noi] non è corretto, ché, com'è stato detto nella scrittura, «o Dea, a causa di un'infrazione alle regole uno diventa un demone carnivoro per cento anni».*[2]

[205] *In conclusione, anche in vista della liberazione è opportuno celebrare un rituale graduale quanto più copioso possibile – estrazione dai princìpi, ecc. –, capace, in quanto tale, di determinare, nella mente del discepolo e del maestro, la ferma convinzione della nostra identità con Śiva.*

[206] *Naturalmente, il maestro che abbia ben esercitato la sua conoscenza attraverso una continua meditazione può adoperare, per liberare il discepolo, il mezzo che vuole.*

VIII. LA PROIEZIONE SUPREMA («PARO NYĀSAḤ»)

[207] Proiettato in tal modo sul corpo del discepolo il desiderato cammino purificando, il maestro deve proiettare su di esso il *mantra* purificante, in armonia con i princìpi [proiettati].[3]

[208] La serie dei fonemi della Mātṛkā e della Mālinī in rapporto ai princìpi è stata già esposta in precedenza.[4] Essa dev'essere proiettata dal maestro per purificare i relativi princìpi.

[209] Anche se, secondo le scritture, il cammino dei fonemi è [come gli altri] da purificare, vincolatore, soggetto a *māyā*, esso ha tuttavia anche un aspetto purificante, naturato di Śiva, essenziato della parola suprema.

[210-11] Nel suo commento allo *Svayambhūtantra* Sadyojyotis ha detto: «Sì, certo! Una parola (*śabda*) è in verità materiata di legame e un'altra materiata di Śiva».[5] Uno stesso fonema può perciò bensì

1. I vari riti di riparazione, ecc. Si veda sotto, XXVIII, 408-423*a*.

2. Si veda anche sotto, XXIII, 97-98. Nella st. 203b leggo *'yuktaṃ* per *yuktaṃ*.

3. Si veda sopra, p. 418, nota 4.

4. Si veda sopra, XVI, 141.

5. Lo *Svāyambhuvāgama* col commento di Sadyojyotis è stato recentemente edito da P.-S. Filliozat (1991). Il passo in questione si trova nel commento a I, 6 (p. 10). Esso è citato anche nel commento di UD alla ŚDṛ, III, 14: *kiṃ śabdarāśer viśeṣo 'sti / bāḍham ekaḥ śivātmako 'nyaś ca pāśātmakaḥ*. La lezione accettata da UD e da Abhinava

simo essere purificante e purificando. E anche nel *Mālinīvijaya* è stato detto: «Essi abbracciati da quelli» [e via dicendo].[1]

[212] Dopo aver proiettato i volti, costituiti da Sadyojāta, ecc., e le cinque membra, ossia il cuore e via dicendo, per sei volte,[2] conviene compiere la proiezione propria dei trentasei princìpi, dalla terra in poi.[3]

[213-16*a*] Secondo l'ordine di Parāparā, procedendo all'inverso (*vailomyāt*),[4] vi sono nella terra tre «formule»,[5] nel gruppo di princìpi che va dall'acqua al senso dell'io, i quali pervadono rispettivamente i cinque gruppi di otto mondi in essi contenuti,[6] ci sono cinque «formule»,[7] nei tre princìpi della mente, della Natura e dell'Anima, in cui è compreso anche l'Attaccamento, tre «formule»,[8] nei due princìpi della Sapienza impura e del Tempo una «formula»,[9] nella Necessità una «formula»,[10] nella Forza e in *māyā* una «formula»,[11] nella Sapienza pura, Īśvara, Sadāśiva, Śiva e Śakti cinque «formule» rispettivamente.[12] Parāparā contiene dunque diciannove «formule».

vagupta (a mio avviso, quella originale) non è registrata nell'apparato critico di Filliozat, che legge *kiṃ ca śabdarāśer viśeṣaś cābhādhitaḥ śivātmakaḥ anyataraś ca pāśātmakaḥ.* Traduco qui di seguito il passo, secondo il testo accettato da UD: «Ma c'è una differenziazione dello *śabdarāśi* [l'insieme dei suoni, l'alfabeto, ecc.]? Sì, certo! Uno di essi è materiato di Śiva e un altro di legame. Il primo, quello materiato di Śiva, si divide a sua volta nei vari Āgama, quali il *Kāmika*, ecc., e il secondo, materiato di legame, nei Veda e via dicendo».

1. MV, III, 28*a*. «Essi [cioè i fonemi] volgari, abbracciati da quelli, soddisfano tutti i desideri e dispensano ogni frutto».

2. Sei volte perché le potenze e i possessori di potenza sono tre e tre (si veda sopra, p. 417, nota 2.

3. Questa proiezione è compiuta mediante la proiezione di particolari *pada* («formule») costituiti d'uno o più fonemi, ognuno dei quali pervade un certo numero di princìpi. Queste «formule» sono divise in tre ordini diversi, propri rispettivamente della dea Parāparā, Aparā e Parā. Questi tre ordini sono esposti nel MV, IV, 18*b*-25, che qui Abhinavagupta riassume. Sui *mantra* di Parāparā, ecc., si veda sotto, XXX, 20-26*a* e note.

4. «Nell'iniziazione l'ordine conveniente è quello della dissoluzione; perciò, sebbene nelle scritture [gli elenchi, ecc.] siano menzionati secondo l'ordine della creazione, la proiezione dev'essere tuttavia fatta nel modo anzidetto» (J).

5. PHAṬ, HAḤ, HUṂ.

6. Si veda MV, IV, 22*a*.

7. PHAṬ, RARA, RURU, HE, PIBA.

8. VAMA, BHĪṢAṆE, BHĪMA.

9. GHORAMUKHĪ.

10. HAḤ.

11. GHORARŪPE.

12. HUṂ, PARAMAGHORE, HRĪḤ, AGHORE, OṂ.

[216*b*-18*a*] *Il numero dei fonemi contenuti nelle diciannove «formule» della dea [Parāparā] sono rispettivamente uno e mezzo, uno, uno, uno e mezzo, due, due, uno, due, due, tre, due, quattro, uno, quattro, uno, cinque, uno, tre, uno, e quindi, tirata la somma, trentotto più due mezzi fonemi non appoggiati su d'una vocale.*[1]

[218*b*-19*a*] L'ordine di proiezione proprio della dea Aparā consiste in un fonema e mezzo fino alla Natura,[2] in un altro unico fonema fino a *māyā*,[3] e in un altro ancora fino alla Potenza.[4]

[219*b*-20*a*] La proiezione propria della dea Parā consiste in un mezzo fonema fino a *māyā*,[5] nella vocale[6] fino alla Potenza, e nel supremo,[7] in Śiva nella sua trascendenza.

[220*b*-21*a*] I *mantra* delle due ogdoadi di Aghorī, ecc. non sono altro che le «formule» di Parāparā e quindi debbono essere proiettati sui princìpi, in armonia con essa.

[221*b*-22*a*] In tutti i *mantra* formati da gruppi sillabici, che sono composti da un vario numero di fonemi,[8] tutti i princìpi, fino alla Natura, sono da proiettare sulla vocale. Gli altri, dall'anima in su, debbono essere applicati agli altri fonemi.[9]

[222*b*-23*a*] I semi debbono essere immaginati come pervasori nei riguardi dei vari princìpi. Secondo altri la proiezione dei *mantra* formati da gruppi deve svolgersi come quella dei semi.[10]

[223*b*-26] In taluni casi, poi, nonostante la proiezione del purificando non sia stata fatta, questo, in forza della natura stessa delle cose, può risultare completamente purificato anche grazie alla sola proiezione dei *mantra* purificanti.[11] Tutto ciò è stato confermato da Parameśvara stesso nel *Mṛtyuñjayatantra* (e così pure altrove), là dove dice: «Adesso, in virtù della sola proiezione, si invera la purificazione degli elementi».[12] Anche se tale purificazione degli

1. Il Ṭ delle due sillabe (*pada*) PHAṬ.
2. PHAṬ.
3. Il seme di *māyā*, HRĪ più l'emissione Ḥ.
4. Il *catuṣkala* HUṂ.
5. Il mezzo fonema, che, cioè, non è appoggiato a vocale, è S.
6. La vocale è AU.
7. L'emissione Ḥ. Su questo *mantra*, si veda sotto, XXX, 27-28*a*.
8. Nove nel caso del Navātman, ecc.
9. YA, ecc. per restare all'esempio del Navātman. La vocale qui è U. Leggo nel testo *varṇasaṃkhyāvibhedataḥ* per *varṇasaṃkhyā vibhedataḥ* e *nyasyaṃ* per *nyasyā*.
10. Costoro pensano cioè che anche i *piṇḍa*, i «gruppi», pervadono, come i semi, i diversi princìpi a uno a uno. Le stanze seguenti 223*b*-49 sono dedicate alla proiezione eseguita per mezzo dei soli *mantra* purificanti, indipendentemente da quella del purificando.
11. Si veda sopra, XVI, 162-63*a*.
12. Non sono riuscito a rintracciare questa citazione nel testo edito del *Netratantra*

elementi è stata là esposta ai fini d'ottenere una purificazione del corpo, essa è tuttavia essenzialmente simile a quella di cui ci stiamo occupando. Una cosa detta in un determinato contesto può benissimo essere accettata anche in un contesto diverso, provvista, nei suoi riguardi, di valore indicativo, o anche direttamente [normativo].

[227] In questa proiezione eseguita per mezzo dei *mantra* purificanti soltanto, la proiezione della Mātṛkā e della Mālinī non è diversa da quella esposta precedentemente a proposito del rito d'adorazione.[1]

[228-30] *Tre «formule» ogni due dita, quattro «formule» su otto dita ciascuno, undici «formule» su dieci, uno, uno, sei, dodici, cinque, cinque, due, due, uno e un dito rispettivamente. La diciannovesima «formula» pervade il tutto [e non è quindi calcolato nel computo]. Tale la misura inferiore dell'ordine della dea [Parāparā],*[2] *nella proiezione dei soli* mantra *purificanti. Le altre due misure superiori [del corpo], che prendono rispettivamente il nome da Parāparā e Parā, si formano aggiungendo a sei «formule», cominciando dalla quarta, altre dodici e dodici [dita], così come s'è fatto prima sopra per i princìpi.*[3]

[231] *Questa nuova proiezione, in contrasto con quella precedentemente esposta [delle «formule»] sui princìpi da purificare, è stata enunciata da Mahādeva intendendo riferirsi alla proiezione dei soli* mantra *purificanti.*

[232-33] Nelle stanze che iniziano con «in Śiva nella sua trascendenza una "formula" d'una sillaba» e terminano con «sulla terra tre» è stata da lui esposta la purificazione concernente i princìpi.[4] Nello stesso *Mālinīvijaya* egli ha poi esposto questa diversa proiezione con le parole: «Qui le "formule" sono duplici, secondo la divisione in "classi" (*varga*) e in "*vidyā*"».[5]

[234-36] «Le prime tre "formule" si estendono per due dita ciascuna, quattro per otto dita ognuna, l'ottava per dieci, le due susse-

1. Si veda sopra, XVI, 141 e anche 108.

2. Le diciannove «formule» sono le stesse di quelle esposte sopra, XVI, 213-16*a*, appartenenti all'ordine di Parāparā. In questa proiezione tali «formule» vengono applicate alle ottantaquattro dita che formano la misura inferiore del corpo (si veda sopra, XVI, 99-100). Le prime tre (cominciando sempre secondo l'ordine inverso, si veda sopra, XVI, 213) occupano sei dita, le successive quattro trentadue dita, e le rimanenti undici occupano rispettivamente dieci, uno, uno, sei, dodici, cinque, cinque, due, due, uno e un dito (6 + 32 + 10 + 1 + 1 + 6 + 12 + 5 + 5 + 2 + 2 + 1 + 1 = 84).

3. Si veda sopra, XVI, 97 sgg. Le sei «formule» cui vengono aggiunte due o quattro dita ciascuna sono dunque la quarta, la quinta, la sesta e la settima di otto dita ciascuna, l'ottava di dieci dita e la nona di un dito.

4. MV, IV, 19*a*-23*b*. Si veda sopra, XVI, 213 sgg.

5. MV, VI, 18*b*. La divisione in tre *vidyā* (Parāparā, Aparā e Parā) è quella esposta precedentemente (sopra, XVI, 213 sgg.). La divisione in *varga* è probabilmente quella di cui si sta parlando. Nelle tre stanze seguenti Abhinavagupta parafrasa MV, VI, 19-23, ripetendo sostanzialmente quanto è stato già detto nelle stt. 228 sgg.

guenti per un dito ciascuna, la seguente per sei, le altre per dodici, cinque, cinque, due e due dita. Le ultime due occupano infine un dito ognuna». Tale la proiezione [dell'ordine] della dea Parāparā, indipendentemente [dalla proiezione dei princìpi, ecc.].

[237] Le altre due *vidyā*[1] debbono essere applicate al corpo del discepolo pensando che sono onnipervadenti. La loro proiezione non è stata partitamente esposta da Parameśvara nell'intento appunto di mostrare [la loro onnipervadenza].

[238] La detta proiezione dei *mantra* purificanti fa sì che la rete dei legami[2] si dissolva in virtù dei raggi da essi medesimi emessi, in forza della meditazione (*dhyāna*) del maestro.

[239] Nella proiezione dei princìpi da purificare si ha contemporaneamente la nascita e le relative fruizioni di tutte le specie della creazione, e quindi, esauritosi il *karman*, la liberazione.[3]

[240] Nonostante l'anima minimale venga a trovarsi in possesso di tutti questi corpi e quindi fruisca moltiplicemente, essa tuttavia non è consapevole [di questo suo vario fruire], così come accade circa le unioni e separazioni del tutto.[4]

[241] L'attività della mente (*manas*) si svolge, per forza di necessità, nel corpo soltanto e non altrove. L'immaginazione[5] infatti è dipendente da un particolare organo di senso unito con la cosa che forma il suo oggetto.

[242] La nostra conoscenza si svolge dentro uno spazio limitato e consiste nell'apprensione delle varie cose del conoscibile. Essa non può partecipare del pensiero degli altri corpi.

[243] Quando tuttavia la mente, ancorché limitata al corpo, acquista una particolare limpidezza per virtù dello yoga, dei *mantra*, dell'azione rituale, ecc., si ha anche la conoscenza di cose [trascendenti i sensi].

[244] A quel modo che una mente perfettamente limpida vede con prontezza anche cose lontane, così nell'iniziazione fornita di dimostrazione (*pratyayadīkṣā*)[6] può vedersi questo o quel mondo.

[245] Quando invece[7] si vuol celebrare un'iniziazione priva delle

1. Gli ordini di Aparā e Parā. Si veda sopra, XVI, 218*b*-20*a*. Si veda anche XVI, [illegible] e p. 425, nota 5.

2. I sei cammini, che in questo caso non sono stati precedentemente purificati.

3. Si veda MṛT, *Kriyāpāda*, VIII, 104*b*-105*a*; SvT, IV, 108*b*; si veda sotto, XVI, [illegible].

4. Anche se il tutto è in realtà dissolto ed emesso d'istante in istante dal Signore, le anime non sono coscienti di questo processo.

5. Si veda sopra, IX, 236-38. L'immaginazione (*kalpanā*) è la funzione o attività specifica del senso interno.

6. Si veda sotto, cap. XX.

7. Questa stanza è collegata sintatticamente con la st. 239.

dette nascite, ecc., conviene formulare, modificandolo opportunamente, questo pensiero: «Io estraggo il tale dal tale principio».

[246] Nel caso di una proiezione dei *mantra* purificanti senza quella del purificando, giova pur sempre mettere in atto, con i *mantra* opportuni, il procedimento delle nascite, ecc., privo tuttavia di contatti con i princìpi.[1]

[247] Nella proiezione dei soli *mantra* purificanti, e quando [l'iniziazione] è priva delle nascite, ecc., occorre formare il nome del discepolo racchiuso in mezzo ai detti *mantra* purificanti.

[248] In un'iniziazione basata sull'azione rituale, conviene che i semi di sesamo, il burro, i grani di riso mondati e non mondati offerti siano accompagnati dai *mantra* appropriati,[2] fornita o sfornita di nascite che essa sia.[3]

[249] Quando infine si vuol celebrare un'iniziazione fondata sulla conoscenza (*vijñānadīkṣā*), il maestro deve guardare con intensità il discepolo, in forza del «discorso» (*saṃjalpa*) del *mantra* purificante, sino a ottenere uno stato privo di pensiero differenziato (*avikalpaka*).[4]

IX. LA NATURA E LO SCOPO DEI MANTRA («MANTRASATTĀPRAYOJANA»)

a) *La natura dei «mantra»*

[250-51] Il pensiero differenziato (*vikalpa*) costituito di discorso (*saṃjalpa*) diventa in verità pensiero [puro] (*vimarśa*). Ora questo pensiero, nella sua forma di *mantra*, è puro, immune dai vincoli dell'esistenza fenomenica, permanente, formato da Śiva – il senza principio, il munifico – in identità con se stesso.[5] Entrando in contatto con esso (*tadyogāt*), anche le rappresentazioni differenziate del maestro si identificano con Śiva.[6]

[252-53*a*] «La potenza dei *mantra*,» così è stato detto da Parameś-

1. In un modo generico, che prescinde dai particolari (J).
2. Caratterizzati dal nome del discepolo racchiuso in mezzo ai *mantra* purificanti (J).
3. Si intende (così J): «per consentire l'unione o non unione con le nascite».
4. Si veda sotto, XVI, 304*b*-306*a*.
5. Oppure, «considerato in identità con Śiva», ecc.
6. «Del recitatore dei *mantra* [cioè, del maestro] si identificano con Śiva perfino le rappresentazioni differenziate [il pensiero discorsivo, *vikalpa*], in virtù d'una penetrazione nella natura propria della coscienza. Il senso, insomma, è questo, che il pensiero discorsivo si converte, alla fine, in un pensiero non discorsivo» (J).

vara nel *Trikasāra* «che si distende [poi nel vario] spiegamento dei *mantra*, si identifica con la [prima] percezione dell'oggetto, dove percepibile e percettore non si sono ancora distinti».

[253*b*-54*a*] La potenza dei *mantra*, secondo questo testo, è dunque, di natura, una cogitazione (*parāmarśa*). Ora la cogitazione, secondo che sia pura o impura, è duplice, e, come tale, rompe l'unità dei *mantra*.

[254*b*-57*a*] «Nei *mantra* dei seguaci di Brahmā, di Viṣṇu, ecc.,» è detto nel *Pauṣkaratantra* «predomina la Natura ed essi sono quindi albescenti, rubescenti o nigrescenti, impuri, racchiusi nelle uova.[1] Il maestro viṣṇuita, ecc., che si è concentrato e immedesimato con essi (*tanmayībhāvita*), a causa appunto dell'impuro cogitare [da cui sono pervasi] è detto essere un vincolato, non idoneo alla dottrina del Signore». Il maestro che si è invece concentrato e immedesimato con i *mantra* che stanno nel cammino puro, cioè a dire il venerabile Śiva, ecc., secondo quanto è detto nel *Mataṅgatantra*[2] e via dicendo, diventa Śiva.

[257*b*-61*a*] Ma – dirà qui alcuno – ammettiamo pure che il pensiero differenziato, grazie a un'unione con tale libero discorso, diventi pensiero puro. Quest'unione però da che cos'è originariamente determinata? Se essa – come tu forse risponderai – è determinata dal pensiero puro, allora questo da che cosa è determinato?[3] [La verità è dunque che] nell'insegnamento si verifica questo, che il pensiero puro, il quale sta alla fonte dell'anzidetto pensiero differenziato, si trasmette via via, in forma di discorso, da insegnante a insegnante, per cui bisogna ammettere che all'origine di questo discorso trasmesso via via fino a oggi ci deve essere un maestro originario. Qualsiasi forma di libero pensare noi possiamo immaginare, inveratasi in forza di tale discorso, è identica anch'essa a questo discorso [derivante dal maestro originario]. E questo è stabilito.

[261*b*-63*a*] Se, nell'apprendimento di una parola attraverso un'altra parola – per esempio, *ghaṭa*, *kumbha* [che significano entrambe «vaso»] –,[4] tu ci dicessi che c'è diversità [di significato], que

1. Sulle uova o involucri, si veda sopra, XI, 8 sgg.

2. Si veda MPĀ, I, 2, 20.

3. Se si ammette che il pensiero differenziato diventa pensiero puro in virtù di un'unione col discorso, e che quest'unione col discorso deriva a sua volta dal pensiero puro, si ha un circolo vizioso (J).

4. Questa trasmissione da pensiero a pensiero può anche, nel linguaggio, verificarsi attraverso sinonimi. L'apprendimento di una parola da un suo sinonimo non è tutta via diretto, ma presuppone il pensiero puro, dove riposano tutte le parole. Se, per assurdo, il pensiero non esistesse, i vari sinonimi sarebbero ognuno chiuso in se stesso. Si veda in proposito quanto è stato detto prima (XI, 68*b*-69): «Senza questo riposo

sta diversità sarebbe fonte di immagini diverse e il metodo d'apprensione basato su di esse dovrebbe essere evitato con ogni cura. In effetto le parole *kara* o *pāṇi* [«mano»], collegate come sono con le idee di prendere e di giocare a dadi, come potrebbero coincidere e designare la medesima cosa?[1]

[263*b*-64*a*] L'apprensione di una parola attraverso un'altra parola si svolge dunque indirettamente (*vyavadhānataḥ*). L'apprensione [di cose e parole] nel corso naturale del vivere ordinario (*vyavahāra*), ricca di molteplici immagini e pensieri, si svolge invece direttamente.[2]

[264*b*-65*a*] Il sorgere di [questo o quel] pensiero – sorgere che è essenziato del pensiero proprio dei nostri padri – è perciò fondato – così perfino in un bambino – su di un pensare increato.

[265*b*-67*a*] I *mantra* sono stati per ciò presi in particolare considerazione da Parameśvara. Egli ha infatti ben scorto come l'idea (*vikalpana*) suscitata dai particolari suoni e significati mantrici sia diversa da quella suscitata dagli altri suoni o parole (*śabda*).[3] La forma di coscienza che pervade i semi e gruppi sillabici cui si è prima accennato[4] appartiene in proprio ad essi soltanto, non alle parole [ordinarie], per cui, nei loro riguardi, non c'è bisogno di immaginare l'altro pensiero [precedente].[5]

[nell'increata, infinita coscienza fonematica, cioè nel pensiero puro] tutte le parole convenzionali, ancorché variamente sostituite da sinonimi, non troverebbero punto fisso di riposo, sì che alla fine si verrebbe a determinare un regresso all'infinito difficilmente scongiurabile, in quanto si sarebbe costretti a ricercare sempre nuove parole convenzionali per spiegare quelle attraverso cui viene erudito un bambino».

1. L'idea che qui vuole esprimere Abhinavagupta mi sembra essere la seguente. Parole sinonime come *ghaṭa* e *kumbha* («vaso»), *pāṇi* e *kara* («mano») si riferiscono al medesimo concetto, nonostante l'etimologia accettata sia diversa (per esempio, *pāṇi* da *paṇāyate*, «giocare a dadi»; *kara* da *karoti*, «fare»). Il concetto di «vaso» o di «mano», perciò, sia che lo apprendiamo direttamente, attraverso il commercio comune, sia indirettamente, attraverso una parola sinonima, non cambia e rimane unico. Sui sinonimi, ecc., si veda Kunjunni Raja, 1963, pp. 32 sgg. e Kumārila, TV, I, 3, 26.

2. L'apprendimento di una parola attraverso un'altra parola non si svolge direttamente, ma è mediato dal pensiero, che è l'elemento che fonde insieme i due sinonimi, nonostante l'etimologia accettata sia diversa (si veda l'esempio precedente di *kara* e *pāṇi*, che significano ambedue «mano»).

3. Le parole ordinarie, anche se in ultima istanza essenziate di pensiero puro, ci sono pervenute attraverso una serie ininterrotta di parlanti, ridotte nei modi del linguaggio (*saṃjalpa*) comune, «grosso». I *mantra*, invece, cominciando dal primo maestro fino al giorno d'oggi, sono tutti ugualmente essenziati dello stesso innato e illimitato cogitare (*paramārśatva*), senza mai essere discesi nel piano del linguaggio ordinario, convenzionale (J).

4. Si veda sopra, VII, 2*b*-3*a*.

5. Trasmesso, in forma di linguaggio, attraverso una serie ininterrotta di parlanti. I *mantra*, cioè, restano, nella trasmissione, uguali a se stessi, senza passare per una fase discorsiva.

[267*b*-68*a*] Tale la ragione per cui in varie scritture, trattandosi dei caratteri che deve avere il maestro, si insiste specialmente su questo, che egli cioè sia esperto nella scienza dei *mantra* (*mantratantraviśārada*).

[268*b*-70*a*] Per intendere perciò il senso dei *mantra* (*mantrārtha*), conviene che il maestro faccia diligente uso delle spiegazioni dei *mantra* (*mantravārttika*) e dei metodi di modificazione (*ūha*) ed esclusione (*apoha*).[1] Nel caso che il proprio maestro non sia buon conoscitore del senso dei *mantra*, conviene assolutamente [lasciarlo e trovare in suo luogo] un maestro tutto concentrato sui *mantra*. Il maestro si immedesima col pensiero mantrico (*tatsaṃkalpa*) mercé un'assidua pratica (*abhyāsa*) di essi.

[270*b*-71] In certi casi, grazie a un'assidua meditazione (*bhāvanā*) del senso dei *mantra*, anche ogni altro discorso del maestro si fa simile a un *mantra*. Stando così le cose ed essendovi, fra i due, perfetta uguaglianza, non si può evidentemente più parlare di differenza. Ma se c'è anche la più piccola differenza, gli effetti suscitati dal detto discorso sono evidentemente diversi.[2]

[272-73] Quando uno – diranno qui forse taluni –, in base al principio che dallo sterco di vacca e da un verme proviene pur sempre un verme, vede che dai *mantra* o dai discorsi, benché diversi, proviene la stessa efficienza causale, allora si dice che un tale maestro è provvisto di discorso verace, che non è altro che Śiva. Tutto ciò che egli dice è un *mantra*, dispensatore di fruizioni e di liberazione.

[274] Non è questa la tesi di Abhinavagupta, tutto dedito alla meditazione dei *mantra*. Per lui, infatti, anche tali due vermi sono fonte di una diversa efficienza causale.

[275] *Mantra* è dunque qualsiasi cosa che, detta da uno tutto dedito alla meditazione dei *mantra*, possa scacciare il veleno, ecc. Il suono, rispetto ad essa, non è diverso da quello di una parola qualunque, come «vaso», ecc.

[276-78] Un amante, tutto allietato dal godimento e dal discorso con la sua amata e da essi accompagnato,[3] è intimamente felice

1. Abhinavagupta usa qui il linguaggio dei grammatici e della Mīmāṃsā, o scienza esegetica del Veda. L'*ūha* è letteralmente la modificazione di una parola di un *mantra* vedico per adattarla al contesto in cui detto *mantra* viene usato. Questa modificazione o adattamento di un *mantra* viene generalmente compiuta cambiando i suffissi dei casi (si veda, su questo metodo, *Mahābhāṣya*, *Paśpaśāhnika*, I, 1, e, per un'esauriente esemplificazione, Gaṅgānātha Jhā, 1942, pp. 334-40). L'*apoha* è qui verosimilmente sinonimo di *bādha*, cioè di esclusione di taluni aspetti del *mantra* originario dal rito che si celebra (su di esso, si veda Gaṅgānātha Jhā, 1942, pp. 341-47).

2. Lett. «l'efficienza causale che deriva da esso [discorso] non è più quella [quella, cioè, che deriva dai *mantra*]».

3. Lett. «purificato».

qualunque cosa faccia. Parimenti, chi è accompagnato da questo discorso mantrico, pur non volendo è immedesimato con esso qualunque cosa dica, e produce effetti ad esso appropriati. «Una persona, infatti, pur pensando una cosa, ne può vedere tuttavia un'altra».[1] Nel *Mālinīvijaya* leggiamo: «Armato dei *mantra* che scacciano il veleno» e quanto segue.[2]

[279] Nulla vieta tuttavia che la distruzione del veleno possa essere accompagnata da vari altri effetti, quali l'incremento delle essenze vitali e via dicendo, a cagione della diversità delle cause.[3]

b) *Lo scopo dei «mantra»*

[280-82] In tal modo, grazie a un continuo esercizio nei riguardi del discorso (*saṃjalpa*) e del pensiero (*vikalpa*) mantrici, l'oggetto della nostra meditazione (*bhāvyavastu*)[4] s'invera infine in tutta la sua chiarezza, tanto più evidente quanto più scema il discorso. Il meditante medita (*bhāvayati*) una cosa reale (*vastv eva*), non un discorso. Questo è assunto semplicemente in qualità di mezzo di manifestazione (*bhāsanopāya*), né, una volta manifestatasi la cosa, serve più a nulla. Scemato così il discorso, la cosa risplende in tutta la sua evidenza, essenziata d'un pensare non convenzionale (*akṛtrima*), indifferenziata (*avikalpaka*).

[283] La natura reale d'una cosa è tale qual è con chiarezza vista dalla coscienza non differenziata. Anche le cose esteriori sono infatti essenziate da essa.

[284-85] Se il maestro è provvisto d'uno stato d'identità con Śiva verace, non māyico, mezzo di liberazione può essere tuttavia anche il suo normale immaginare (*saṃkalpa*).[5] Liberazione e legame derivano infatti da esso. Nel caso di un maestro che si trovi in uno stato

1. Citazione di Dharmakīrti, PV, II, 207. Tale stanza è citata anche in BV, IV, 1, 11 (vol. III, p. 389). Secondo Abhinavagupta, come anche per i buddhisti, possono esistere più forme di conoscenza contemporaneamente. Su questa stanza e su tutta l'argomentazione connessa, si veda Vetter, 1964, pp. 64-71.

2. MV, XVIII, 81: «Come chi è armato dei *mantra*, ecc., che scacciano il veleno, pur bevendo il veleno ne resta immune, così lo *yogin*, [pur gustando gli oggetti dei sensi, non è toccato dai loro mali influssi]».

3. L'effetto principale, cioè la distruzione del veleno, è provocato dalla forza del *mantra* e non dalle parole che pur si accompagnano ad esso (si veda sopra, XVI, 275). Queste tuttavia possono produrre effetti secondari su cui si veda sopra, I, 115-22. Nella st. 279*b* leggo *-kāryabhedā* per *-kāryabhedād*. Le cause sono le varie parole mantriche, considerate a sé stanti.

4. La divinità mantrica (J).

5. Leggo *saṃkalpa* invece di *saṃjalpa* nel testo, conformandomi al commento di J e al senso della stanza seguente.

di verace identità con Śiva, ogni pretesa d'una conversione finale del suo pensare differenziato in un pensare indifferenziato è in verità infondata [ed egli può benissimo continuare a pensare differenziatamente].

[286-87] «La divinità mantrica» è stato detto nel *Gamatantra* «espressa [dal *mantra*] (*vācya*) è infatti naturata di tale pensare non differenziato, prossima alla grande coscienza».[1] A quel modo che i cortigiani, che sono prossimi ai re, sono in grado di mandare celermente a effetto i frutti (*siddhi*) che uno spera d'ottenere da loro, così fanno i *mantra*, ecc. nei riguardi del frutto supremo.[2]

[288] Quanto è stato detto nel *Mālinīvijaya*, dopo che i savi domandarono [a Kumāra] quale scopo avesse l'esposizione del carattere dei *mantra*,[3] non ha intento diverso [da quello che ha dettato le] nostre parole.

[289-93*a*] «Lo yoga è considerato essere l'unione d'una cosa con un'altra – la quale "altra cosa" è ciò che occorre conoscere – allo scopo di realizzare ciò che dev'essere fuggito [e ciò che dev'essere eletto]. La conoscenza cui s'è fatto cenno è stata esposta da Śiva appunto per la realizzazione di ciò. Per la realizzazione dello yoga dotato di semenza (*sabīja*) [la conoscenza delle] caratteristiche del *mantra* è poi sufficiente. Senza l'iniziazione non si è idonei ad accedere allo yoga di Śiva. L'iniziazione, da parte sua, è duplice, secondo che sia fondata sulla conoscenza o sull'azione rituale. Essa dev'essere celebrata in ambedue i modi. Tale la ragione per cui tutto ciò è stato esposto. Né grazie all'iniziazione di Śiva ci deriva soltanto l'idoneità ad accedere allo yoga, bensì anche quella ad accedere ai *mantra* e alla liberazione».[4]

[293*b*-95*a*] Con tali parole si vuole anche significare questo, che lo *yogin*, per inverare l'unione con la realtà (*tattvaikya*), deve prendere come fondamento il *mantra* di base ed essere intento ad esso sino a raggiungere un pensiero non differenziato; e che chi vuole tradurre in realtà una fruizione o la liberazione grazie alla pratica dei *mantra*, deve prima ricevere dal maestro l'iniziazione, per acquistare l'idoneità ad accedere ad essi.

1. In altre parole, come osserva J, il *mantra* stesso è, per sua propria natura, essenziato di coscienza non differenziata.

2. La liberazione (J).

3. MV, IV, 2.

4. MV, IV, 4-8. Si veda anche sopra, XV, 5-7.

X. LE DIVERSE SPECIE DI CONGIUNZIONI («YOJANIKĀBHEDA»)

[295*b*-97*a*] Il discepolo, perciò, anche se congiunto dal maestro con un diverso principio, può tuttavia raggiungere parimenti ciò che desidera in virtù dei *mantra*, della conoscenza e dello yoga. Nei suoi riguardi l'iniziazione viene celebrata per purificarlo. Egli poi, purificato che sia, raggiunge, da quel savio che è, la fruizione [desiderata] o la liberazione in virtù delle sue proprie forze (*svabalena*).

[297*b*-99*a*] Perciò colui che ha in sé la capacità di sostenere la conoscenza, lo yoga, ecc., divenuto che sia regolare o figlio spirituale, non deve limitarsi a ciò soltanto, ma confidare nelle proprie forze. Chi invece è privo di conoscenza, di yoga, ecc., come un cieco per via, dipende completamente dal maestro, tanto rispetto alle fruizioni quanto alla liberazione.

[299*b*-300*a*] Com'è stato precedentemente esposto in base a ragionamenti e a scritture, l'iniziazione è in grado, infatti, di dispensare da sola la liberazione, anche senza [la detta] intima conoscenza interiore.[1]

[300*b*-302*a*] Altri discepoli guardano unicamente al genere di congiunzione effettuato dall'iniziazione, facendo ricorso, per renderlo più manifesto ed evidente, alla conoscenza e allo yoga ad esso appropriati. Costoro raggiungono uno stato di immedesimazione con la realtà con cui sono stati congiunti e sono, per quel che è stato detto, completamente dipendenti dal maestro, dall'iniziazione, dai *mantra* e dalle scritture.

[302*b*-304*a*] Gli aspiranti a fruizioni[2] debbono essere purificati soltanto da tutte le male azioni (*karman*) passate, presenti e future, non da quelle buone. Invece il discepolo che, tralasciato ogni desiderio di fruizione ordinaria, quali un regno, la residenza nei cieli, ecc., aspira a una fruizione di carattere non ordinario, dev'essere purificato anche dalle buone azioni.

[304*b*-306*a*] A questo proposito, il buon maestro che voglia celebrare un'iniziazione fondata sull'azione rituale deve eseguire l'offerta per mezzo di burro liquefatto, grani di sesamo, ecc., dicendo: «Io purifico il *karman* di costui». In un'iniziazione fondata sulla conoscenza il *karman* del discepolo viene invece purificato per mezzo di un atto mentale (*saṃdhi* = *anusaṃdhi*) del maestro ben fondato nella sua propria coscienza, sì che la distruzione di esso si verifica forzatamente.

[306*b*-308*a*] Quando nel discepolo sono state purificate[3] soltanto

1. J rimanda genericamente al cap. XV ecc.

2. Secondo J, le stt. 302*b*-304*a* non si riferiscono più ai «figli spirituali» (*putraka*), ma ai *sādhaka*.

3. Si intenda cancellate.

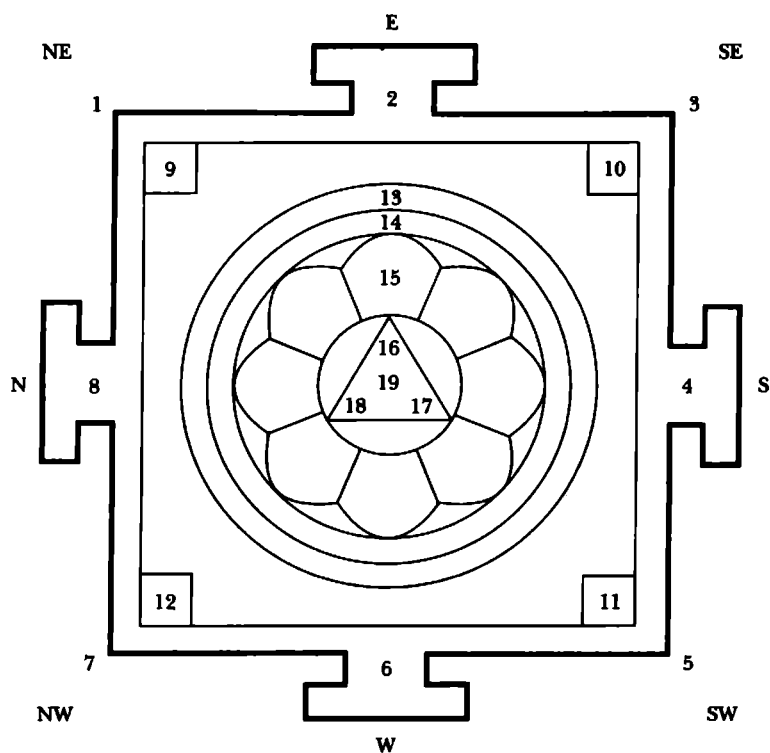
le sue male azioni, quelle buone fruttificano in diverso grado, secondo la loro intensità, in questo o quel luogo del cammino. Esauritasi poi la fruizione a causa della graduale digestione del *karman* buono, ed effettuatasi di conseguenza la distruzione del *karman* futuro, stanza dell'iniziato è allora il luogo dove è stato unito [dal maestro].

[308*b*-309*a*] Quando il *karman* futuro, il quale, secondo che interessi questo nostro corpo odierno[1] o altri corpi, è di due specie, è purificato della parte cattiva soltanto, non per questo le fruizioni sono distrutte.

[309*b*-10*a*] L'individuo in questione fruisce di continuo varie fruizioni fino alla dissoluzione di *māyā*, senza per questo entrare mai in possesso d'un corpo, ecc. che sia fonte per lui di dolore, in qualsiasi parte del cammino si trovi.

[310*b*-11] Giunta infine la dissoluzione di *māyā*, costui, dopo aver fruito d'ogni sorta di fruizioni piacevoli, si riposa in Śiva «disorganato» o «organato» in forza della congiunzione [da lui ricevuta].

La maniera in cui il maestro debba, giunto il momento,[2] celebrare l'iniziazione, è stata così esposta.

1. In un periodo posteriore all'iniziazione (J).
2. In occasione d'una caduta di potenza (J).

Quadrato esterno:

1. Gaṇeśa
2. Vaṭuka
3. Maestro del maestro del maestro
4. Maestro del maestro
5. Maestro
6. Siddha
7. Yoginī
8. Pīṭha

Quadrato interno:

9. Khagendranātha, ecc.
10. Kūrmanātha, ecc.
11. Meṣanātha, ecc.
12. Macchandanātha e le sei coppie di principi
13. Mātṛkā
14. Mālinī
15. Le otto potenze, Maheśī, ecc., ciascuna su di un petalo

Centro:

16. Parā
17. Parāparā
18. Aparā
19. Kuleśvarī

Tav. 4. Schema essenziale del *maṇḍala* della scuola Kula esposto in XXIX, 27*b* sgg. (si veda MV, XI, 8 sgg.)

XVII
LE VARIE CERIMONIE CONCERNENTI «I FIGLI SPIRITUALI»

[1*a*] Esponiamo adesso il rito che fornisce uno stato di identità con Bhairava.

I. LA PREPARAZIONE DEI CORDONI («SŪTRAKḶPTI»)

[1*b*-3*a*] Dopo aver attuato una vicendevole pervasione, in perfetta unità, fra il *maṇḍala*, i [due] vasi, il fuoco, il discepolo e il suo proprio sé,[1] e aver proiettato il cammino sul discepolo,[2] il maestro deve imporre sul braccio, sulla gola e sul ciuffo di questi le tre maculazioni – karmica, māyica e minimale –, simboleggiate dai nodi d'un cordone.[3]

[3*b*-4*a*] La maculazione, cioè il manifestarsi della realtà in maniera diversa da come è effettivamente, è chiamata col nome di nodo, sì che per corroborare quest'idea tali nodi debbono essere fatti anche fuori.[4]

[4*b*-5*a*] Le braccia sono la sede dell'azione; Viṣṇu, naturato di *māyā*, ha come stanza la gola; il ciuffo, volto verso il basso, è la maculazione minimale. Tali i motivi per cui questi nodi sono stati così disposti.[5]

1. Si veda sopra XVI, 81-96, cui la presente esposizione si riallaccia direttamente.
2. Si veda sopra, XVI, 94*b* sgg.
3. Parafrasi di MV, IX, 54-56.
4. Il discepolo riceve materialmente l'imposizione d'un cordone. Si veda SvT, III, 108.
5. MV, IX, 56*a*; SvT, III, 163. Sul ciuffo (*śikhā*), si veda sopra, VI, 22 e p. 137, nota 4

[5*b*-6*a*] Il cordone per il nodo, [è detto nelle scritture], dev'essere fatto tre volte triplice (*tristriguṇam*) per significare le varie forme che assume la triade Uomo Potenza Śiva.[1]

[6*b*-7*a*] Appunto questa è la ragione per cui nel Vedānta[2] taluni hanno insegnato che nei tre elementi della famosa triade fuoco, cibo, acqua vi sono a loro volta, in ciascuno, tre aspetti, uno bianco, uno nero e uno rosso.

II. LA PURIFICAZIONE DEI PRINCÌPI («TATTVAŚUDDHI»)

[7*b*-8*a*] Dopo di ciò, conviene che nel fuoco, nel quale sono stati soddisfatti e propiziati tutti i *mantra*, che consiste nella coscienza e null'altro, e che è generico, il maestro esegua via via la purificazione dei princìpi.

[8*b*-10*a*] Innanzitutto egli deve dunque evocare la terra per mezzo del suo *mantra*, e, dopo aver ad essa sacrificato con fiori, ecc., soddisfarla e propiziarla con burro liquefatto, grani di sesamo, ecc. Fatto ciò, egli deve evocare col suo proprio *mantra* la potenza di *māyā*, cioè la divinità che presiede al principio *māyā*,[3] la quale pervade la terra, e dopo aver ad essa sacrificato soddisfarla e propiziarla.[4]

[10*b*-11*a*] L'evocazione, come ha detto il Maestro, dev'essere fatta con i fonemi della Mātṛkā e l'adorazione con quelli della Mālinī, in quanto dotati rispettivamente di potere creativo e incrementante.

[11*b*-13] Il *mantra* OṂ, il fonema conveniente, il nome del principio al vocativo, l'oggetto espresso dal pronome di seconda persona all'accusativo, il verbo «evocare» nella prima persona del presente, il *mantra* vivificante [NAMAḤ], il pronome di seconda persona, il nome del principio al dativo e infine il *mantra* vivificante appropriato:[5] i vari riti debbono essere svolti con questo metodo, servendosi di questo *mantra* opportunamente modificato (*ūha*). Tutti gli altri riti seguono temporalmente all'evocazione.

[14-15] L'evocazione è la «vocazione»[6] e consiste in questo, che

1. Si veda sopra, Introduzione, pp. LIV sg.
2. Nelle Upaniṣad. Si veda *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 4 sgg.
3. La dea Vāgīśvarī. Si veda MV, IX, 59; anche sotto, XVII, 74-75. Il *mantra* è OṂ HRĪṂ.
4. L'esposizione del rito continua sotto, alla st. 30*b*.
5. Il *mantra* è dunque OṂ KṢA DHARE TVĀM ĀVĀHAYĀMI / NAMAḤ TUBHYAṂ DHARĀYAI NAMAḤ: «OṂ KṢA, terra, ti evoco. Obbedienza a te, terra, obbedienza!». Nel caso dell'adorazione, il *mantra* della terra sarà, secondo l'ordine della Mālinī, PHA. Nell'oblazione il *mantra* NAMAḤ è sostituito da SVĀHĀ (J).
6. Termine grammaticale che designa il vocativo, solitamente tradotto con «chiama-

una cosa, dapprima racchiusa nei limiti del suo proprio sé (*svasvabhāvavyavasthiti*), sta ora per entrare in identità col nostro proprio sé, cioè con l'Io. Tale momento, come si dice, è il piano della Potenza, dove risiede in senso primo l'«adorabilità» (*pūjyatā*). Questa infatti non appartiene né al piano dell'Uomo né a quello di Śiva, perché rispettivamente privo di luce (*abhāta*)[1] e indifferenziato (*abheda*).

[16-18*a*] Conviene dunque che rispetto ai princìpi terra, ecc., che sono insenzienti (*jaḍābhāsa*), il maestro, per addurli a coscienza, applichi prima l'affisso dell'evocazione, e quindi, congiungendoli finalmente col *mantra* «obbedienza» (*namaskāra*) mediante il suffisso del dativo, li immagini nella loro pienezza. Questa natura piena e compiuta è dovuta a un'esaltazione del loro essere. L'esaltazione del meditato ha luogo infatti in virtù d'un umiliarsi del meditante.

[18*b*-19*a*] Secondo i nostri maestri quanto è detto nello *Svacchandatantra*:[2] «Dopo aver evocato, sacrificato e soddisfatto», dev'essere interpretato appunto in questo senso.

[19*b*-21*a*] Ciò che viene adorato pensando che sia la suprema realtà è di fatto un'espressione della libera coscienza. La suprema realtà è infatti essenziata di luce illimitata e come tale non può mai venire illuminata. Le sue forme adorabili, meditabili, ecc. sono espressioni della sua libertà, cioè della sua facoltà di compiere le cose più difficili e inverosimili.[3]

[21*b*-22*a*] Come può la suprema realtà, che è il soggetto della vocazione stessa, diventare il suo oggetto?[4] Se la luce fosse illuminata [da un'altra cosa], allora non sarebbe più luce, [bensì ricettacolo di luce].

[22*b*-24*a*] Nel caso del Dio, conviene dunque che il maestro modifichi opportunamente il *mantra*, senza il nome al vocativo, nella forma seguente: «Io evoco il Dio», allo scopo di mostrare come la divinità stessa abbia assunto liberamente[5] la condizione di oggetto e delle altre potenze [che, espresse dai diversi casi grammaticali, concorrono all'esecuzione dell'azione espressa dal verbo]. Subito dopo, alla parola «dio» declinata al dativo va aggiunto il *mantra*

re», «rivolgersi». Si veda VP, *Kāṇḍa* III, *Sādhanasamuddeśa*, 163. La natura della vocazione è stata discussa e variamente esemplificata da Abhinavagupta nel PTV, pp. 78-81 (Gnoli, 1985, pp. 45-49).

1. Cioè, insenziente (J).

2. Si veda SvT, IV, 155.

3. Si veda sopra, I, 73-74.

4. Lett. «Come può rispetto ad essa, che è già vocazione di per se stessa, aver luogo una vocazione?».

5. Leggo nella st. 23*a svātantryāttām* per *svātantryāttam*.

vivificante «obbedienza» (*namaḥ*) o SVĀHĀ che, in base a quanto è stato detto, è fonte di pienezza.[1]

[24*b*-25*a*] Il *mantra* «obbedienza» è a questo proposito fonte di pienezza e SVĀHĀ, essenziato dall'unione del fuoco e della luna,[2] è fonte di incremento. Sorgente straordinaria d'incremento è anche il *mantra* vivificante VAUṢAṬ, ecc.

[25*b*-30*a*] A questo proposito, qualora l'azione prescritta sia tale e quale anche nella realtà esteriore, chiaramente riconoscibile, conviene che il maestro non menzioni né modifichi il termine che esprime l'oggetto. Il *mantra* viene in effetto applicato per rendere manifesta una cosa che tale non era, e non ha più funzione alcuna da svolgere se l'oggetto è chiaramente manifesto. Nei riti di spruzzamento, aspersione, recitazione, ecc., la menzione e modificazione dell'oggetto sarebbe perciò, tutt'al contrario, fonte di occultazione [e come tale di ostacolo]. La menzione e modificazione dell'oggetto dev'essere fatta quando l'operazione compiuta è diversa dall'omonima operazione esteriore,[3] ossia nei riti di soddisfazione e propiziazione, nelle oblazioni, nella recisione e consumazione dei legami per opera del fuoco, ecc. Nei riguardi del rito annunciato e da mandare quindi ad effetto mediante molteplici azioni secondarie, come ad esempio l'iniziazione, ecc., non si deve fare menzione e modificazione del *mantra*.[4]

[30*b*-33] Dopo di ciò[5] il maestro deve percuotere con l'Arma il discepolo nel luogo proprio al principio [proiettato][6] e quindi, mediante la mano di Śiva,[7] toccarne il cuore. Fatto ciò, avendo raggiunto per la via dei canali, nel modo giusto,[8] il cuore del discepolo, ottenuto uno stato d'unità col sé del discepolo e afferratolo per mezzo del [*mantra* del] cuore, con la *mudrā* della dissoluzione[9] deve stanziarlo – racchiuso dal cuore,[10] simile al *haṃsa* – nel proprio cuore; [e meditare

1. Si veda sopra, XVII, 17-18*a*.
2. Si veda sopra, XV, 436*b*-41*a*.
3. «Il senso è che l'operazione di soddisfazione, ecc. non appare così anche nella realtà esteriore, come accade per quella dello spruzzamento, ecc.» (J). Nel caso di quest'ultima, la dizione «io faccio lo spruzzamento» è del tutto inutile.
4. Come, p. es., «celebro l'iniziazione», «celebro la consacrazione», ecc.
5. Si veda sopra, XVII, 10*a*.
6. Nel caso della terra, nella caviglia (J).
7. Si veda sopra, XV, 456*b*-74*a*.
8. Uscendo per il proprio canale di destra ed entrando per quello di sinistra del discepolo (J). Si veda MṛT, *Kriyāpāda*, VIII, 106.
9. «La *mudrā* della dissoluzione consiste nel piegare gradatamente le dita in forma di pugno, cominciando dal mignolo, e nel premerle col pollice» (J). A questa *mudrā* è sostituita nel MV, IX, 59*a*, la «mano di Śiva».
10. Dal *mantra* del cuore. Il *haṃsa* è solitamente il fonema H.

come il cuore], pur risiedendo in lui, illumini il corpo del discepolo con le sue fiamme, di modo che egli non si separi dalla luce.[1]

[34-35] Per il sé del discepolo è arrivato a questo punto il momento della nascita in tutte [le varie matrici], perché è stato rimosso dal luogo ov'era legato, perché ha ottenuto un luogo ove c'è solo libertà, e perché non è più dipendente dal suo proprio *karman*. Perciò, dopo aver condotto il sé del discepolo nel suo cuore, [il maestro] deve procedere alla creazione dentro *māyā*[2] dei corpi relativi al detto principio terra che gli appartengono.

[36-38*a*] [Il maestro], nei suoi riguardi, deve celebrare il solo sacramento della concezione,[3] che in questo caso comprende dentro di sé gli altri, da quello della generazione d'un maschio fino a quello dell'uscita dell'embrione. Il secondo sacramento, che abbraccia anche quello della nascita, consiste nell'idoneità a fruire delle fruizioni. Dopo di ciò conviene immergersi, cioè immedesimarsi, in queste fruizioni,[4] e, ancora dopo, attuare la recisione dei legami concernenti tale principio.

[38*b*-39*a*] Nei riguardi di questi quattro sacramenti vanno successivamente applicati il *mantra* di Aparā, quello di Parāparā, i quindici *mantra* e quello di Parā.

[39*b*-40*a*] I quindici *mantra* concernenti il sacramento dell'immersione sono costituiti dagli otto *mantra* di Pibanī, ecc., dai sei *mantra* dell'Arma, ecc., e da quello di Parā.

[40*b*-45*a*] Pronunciato dunque il *mantra* di Aparā, il maestro deve dire: «Io celebro, nei riguardi del tale [nel principio terra][5] il sacramento della concezione», aggiungere un altro *mantra* di Aparā, il *mantra* SVĀHĀ, e offrire contemporaneamente tre oblazioni. Dopo di ciò, pronunciato il *mantra* di Parāparā, il maestro deve dire: «Io celebro, nei riguardi del tale, il quale è così nato, il sacramento dell'abilitazione alle fruizioni», aggiungere un altro *mantra* di Parāparā, il *mantra* SVĀHĀ, e offrire quindi tre oblazioni. Pronunciato quindi il *mantra* di Pibanī, egli dirà: «Io celebro, nei riguardi del tale, il sacramento dell'immersione nelle fruizioni», e, recitando un altro *mantra* di Pibanī e il *mantra* SVĀHĀ, offrire quindi tre oblazioni con burro li-

1. L'espressione *raśmimātrāviyogataḥ* è tolta dal MV, IX, 59*a*, e citata da KR *ad* SvT, IV, 111*a*. In tal modo, dice J, la luce della coscienza non si separa da esso (corpo). In altre parole, il discepolo continua ad essere cosciente, senza perdersi nella luce di Śiva (si veda anche ŚSP, vol. I, pp. 112 e 261).

2. La quale è, come si è visto, presieduta da Vāgīśvarī.

3. Sui sacramenti, si veda sopra, XV, 497-508.

4. Entro *māyā*.

5. Si veda sotto, XVII, 47.

quefatto, semi di sesamo, ecc. Lo stesso metodo deve applicarsi a Vamanī, ecc., sino alla fine dei quindici *mantra* anzidetti.

[45*b*-46] Pronunciato quindi il *mantra* di Parā, il maestro deve dire: «Io celebro, nei riguardi del tale, il sacramento della recisione dei legami», aggiungere di nuovo il *mantra* di Parā e quindi, pronunciati i *mantra* HUṂ SVĀHĀ PHAṬ, offrire tre oblazioni.

[47] Ai *mantra* da me esposti concernenti questi quattro sacramenti dev'essere aggiunto, prima della parola che designa l'oggetto, l'espressione «nel principio terra».

[48] Il maestro, quindi, dopo aver invocato,[1] adorato e propiziato il Signore del principio terra, e tutto preso dalla convinzione della propria identità con Śiva, deve così ordinargli:

[49] «O Signore [di questo o] quel principio, per comando di Śiva, tu non devi fare ostacolo a questo figlio spirituale diretto verso il piano senza macchia!».[2]

[50-52] Se dopo di ciò il maestro desidera purificare separatamente, cominciando dai mondi, ecc., [la parte dei] cinque cammini contenuta nel principio terra, allora, mediante il *mantra* di Aparā, deve come prima offrire, sereno e ben disposto di spirito, tre oblazioni, modificando opportunamente il *mantra*: «Io purifico il mondo», ecc. Nel caso delle forze, dei *mantra*, delle «formule» e dei fonemi, egli deve parimenti, esperto com'è, offrire ogni volta tre oblazioni, sia che si riferisca ad essi separatamente o voglia comprenderli tutti insieme.[3]

[53] Dopo di ciò, offerta un'oblazione plenaria mediante il *mantra* di Parā, cui sarà aggiunto alla fine il *mantra* VAUṢAṬ, egli deve, mediante il *mantra* di Aparā, estrarre il discepolo [da questo principio così purificato] e condurlo nel proprio cuore.[4]

[54-57] Quando invece il maestro, purificato un principio, pensa che gli altri sono in esso contenuti e quindi non imprende a purificarli a uno a uno, occorre che subito dopo l'allocuzione al signore del principio egli offra un'oblazione plenaria e, tirato fuori il discepolo da quel principio così purificato, lo congiunga col proprio sé.[5] Secondo alcuni maestri, per effettuare questo stato di bilocazione del discepolo, il quale viene a trovarsi contemporaneamente nel suo proprio sé e nel sé del maestro, occorre offrire tre oblazioni mediante il *mantra* di Aparā, accompagnato dalla parola che

1. Col *mantra* di Aparā (J). Si veda sotto, XVII, 116.
2. MV, IX, 64*b*-65*a*.
3. «Io purifico i restanti cinque cammini» (J).
4. MV, IX, 67.
5. Il sé del maestro.

esprime l'oggetto.[1] Altri maestri dicono invece che tale operazione è di ordine puramente meditativo (*bhāvanāmaya*) e che per effettuarla il maestro non è tenuto a offrire alcuna oblazione esteriore; ma che se tuttavia la offre separatamente, non commette perciò un fallo, ed essa può fungere anzi da aiuto (*upāya*) alla meditazione.

[58-60] Il maestro, insomma, dovrà effettuare questo stato di bilocazione del discepolo, che verrà a trovarsi contemporaneamente nel suo proprio sé e nel sé del maestro,[2] dopo di che il sé del discepolo, purificato dall'anzidetto cammino, dovrà essere ricondotto nel suo cuore.[3] Per consolidare poi quest'[idea di purezza], il maestro dovrà offrire mediante il *mantra* di Parā un'oblazione plenaria, preceduta dalla grande Arma di Paśupati,[4] per eliminare ostacoli, ecc. Dicendo «io offro», ecc., con l'Arma e aggiungendo alla fine il *mantra* VAUṢAṬ, egli dovrà poi offrire un'altra oblazione plenaria. Dopo di ciò, occorre adorare *māyā* e congedarla.[5]

[61] Conviene a questo punto meditare come il principio terra, così purificato, si frammischi con pura acqua.[6] L'acqua, in virtù di questa meditazione, diventa atta a essere purificata.

[62] In tal modo, grazie a questo mescolarsi dei [princìpi] via via superiori con quelli rispettivamente inferiori, tutta la serie dei princìpi si identifica gradatamente con Śiva, diventando così pura. Se è impura, essa è separata [da Lui].

[63] Questo stato di separazione è la cosiddetta maculazione di *māyā*, e finché essa dura, sebbene il *karman* possa anche essere esaurito, non c'è tuttavia liberazione, come accade, ad esempio, a proposito dei Vidyeśvara,[7] ecc.

[64] Tutte le precedenti operazioni, dalla vocazione alle susseguenti oblazioni sul fuoco – che rappresenta l'etere della coscienza –, debbono quindi essere ripetute a proposito del principio acqua, sino a che esso non si mescola col principio fuoco.

1. «Io faccio sì che il *sé* [del tale discepolo] risieda in me stesso» (J).

2. In altre parole, il maestro deve unire queste due condizioni in cui si viene a trovare.

3. Il cuore del discepolo.

4. Si veda MV, IX, 68. Leggo nel testo *-pāśupatapūrvaṃ* per *-pāśupatampūrvaṃ*. Per l'Arma, si veda sotto, XXX, 41*b*.

5. La dea della parola, Vāgīśvarī. Si veda sopra, VIII, 298*b*-300*a* e p. 196, nota [illegible], e MV, IX, 69.

6. Il principio acqua (J).

7. Sui Vidyeśvara, si veda sopra, p. 34, nota 5 e Torella, 1994b, pp. 201-202 (ĪPK, III, 2, 9 e *vṛtti*).

III. LA COMBUSTIONE DEI LEGAMI («PĀŚADĀHA»)

[65-66] Giunto il momento in cui in base a questo processo graduale è stato purificato anche il principio Forza (*kalā*), il maestro deve recidere il legame che irretisce le braccia. La Forza consiste infatti nel manifestarsi di una parziale capacità di azione ed è un'espressione della maculazione karmica.[1] Il maestro dovrà dunque bruciare questo nodo[2] simultaneamente all'oblazione plenaria sull'estremità del cucchiaio sacrificale dentro l'ardore mantrico del fuoco.[3]

[67] Il *mantra* è in realtà onniforme e se viene detto igneo si deve soltanto al luogo in cui si manifesta. Manifestatosi dunque nel fuoco, esso determina una combustione dei legami.

[68] Il legame, davanti al fuoco, né più né meno che davanti a Śiva, rimane bruciato, dissolto, né di esso resta altro che il gran fulgore di Parameśvara.

[69-70*a*] Nell'atto di offrire [e bruciare] questo legame karmico mediante un'oblazione plenaria, il maestro deve dire così: «Io brucio, di costui, il *karman* buono e cattivo (o, secondo i casi, il cattivo solo, il presente, il passato, il futuro o tutti quanti insieme)». Detto ciò e aggiuntovi tre PHAṬ e il *mantra* VAUṢAṬ, egli deve versare l'oblazione.

[70*b*-72] Purificati in tal modo tutti i princìpi fino a *māyā* compresa, il maestro deve offrire in oblazione [e bruciare] il legame che irretisce la gola mediante un'oblazione plenaria,[4] così dicendo: «Io brucio, di costui, la maculazione māyica, la quale consiste nella percezione della diversità e dei legami». Detto ciò e aggiunti tre PHAṬ e il *mantra* VAUṢAṬ, il maestro offrirà l'oblazione plenaria. Nel caso di un'iniziazione priva di semenza bisogna avere l'accortezza di versare un'altra oblazione plenaria, dicendo: «Io brucio i legami delle regole chiamati col nome di semi», ecc.

[73] Il discepolo così iniziato deve naturalmente avere devozione per il maestro, per il Dio e per le scritture. Questa infatti non è una regola a sé stante, bensì una naturale espressione della caduta di potenza.[5]

1. Si veda sopra, IX, 155*b* sgg.
2. Il nodo della corda che irretisce le braccia (J).
3. MV, IX, 70.
4. Leggo *pūrṇayā* per *pūrṇasya*.
5. Se l'anzidetta devozione fosse una regola, essa sarebbe «bruciata» come le altre. Essa è invece dovuta al favore divino ed è presupposto essenziale anche dell'iniziazione «priva di semenza».

[74-78*a*] Purificati tutti i princìpi fino a *māyā* compresa, la dea Vāgīśvarī, già naturata della potenza di *māyā*,[1] si sostanzia della potenza della Sapienza pura. Evocata dunque questa Sapienza pura, il maestro deve soddisfarla e propiziarla.[2] Essendo poi stato purificato con tale processo anche il piano di Sadāśiva, il maestro, reciso il ciuffo insieme col nodo, deve bruciare la maculazione minimale. Il legame «minimale» arriva in effetto fino a Sadāśiva, poiché, com'è stato detto, in tale principio ci sono due legami, rispettivamente costituiti dalle incombenze (*adhikāra*)[3] e dalle fruizioni. La maculazione māyica arriva invece fino a *māyā*. Bruciata la cosiddetta maculazione «minimale», risiedente nel ciuffo, che è rivolto verso il basso,[4] il discepolo deve quindi bagnarsi in modo a lui appropriato e il maestro compiere personalmente l'assaggio rituale.[5]

IV. LA CONGIUNZIONE («YOJANIKĀ»)

[78*b*-82] Successivamente il maestro, richiamando alla mente tutto ciò che è stato detto fin qui, dopo aver unito fra di loro il corpo, ecc. del discepolo e il proprio corpo, soffio vitale e via dicendo, deve meditare come il tutto risieda dentro il proprio corpo, soffio vitale, ecc. Basandosi quindi sulle concezioni anzidette,[6] ben fermo e concentrato di mente, egli deve meditare come il cammino del tempo e il cammino dello spazio riposino sul soffio vitale, come questo riposi sulla potenza,[7] come questa riposi sulla coscienza e come la coscienza pura sia identica a Śiva, inseparata dalla coscienza del discepolo e inseparata pure dal fuoco mantrico, ecc.; [e così meditando], secondo il metodo già esposto, su Śiva, disorganato o organato,[8] o ambedue insieme, deve versare l'oblazione plenaria – [e tutto ciò] «con la mente ben pacificata».

1. Si veda sopra, XVII, 9*b*-10*a*. Cfr. anche MV, IX, 57.
2. La lezione *niyojayet* non mi sembra soddisfacente. Il senso richiede piuttosto un *pratarpayet* (e così ho tradotto) o un *visarjayet*. Si veda, p. es., SvT, IV, 139-40.
3. Il termine *adhikāra* indica l'incarico da assolvere e la qualificazione a compierlo. Esso implica l'impossibilità, per chi ne è incaricato, di esimersi dal portarlo a termine.
4. Si veda sopra, XVII, 5.
5. Si veda sopra, p. 337, nota 2.
6. J rimanda genericamente ai capp. XV e XVI.
7. La potenza del tempo (J).
8. Si veda sotto, XVII, 88-91, dove sono citate le stt. 75*b*-79*a* di MV, IX.

[83-85*a*] «Il maestro» è detto nel *Triśirobhairavatantra* «deve soddisfare e propiziare la divinità con l'ambrosia della conoscenza, fornito, s'intende, d'una mente ben pacificata.[1] Quest'ambrosia della conoscenza sorge su dalla corrente principale dove hanno stanza la base della nascita, lo *dvādaśānta* e il cuore. Sorta dunque su dalla base principale, essa è perturbata [prima] dai violenti raggi del sole di Śiva e [poi] tutta irrorata dalla luna di Śiva; e, come tale riempie e adempie tutte le cose.[2]

[85*b*-87] «Risplendente[3] dei raggi emessi dalla luce che sta nel mezzo del loto della stanza vuota; dopo aver assunto, conformemente alle scritture, una conoscenza senza movimento che insiste sul sostegno e il sostenuto; divoratore, fuso in essa, della risonanza, [la quale rappresenta] lo spiegamento della nascita[4] e del sostenuto [anzidetti]: nella misura in cui [lo *yogin*], essendo tale, dopo aver condotto la luna [dell'*apāna*] dal luogo-radice fino alla fine, sta, per dir così, nell'etere, siffatta sua condizione si chiama "pacificata"».[5]

[88-91] «Riempito il cucchiaio di burro» tale letteralmente il testo del *Mālinīvijaya* «e fatto sì che il discepolo risieda nel suo sé, conviene che il maestro, ben concentrato di mente, meditando sul *mantra* di base, unifichi Śiva, la Potenza, il suo sé, il discepolo, il burro e il fuoco, e, così fatto, entri via via nello *dvādaśānta*. Colà egli, sospeso il respiro, deve sostare imperturbato meditando su Śiva disorganato e organato, sino alla consumazione del burro. Il discepolo, unito in tal modo dal maestro, il quale è Śiva incarnato, con la suprema realtà, non ritorna più nella sua [antica] condizione di vincolato. I legami di *māyā* sono [per lui ormai] bruciati».[6]

1. Si è seguita l'interpretazione di J che commenta *karaṇa* con *manas*.

2. La citazione è alquanto criptica. Genericamente il senso mi sembra il seguente, che la corrente del respiro mediano sale via via attraverso le varie ruote fino a raggiungere lo *dvādaśānta*. Il sole di Śiva e la luna di Śiva sono rispettivamente il *prāṇa* e l'*apāna*. La «corrente principale», secondo J, è il primo movimento (*parispanda*) della potenza. L'ambrosia della conoscenza è «perturbata», cioè estrinsecata, e «irrorata», cioè irrorata dalla luna di Śiva che risiede nello *dvādaśānta*, ridotta in uno stato di identità col suo stesso sé, intrinsecata.

3. Secondo J, con le stanze seguenti (85*b*-87) si risponde a un'ipotetica domanda: «Ma che cosa s'intende con questa condizione di pace della mente?».

4. Il luogo della nascita (J).

5. La «stanza vuota» è la «base principale», il *mūlādhāra*. Quanto al «loto», J rimanda a XXIX, 150*b*-53*a*. La «luce» è la potenza. «Risplendente» sta per infervorato, ecc. «Una conoscenza, ecc.»: una conoscenza che sorge dal risveglio della potenza; questa conoscenza è «senza movimento», nel senso che si presenta in una forma unica; il «sostegno» è il luogo della nascita e il «sostenuto» il *prāṇa*, ecc. Lo *yogin* divora (*ghaṭṭana*, *grāsa*), giovandosi della risonanza (*sphoṭa*, identificato col suono inarticolato, *anāhatadhvani*), presa in identità con lui, lo spiegamento del sostegno e del sostenuto. «La fine» è lo *dvādaśānta*.

6. MV, IX, 75*b*-79*a*.

[92-93] Nel caso invece che il discepolo desideri ottenere dopo morto determinate fruizioni in qualche principio, parzialmente o totalmente,[1] e alla fine il luogo supremo, conviene allora che il maestro, ben concentrato, celebri il rito di congiunzione col principio da lui desiderato,[2] giovandosi d'una nuova oblazione plenaria.

[94-97*a*] L'iniziazione che, com'è detto nei testi, dispensa la liberazione, o anche fruizioni e liberazione, si divide a sua volta in due varietà, secondo che sia dotata o no di semenza. Nel caso di un incapace, di un moribondo, di chi sia reso impotente dalla vecchiezza, ecc., l'iniziazione che il maestro deve celebrare – sempre che costui sia stato oggetto d'una caduta di potenza –, è quella priva di semenza, nella quale occorre purificare anche i vincoli delle regole.[3] Chi abbia ricevuto un'iniziazione senza semenza e abbia devozione per il Dio, per il fuoco e per il maestro, può in virtù di essa soltanto e nulla più raggiungere Śiva, o immediatamente o dopo aver fruito le fruizioni desiderate.

[97*b*-99*a*] «Percorrendo le trentasei dita,»[4] è stato detto nel *Dīkṣottaratantra*[5] «il maestro deve via via superare e abbandonare, dai piedi fino alla testa, i princìpi e i mondi, [e riposare] per un istante in [Śiva] disorganato, senza corpo, essenziato [della consapevolezza] "Io". Quivi (così deve meditare) immetto, per mezzo della potenza, costui. Tale il modo in cui viene eseguita quest'iniziazione».

[99*b*-101] Nell'iniziazione dotata di semenza, invece, i vincoli delle regole non debbono essere cancellati.[6] In essa il maestro, per abilitare il discepolo all'adempimento delle regole postiniziatiche, deve avere l'accortezza di effettuargli un'emissione di princìpi puri per mezzo di un'oblazione plenaria. Per far ciò, conviene ch'egli, nell'atto di versare la detta oblazione, mediti come dall'indifferenziato mare della coscienza di Śiva promani contemporaneamente un insieme luminoso e splendente di princìpi.

[102] Quest'emissione di princìpi puri può essere altrimenti effettuata con aspersioni dal vaso sacrificale e così pure grazie alla meditazione, o anche per mezzo di [tutti e tre, cioè la meditazione], l'oblazione plenaria e l'aspersione.

1. Il primo caso si riferisce, secondo J, allo stato di «unità» (*sāyujya*) e il secondo alla «comunanza di mondo» (*sālokya*). Si veda sotto, XXVIII, 237*b* sgg. e p. 520, nota 2.

2. L'espressione *tatsaṃkhyāyām* è commentata da J con *tasya samyak prathitāyām abhipsitāyām ity arthaḥ*, e in quest'ultimo modo ho tradotto.

3. Si intenda anche qui purificare, nel senso di cancellare, cioè sciogliere il discepolo dai vincoli delle regole. Si veda su tutto ciò, sopra, XV, 31-33*a*.

4. Lo spazio che va dal cuore allo *dvādaśānta*. Si veda sopra, VI, 61-62.

5. L'argomento è trattato nel *Dīkṣottaratantra*, I.

6. Si veda qui sopra, nota 3.

[103-15a] La terra, che è ferma, meditata dal maestro in identità con Śiva rafferma in lui questa stessa meditazione e diventa quindi pura; e così l'acqua l'incrementa, il fuoco la rende luminosa, il vento le induce una sensazione tattile beatifica, l'etere l'amplia. Gli elementi sottili si identificano anch'essi con Śiva in modo analogo. La gran pervasione della suprema beatitudine, l'escrezione di tutte le maculazioni, l'andar verso Śiva, il prenderlo, le lodi da cantare in suo onore, l'odorarlo, il gustarlo, il vederlo, il toccarlo, l'udirlo corrispondono qui rispettivamente ai cinque sensi d'azione e ai cinque sensi di conoscenza, che in tal maniera sono purificati.[1] I princìpi dal senso interno fino alla Natura diventano puri, meditando come l'immaginazione, la deliberazione e la presunzione,[2] l'albedine, la rubedine e la nigredine sono identici a Śiva. Le sei corazze – la Necessità, l'Attaccamento, la Forza, il Tempo, la Sapienza impura e l'esser presi come da sonno[3] rispetto a ciò che occorre fuggire – diventano pure anch'esse, meditando che formano tutt'uno con Śiva. L'anima diventa pura, identificata con Śiva. Nei princìpi Sapienza pura, ecc., non c'è infine impurità alcuna. Grazie dunque a tale emissione di princìpi puri, anche il discepolo si consustanzia di essi. A tutto ciò si fa [chiara] allusione nel *Mālinīvijaya*, là dove si dice che «legame e liberazione [derivano ambedue dai sensi]. I sensi, come dicono i savi, se raffrenati portano al legame e se lasciati liberi alla liberazione. Quando l'oggetto di essi e, insieme con essi, della mente, è una realtà onnipervadente, allora sono liberati; ma se costretti su qualche oggetto limitato, allora essi sono fonte di legame. Analogamente, nel *Siddhayogīśvarīmata* è detto che i sensi si presentano in due modi diversi, secondo che siano puri o impuri».[4] [La stessa cosa ha pure] detto il maestro Vidyāpati nel suo *Pramāṇastotra*.[5]

[115b-17] Nell'iniziazione, una regola importante da osservare nei riguardi di tutti i *mantra* è la seguente, che qui espongo. I *mantra* che di regola occorre applicare circa la purificazione di ogni principio fino a *māyā* compresa, circa i princìpi che vanno [dalla Sapienza pura] fino a [Śiva] organato compreso, e circa [Śiva] disorganato, sono rispettivamente quelli di Aparā, Parāparā e Parā. I *mantra* di Pibanī, ecc. non debbono inoltre essere applicati di là da Īśvara e le cinque membra di là da [Śiva organato].[6] Il buon maestro, nelle azioni rituali da lui celebrate, non deve trascurare questa regola.

1. Sulle funzioni dei vari sensi, si veda sopra, IX, 228 sgg.
2. Le tre funzioni proprie rispettivamente al senso interno, della mente e del senso dell'io. Si veda sopra, IX, 238.
3. Cioè un'incapacità di pensare (*anavakḷptiparatā*) (J).
4. Citazione abbreviata di MV, XV, 44-47.
5. Si veda sopra, IX, 173.
6. Le stt. 116-17 sono una parafrasi di MV, IX, 71b-73.

V. I DIVERSI CAMMINI
(«ADHVABHEDA»)

[118-20] Il numero di oblazioni richiesto dal cammino dei mondi e che noi abbiamo sopra esposto dev'essere raddoppiato nei cammini dei princìpi e dei fonemi, quadruplicato nel sentiero delle «formule», moltiplicato rispettivamente per otto e per sedici nel sentiero dei *mantra* e delle forze. Nella purificazione dei tre princìpi esso dev'essere infine moltiplicato per venti, sicché nei tre princìpi vi sono, a ogni rito,[1] sessanta oblazioni. Nel principio unico, le oblazioni debbono essere centootto.

[121] Il numero delle oblazioni plenarie, insieme con quella concernente il rito d'eliminazione degli ostacoli, resta immutato, quale che sia il cammino che viene purificato.

[122] L'iniziazione dotata di nascite, ecc. è stata così esposta.

1. Ogni volta che il rito iniziatico viene celebrato.

XVIII
L'INIZIAZIONE ABBREVIATA

Esponiamo adesso un'iniziazione che, sebbene abbreviata, somministra parimenti uno stato di identità con Śiva.

I. L'ASSENZA DI NASCITE, ECC. («JANANĀDIVIHĪNATVA»)

[1-3*a*] Qui non occorrono né polveri colorate, né purificazione preliminare, né presa di possesso del terreno. Il maestro che ha afferrato l'ultima essenza della realtà (*tattvapāraga*)[1] può, in qualsiasi luogo si trovi, dopo aver adorato Śiva e meditato dentro di sé[2] il cammino, iniziare [il discepolo]. Quale che sia il cammino attraverso cui il maestro, perfettamente identificato con Śiva, intenda celebrare quest'iniziazione, la quale può anche basarsi sulla divisione del tutto in un unico principio (*ekatattvāntā*), essa dev'essere priva di nascite, ecc.

II. I DIVERSI «MANTRA» USATI («MANTRABHEDA»)

[3*b*-6] Il maestro deve pronunciare, per ogni principio, il *mantra* di Parā, la formula «io purifico, nel tale, il tale principio» seguita

1. Non gli altri (J).
2. Con un puro atto mentale, senza bisogno di ricorrere ai «cordoni dei legami» (*pāśasūtra*), ecc.

dal *mantra* SVĀHĀ, e quindi, dopo che questo è stato purificato, deve versare un'oblazione plenaria. La stessa cosa egli deve fare con gli altri *mantra*, tutti quanti; oppure, com'è stato detto,[1] conviene che egli pronunci il nome [del discepolo] al nominativo, racchiuso fra i *mantra* di Parā e seguito alla fine dal *mantra* SVĀHĀ. Egli deve quindi vedere di celebrare quante più oblazioni possibile: cento, mille, aumentate o no di otto, e coronate da un'oblazione plenaria. Tale rito iniziatico, privo di purificando,[2] il più alto di tutti, è stato esposto da Maheśvara in varie scritture.[3]

[7] In esso il maestro può purificare i princìpi a uno a uno mediante i fonemi della Mātṛkā e della Mālinī, o anche mediante un *mantra* collettivo (*piṇḍamantra*). Nei riguardi di tutti i *mantra* il metodo è quello già esposto.[4]

[8] L'iniziazione abbreviata può essere celebrata soltanto se il maestro è dotato di una conoscenza ben esercitata, se è concentrato e immedesimato [in Śiva], e mai altrimenti.

[9] «Nel rito iniziatico abbreviato» è detto nel *Brahmayāmalatantra* «il maestro deve sperimentare mentalmente come tutti i cammini si pervadono l'un l'altro[5] e non insistere in modo particolareggiato sul rito sacrificale».

[10] Chi non è ancora ben concentrato e immedesimato [con Śiva] può raggiungere però tale stato d'immedesimazione soltanto celebrando i riti iniziatici particolareggiati, che non devono quindi essere trascurati.

[11] Questo rito abbreviato che noi abbiamo qui esposto è stato per compassione descritto da Śiva in varie scritture, quali il *Dīkṣottaratantra*[6] e il *Kiraṇatantra*.

1. XVII, 46.
2. In esso non occorre fare la purificazione dei cammini neppure mentalmente (J)
3. Fra cui, dice J, nel *Kiraṇatantra*.
4. Si veda sopra, XVII, 10*b* sgg. Nel «*mantra* collettivo» i singoli nomi della terra, ecc. sono sostituiti dalla locuzione *sarvatattva*, «tutti i princìpi».
5. Lett. «deve realizzare nella sua mente una pervasione comune a tutti i cammini»
6. Se ne accenna nel *Dīkṣottaratantra*, XI, 39 e 45.

XIX
L'INIZIAZIONE DELL'USCITA IMMEDIATA [DAL CORPO]

[1] Passiamo adesso a esporre l'iniziazione che somministra un'uscita immediata dal corpo. Nel *Mālinīvijaya* essa è stata indicata dal Signore con le parole: «Immediatamente o dopo determinate fruizioni, uno, dopo la morte del corpo, entra in Śiva».[1]

[2-3] Se, essendo ormai imminente la fine del corpo, uno ottiene, grazie a un'evidente caduta di potenza, l'iniziazione di Śiva (*śāṅkarī*), subito dopo quest'iniziazione entra in Śiva. Tale, in base a un'analisi di quanto precede e di quanto segue, il senso di quest'espressione, quale ci è stato spiegato dal Maestro, che è una vera e propria incarnazione di Śiva.

I. LA DETERMINAZIONE DEL MOMENTO («KĀLĀVEKṢĀ»)

[4-6] Quando in un moribondo si verifica una caduta di potenza, sia che egli sia preso in punto di morte da venerazione per il maestro, essendo la [potenza violenta]-debole,[2] sia che essa scenda dal Signore per opera di parenti, amici, ecc.,[3] sia che costui sia stato sì un regolare, ma non abbia ottenuto la suprema iniziazione, sia che, già ottenutala, desideri lasciare al più presto i suoi spiriti vitali desi-

1. MV, I, 45.
2. Si veda sopra, XIII, 218 sgg.
3. Si veda sotto, XXI, 6-11*a*.

derosi di andarsene – il maestro dovrà somministrargli l'iniziazione dell'uscita immediata, priva di impurità.

[7-8] Il maestro deve ben guardarsi dall'impartirla sia a colui la cui maculazione non è maturata,[1] sia a chi non sia giunto all'esaurimento del suo *karman*. «Veduto un discepolo sopraffatto dalla vecchiaia o afflitto dalla malattia,» leggiamo nel *Gahvaratantra* «il maestro deve farlo uscire [dal corpo] e congiungerlo con la suprema realtà».[2]

[9] Cosa specificata e attributo specificante sono in quest'espressione intercambiabili a volontà.[3] Risulta dunque chiaro che il Signore, in questa stanza, descrive le specie anzidette.

II. LA PROIEZIONE DELLA LAMA, ECC. («KṚPĀṆYĀDINYĀSA»)

[10] Celebrati tutti i riti anzidetti fino alla dispensa dalle regole (*āsamayaśuddhitaḥ*),[4] il maestro deve proiettare su di lui [il *mantra* chiamato] «lama» (*kṣurikā*), che fiammeggiando recide i punti vitali.

[11-14] Dopo aver eseguito secondo dissoluzione la proiezione anzidetta – così nel *Mālinīvijaya* –,[5] scintillante come il fuoco del tempo (*kālānala*), insieme con una coppia di SṚK e di CHINDI,[6] [il maestro] dovrà eseguire la concentrazione del fuoco (*āgneyīm dhāraṇīm*), la quale riscalda tutti i punti vitali.[7] Subito dopo egli dovrà riempire di vento[8] il corpo [del discepolo], dall'alluce fino alla

1. Quest'espressione non è da intendersi letteralmente (la teoria della maturazione delle maculazioni è stata confutata sopra, XIII, 54 sgg.) bensì, come commenta J., nel senso di «colui che non sia stato fatto segno d'una caduta di potenza».

2. La stessa citazione ricorre sopra, XVI, 182.

3. Le due espressioni in questione sono «discepolo» e «sopraffatto dalla vecchiaia», «afflitto dalla malattia». Se per «cosa specificata» si intende il discepolo, si tratterà allora di un «regolare», ecc. (si veda sopra, XIX, 5*b*). Se per cosa specificata si intende «sopraffatto dalla vecchiaia», ecc. (e la traduzione sarebbe allora: «Veduto un uomo sopraffatto dalla vecchiaia, ecc., come discepolo», ecc.), la referenza è ai casi espressi nelle stt. 4 e 5*a*.

4. Oppure: «e purificatolo si intende dalle regole (*samayaśuddhitaḥ*)». Il discepolo, vecchio, malato o in punto di morte non è più tenuto a osservare le varie regole di condotta su cui si veda sopra, XV, 521*b* sgg.

5. Parafrasi di MV, XVII, 26-28.

6. Due *mantra*. MV, XVII, 26*b* va integrato ed emendato nel modo seguente: *viparītavidhānena kuryāt <sṛkchindi> yugmatām*. Si veda sotto, XXX, 55*b*-57. Questo stesso *mantra*, in forme varie, si trova anche altrove. Si veda, p. es., *Rauravāgama*, *Kriyāpāda*, I, 15.

7. Questa meditazione è descritta in MV, XIII, 20-33.

8. Cioè di soffio vitale.

cima del capo e, dopo aver tirato a forza [il principio vitale di questi] dall'alluce appunto fino al vertice della testa, dovrà recidere per mezzo della *kālarātri*,[1] di cui si dirà più in là, i suoi punti vitali e quindi lasciarlo andare. In base a questo metodo, anche un «regolare» può essere congiunto [con la suprema realtà], indipendentemente da oblazioni. Quest'iniziazione si addice dunque anche ai «regolari».

III. LA CIRCOLAZIONE NEL CORPO («CĀRAḤ ŚARĪRAGAḤ»)

[15-16] [Non è questo l'unico metodo. Secondo altri], il maestro, entrato attraverso il metodo citato sopra, a proposito degli animali,[2] in una delle sedici basi, delle sei ruote, delle tre mire, o dei cinque eteri,[3] deve recidere la radice, cominciando dal bulbo, ecc., pensando e realizzando l'unità, e, così fatto, assegnare il discepolo alla sede desiderata grazie all'impiego di un'oblazione plenaria.

[17-20] [Un altro metodo ancora]. Dopo aver meditato il tridente della conoscenza come tutto acceso e fiammeggiante di tre ruote accese, [il maestro], per mezzo di esso, deve ripetutamente eseguire sul bulbo e sulle altre ruote, e soprattutto sul cuore, le operazioni di conoscenza, risveglio, movimento, accensione, percussione, eccitazione, agitazione.[4] Eseguitele infine circa lo *dvādaśānta* – caratterizzato dall'arresto di *prāṇa* e *apāna* –, egli deve offrire l'oblazione. [Il discepolo] congiunto con l'invisibile suprema dimora è Parameśvara stesso. Nei suoi riguardi – come ha detto il Signore nel *Gahvaratantra* – il maestro non deve celebrare alcun rito di purificazione. Costui è già purificato, né, essendo pieno e perfetto, ha niente da guadagnare dai riti dell'offerta *post mortem*, ecc.

1. In XXX, 58-61; si veda MV, XVII, 32*b*. La lacuna segnata nel testo edito nel MV dopo la st. 32 va colmata con la stanza: *anena kramayogena yojitaḥ parame pade / samayy api mahādevi dīkṣoktaṃ phalam aśnute*, citata da J (TĀV, XIX, 55) e qui parafrasata da Abhinavagupta. Si veda sotto, XXX, 55*b*-57. Sulla *kālarātri* (lett. la «notte del tempo»), si veda sopra, p. 313, nota 2, e sotto, XXX, 55*b*-57.

2. Si veda sopra, XVI, 36*b*-45*a*.

3. L'Āgama che aveva qui in mente Abhinavagupta è citato, senza menzionarne il nome, da J. Nel passo citato (che ritengo superfluo tradurre) sono elencati appunto, tra maggiori e minori, sedici *cakra*, cinque eteri e tre mire (*lakṣya*).

4. La conoscenza è la suprema coscienza, immaginata come un tridente in quanto passa da parte a parte le varie basi o *cakra*. Le tre ruote sono Parā, ecc., consistenti nelle tre punte del tridente stesso (J). Il movimento (*bhrama*) consiste nell'andare in giro, tenendo a sinistra il *cakra*. La percussione (*toda*) è la spinta (*preraṇa*).

[21-23*a*] Nel *Dīkṣottara* è poi prescritto il rito seguente: il *haṃsa* [H] racchiuso da [due] fuochi [R]; sotto di esso l'uomo [M], provvisto di Rudra [Ū] e di punto [Ṃ]:[1] dopo averlo applicato sul corpo del discepolo, il maestro deve pronunciare questo *mantra* cento volte, imperturbato. Nell'attimo seguente, il discepolo, uscito fuori dal corpo, va nel supremo. Tale il rito che prescrive anche il *Siddhayogīśvarīmata*.

IV. IL RITO DELLA BRAHMAVIDYĀ («BRAHMAVIDYĀVIDHI»)

[23*b*-26*a*] Quest'iniziazione che somministra l'uscita dal corpo deve essere celebrata da un maestro che sia esperto nello yoga. Uno che non abbia praticato i vari esercizi respiratori non è in grado di effettuarla.[2] Chi tale non è, deve recitare o far recitare ripetutamente all'orecchio del discepolo la Brahmavidyā – che esporremo più in là –, nelle sue due forme organata o racchiusa dalle formule disorganate.[3] [La Brahmavidyā] è in grado di produrre automaticamente i suoi effetti, quali la purificazione dei princìpi, ecc.[4] Il maestro, grazie alla forza dell'azione rituale e dei *mantra*, può congiungere così, con un'oblazione plenaria, il discepolo alla suprema realtà.

[26*b*-27*a*] Anche se non è specialmente esercitato nello yoga, il maestro è pur sempre in grado di eseguire l'iniziazione che somministra un'immediata uscita dal corpo grazie alla forza della conoscenza, dell'azione rituale, dei *mantra* e della meditazione.

[27*b*-29*a*] In virtù di essa, il discepolo esce [dal corpo] di forza, dopo un solo istante di tempo. Anche ammesso che egli abbia nel frattempo un'esperienza, questa non dura che un istante e non ha alcuna importanza. Un'altra varietà di iniziazione che comporta l'uscita dal corpo è quella in cui il maestro offre un'oblazione plenaria quando gli spiriti vitali del discepolo stanno sicuramente per andarsene.

[29*b*-31*a*] Il maestro può fare uscire il discepolo dalla rete dei princìpi e dalle corazze e via via congiungerlo a qualsiasi forma di realtà – organata, disorganata, o ambedue – anche senza l'azione rituale, in forza della Brahmavidyā che esporremo più in là, recitandola all'orecchio del moribondo.

[31*b*-32*a*] La Brahmavidyā può essere recitata [non solo da un

1. RHRMŪṂ.
2. Si veda sotto, XIX, 52.
3. Si veda sotto, XXX, 62*b*-91*a*.
4. Traduzione incerta.

maestro ma] anche da un «regolare» o da un «figlio spirituale». La recitazione di essa fa sì che il moribondo riceva [automaticamente] l'iniziazione di «regolare» e diventi così una parziale incarnazione di Rudra.[1]

[32b-33] Sia il «regolare» sia il «figlio spirituale» sono entrambi provvisti dell'idoneità alla recitazione e alla lettura, non all'istruzione e all'insegnamento. Ora la recitazione della Brahmavidyā non è altro che una lettura. Mentre essi la recitano, il moribondo riceve l'iniziazione di regolare, perché così vuole la natura stessa delle cose.

[34-36] Come un individuo non qualificato a fare esorcismi, pur recitando fra sé e sé dei *mantra* in qualche parte, persino davanti a un indemoniato, non commette infrazione, ché non ha nessuna intenzione di esorcizzare; e un «regolare» che reciti un libro sacro in una casa [che egli pensa erroneamente] vuota, non commette neppure lui infrazione alcuna, ché anzi beneficia le creature che in quella casa si trovano – proprio così chi recita fra sé e sé questa *vidyā* davanti [al moribondo che] così si libera non commette infrazione, ché così vuole la natura stessa delle cose. Il moribondo, infatti, è allora del tutto inattivo.

[37-40a] Ma – dirà qui alcuno – il leggere libri sacri davanti ai non iniziati è proibito! E che? Ma allora – io rispondo – dovrebbe essere proibito recitarli anche davanti a un muro! Coloro cui si riferisce questo principio sono dunque, per esclusione, coloro che sono capaci di udire e di intendere. La proibizione concerne solo costoro e non certo i muri, le tarme e gli uccelli! Ora il moribondo [per tornare a quanto si diceva] non è dissimile da una pietra, privo di sensi. Chi recita davanti a lui non trasgredisce dunque l'anzidetta proibizione.

[40b-42a] Ora costui, perché così vuole la natura stessa delle cose, sebbene privo di sensi, si risveglia per opera dell'interiore potenza di coscienza (*cicchakti*), la quale è autoluminosa e indipendente dai sensi. Insomma, il morente, che sta per lasciare il corpo antico senza tuttavia averne ancora occupato uno nuovo, si risveglia, nel frattempo, in virtù di un fattore di risveglio (*prabodhakabalāt*).

[42b-44a] I *mantra*, naturati di parola (*śabda*), poiché sono di per sé essenziati di pensiero puro, manifestandosi in forma di significato suscitano l'idea di quel significato.[2] Nel moribondo privo di sensi nasce perciò da sé un risveglio a causa della presenza di tale pensiero mantrico (*mantrāmarśana*) omogeneo alla sua propria coscienza.

1. Si veda sopra, XV, 519-20.

2. Si veda sopra, XVI, 250-95a; e sotto, XXVI, 21-23a.

[44*b*-45*a*] Come un vento poco veloce acquista velocità mescolandosi con altri venti omogenei, così pure un sé il cui pensare è preso da sonno (*saṃsuptāmarśa*) si risveglia [mescolandosi col suddetto pensare mantrico].

[45-*b*-46*a*] Una volta risvegliatosi, non si può più dire di costui che sia un non iniziato. L'iniziazione non è infatti altro che una purificazione (*saṃskāra*), ed egli l'ha senza dubbio ricevuta.

[46*b*-47*a*] Se perciò un fortunato morente, udita la conveniente scrittura recitatagli da un «regolare», si libera, questi non commette infrazione alcuna.

[47*b*-48*a*] Ma [dirà qui alcuno] il senso ultimo della frase «recitare le scritture davanti ai non iniziati è proibito» è che non bisogna vilipendere le scritture, perché questo sarebbe di danno ad ambedue.

[48*b*-50*a*] A quel modo [io rispondo] che un «regolare», facendo applicazione di *mantra* a un pezzo di legno o a una palla di terra, non commette, anche se questi si muovono, infrazione alcuna, così, dico, accade anche rispetto a un moribondo. La liberazione di quest'ultimo si verifica infatti perché così vuole la natura stessa delle cose, e il «regolare» che desidera avere una testimonianza [del potere dei *mantra*] e agisce di conseguenza non è soggetto a nessuna colpa.

[50*b*-51*a*] L'adepto (*sādhaka*),[1] invece, dato che di regola i frutti cui aspira soggiacciono al potere della necessità, deve sottostare ad appropriati riti di riparazione anche se il suo *mantra* è udito soltanto dalle mosche.

[51*b*-53] In tal guisa anche un «regolare», ecc., col consenso, beninteso, del maestro, può celebrare personalmente quest'iniziazione che somministra l'immediata uscita dal corpo, nel momento anzidetto e per i fini anzidetti. Il maestro poi che, avendo ben praticato gli esercizi yoghici concernenti la circolazione del soffio vitale e il suo andare e venire,[2] si rifiuta tuttavia di adempiere ai suoi doveri e di dispensare dalle regole, andrà [dopo morto] in un piano di coscienza inferiore. Tutto ciò, ovviamente, non concerne colui la cui mente è ben infiammata dalla conoscenza.[3]

[54-55] Il fatto che quest'iniziazione dell'uscita immediata può essere celebrata sia da se stessi sia dal maestro è stato indicato dal Signore nel *Mālinīvijaya*: «Se uno, avendo pensato che ogni fruizio

1. Sul termine *sādhaka*, si veda sopra, p. 333, nota 5.

2. Cioè il maestro *yogin*.

3. Il maestro *jñānin* non sottostà ad alcuna prescrizione o proibizione. Si veda sotto, XXIII, 26*b*-28; 97-101*a*.

ne è difforme, abbandona il corpo, allora, unitosi attraverso questo metodo [alla suprema realtà], anche se è un semplice regolare diventerà immediatamente Śiva».[1]

[56] E così abbiamo esposto l'iniziazione dell'uscita immediata, che i savi debbono custodire quanto la loro stessa vita.

1. MV, XVII, 25.

XX
L'INIZIAZIONE DELL'ALLEGGERIMENTO

[1] Diremo adesso dell'iniziazione che infonde fiducia a individui offuscati.[1]

[2-4] Il maestro, tutto inteso a recitare i convenienti *mantra*,[2] deve meditare la sua mano destra in forma di un triangolo di fuoco, tutto fiammeggiante, splendente dei fonemi del fuoco, attizzato da una ruota di venti,[3] mettervi un seme qualsiasi e meditare come esso, nella mano e dentro il cuore, stia bruciandosi. Il seme, in tal guisa, consumato dal calore di una moltitudine di PHAṬ, vivificati dai fuochi [R], perde ogni qualità seminale, incapace ormai di generare.

[5-7] Questo seme, arso che sia, non è più in grado di svilupparsi. Allo stesso tempo, in virtù di questa stessa dimostrazione, sono bruciate, in forza dei *mantra*, della meditazione e dell'azione rituale, anche le tre maculazioni – minimale, māyica e karmica, – nel senso che non sono più in grado di fornire i loro prodotti. Quest'iniziazione che ha come dimostrazione la combustione del seme mi è sta-

1. Le due iniziazioni dotate di dimostrazione, in cui si verifica la combustione del seme e l'alleggerimento, sono già menzionate e confutate dal buddhista Dharmakīrti (VI sec.) in un passo del PV (I, 258*b*-60*a*) che cito qui nella traduzione di Sironi (1987, p. 13): «Il rito iniziatico, provato con successo nei riguardi di un seme, ecc., non basta a eliminare la rinascita delle creature, ché allora si andrebbe incontro a questa conseguenza assurda, che anche un'applicazione di olii, ustioni, ecc., potrebbe liberare la trasmigrazione. Il fatto che una creatura, pesante prima [dell'iniziazione], diventi poi leggera, non implica che essa abbia perduto i suoi peccati, ma solo un po' di peso. Il peccato non è pesante, perché incorporeo». Le stanze di Dharmakīrti sono citate e confutate da Kṣemarāja nel suo commento allo SvT (V, 88) (si veda sempre Sironi, 1987, pp. 94-97).

2. La sillaba PHAṬ vivificata dai fonemi del fuoco R.

3. Il seme del vento è il fonema Y.

ta descritta dal venerabile Śambhunātha, nella sua benevolenza. Il maestro, per pietà, può congiungere anche il seme a Śiva. L'iniziazione, infatti, se piena di fervore (*sudīpta*), è in grado di conferire liberazione anche ai vegetali.

I. L'ESAME [DEI MAESTRI] QUALIFICATI A QUESTA INIZIAZIONE («ADHIKĀRIPARĪKṢĀ»)

[8-10*a*] L'iniziazione fornita di dimostrazione dev'essere praticata da un maestro cosciente di avere raggiunto l'eccellenza della preghiera, dell'oblazione, dell'adorazione e della meditazione, e non si conviene invece a un «puro» (*avadhūta*), a chi non cerca appoggio nei riti (*nirācāra*), a uno «gnostico» (*tattvajña*).[1] L'iniziazione accompagnata da una dimostrazione visibile dev'essere insomma celebrata da maestri ben esperti nel rituale (*sācāra*). Nell'iniziazione eseguita da maestri che non cercano appoggio nei riti non c'è, secondo i testi, dimostrazione.

[10*b*-11*a*] Infatti la conoscenza, com'è detto nel *Siddhayogīśvarīmata*, contiene in se stessa la dimostrazione della sua realtà (*svapratyaya*), non dipende da un risultato esteriore. La meditazione, ecc. sono invece aiutate da una dimostrazione esteriore.[2]

II. IL RITO DELL'ALLEGGERIMENTO («TULĀVIDHI»)

[11*b*-13*a*] Il maestro, volendo, può sottoporre il discepolo all'iniziazione che somministra l'eliminazione del peso,[3] dotata anch'essa di una dimostrazione sensibile. Essa è stata esposta dal Signore nel *Tantrasadbhāva* e da lui indicata anche nel *Mālinīvijaya*, là dove, a proposito delle varie gradazioni di potenza, si parla dei cinque momenti di beatitudine, salto, tremore, sonno e vibrazione.[4]

[13*b*-15*a*] Il salto è dovuto a un alleggerimento causato da un'eclissarsi dell'influenza corporea (*dehagraha*). Il corpo è essenzialmente costituito dall'elemento terra. Esso, quando il maestro, gra-

1. Si veda sopra, XIII, 147-48. L'*avadhūta*, il «puro», è un rinunciante, senza fissa dimora; il *nirācāra* è uno che ha trasceso ogni disciplina, ecc.; il *tattvajña*, in questo caso, è uno che persegue solo la conoscenza, non interessato al rituale e allo yoga.

2. Nella fattispecie, la combustione del seme, ecc.

3. Leggo *tulāśuddhidadīkṣāṃ* per *tulāśuddhiparīkṣāṃ*. Si veda sotto, XX, 16*a*.

4. Si veda sopra, V, 100*b*-104; e sotto, XXIX, 202*b*-208.

zie al *mantra* della leggerezza, che sarà esposto più in là,[1] medita come il discepolo ascenda in aria, perde questa sua terrestrità.

[15*b*] Il maestro deve quindi celebrare tutti i riti [purificanti] anzidetti.[2]

[16*a*] E con ciò abbiamo esposto l'iniziazione che elimina il peso, fornita d'una dimostrazione immediata.

1. Si veda sotto, XXX, 93.

2. J osserva che la «purificazione» (*saṃskāra*), menzionata nell'«indice particolareggiato» (sopra, I, 287 sgg.) dopo l'esame dei maestri qualificati, segue, nell'ordine del capitolo, il secondo paragrafo, e si riferisce alla st. 15*b*.

XXI
L'INIZIAZIONE DI ASSENTI

[1] Diremo adesso dei riti iniziatici da eseguire a proposito di un assente.

I. I RITI CONCERNENTI INDIVIDUI ASSENTI, MORTI O VIVENTI («MṚTAJĪVADVIDHI»)

[2-3] In questa frase del *Mālinīvijaya*: «Per mandare a compimento fruizioni e liberazione, è condotto verso un buon maestro»,[1] la parola «verso» (*prati*) ha il significato di «in presenza di» (*sāṃmukhya*). Questa «presenza» consiste nel fatto che il discepolo è fatto oggetto di compassione da parte del maestro. L'espressione «dopo averlo soddisfatto»[2] implica le [varie] cause della compassione.[3]

[4] Vediamo adesso il senso di un'altra preziosa frase del *Mālinīvijaya*: «Grazie a quest'unione, taluni si liberano immediatamente».[4]

[5] Con l'espressione «sull'istante» si allude a questo, che per il discepolo vi possono anche non essere altri momenti caratterizzati dal desiderio di dirigersi [verso il maestro], ecc., e che il maestro lo salva quindi di sua spontanea volontà, spinto da compassione.

[6-11*a*] Coloro che si sono consumati a servire i maestri, che so-

1. MV, I, 44*b*; si veda sopra, XIII, 199-203; 246*b*-53*b*.
2. MV, I, 45*a*.
3. Questa compassione, osserva J, può aver luogo anche per virtù di parenti, amici, ecc.
4. MV, I, 43*a*. Si intenda: grazie all'unione con la potenza. Si veda sopra, XIII, 200.

no morti prima di essere stati iniziati, che in punto di morte hanno spontaneamente manifestato il desiderio di essere iniziati, che sono stati iniziati a dottrine inferiori, ecc., che hanno ottenuto la dignità di «regolare» ma non la suprema iniziazione, che sono stati feriti a morte in un tumulto, divorati da streghe, morti di gravi sortilegi, uccisi per opera di diagrammi o di riti magici, che, dopo essere stati iniziati, hanno poi derogato dalle regole che dovevano osservare – il maestro può, a tutti costoro, impartire l'iniziazione attrattrice dei morti che conferisce la condizione di Śiva. I motivi che determinano quest'iniziazione possono essere un'insistente richiesta da parte della consorte, dei figli, dei parenti e amici del morto, una gratuita compassione del maestro per lui: le quali cose mostrano tutte come questi fu fatto segno d'una caduta sia pure parziale di potenza.

[11*b*-15] Il maestro, come ha detto il Signore nel *Mṛtyuñjayatantra*,[1] nel *Siddhayogīśvarīmata*, ecc., può celebrare quest'iniziazione [dei morti] nei riguardi di chi non è stato iniziato, di un sovrano, ecc., di gente infiacchita [dai piaceri] (*alasa*)[2] sono fuorviati dalle fruizioni (*bhogālasa*), di chi, colpito, è poi deceduto, di bambini, di malati, di donne e di vecchi. I riti da celebrare sono tutti quelli precedentemente detti, ma in forma abbreviata, privi dell'adorazione al maestro e via dicendo. Scopo dell'iniziazione di cui s'è parlato[3] erano infatti fruizioni concernenti la realtà esterna. Il rito di purificazione preliminare, il riso sacrale, il terreno, l'apprestamento del giaciglio e del *maṇḍala*,[4] diretti come sono a purificare il discepolo e a indurgli il sogno, non svolgono funzione alcuna nei riguardi di questa cerimonia. Il *maṇḍala* [vero e proprio], che serve a provocare la presenza dei *mantra* e a soddisfarli, e, il giorno seguente, l'adorazione del dio sono invece, sia pure indirettamente,[5] utili [per il discepolo assente].

[16-18*a*] Le cause della presenza [dei *mantra*], per il maestro, i discepoli e chi eventualmente sia riuscito a penetrare,[6] sono undici, cioè a dire l'azione rituale, gli ingredienti sussidiari, il luogo sacro, il *maṇ*-

1. NT, XVIII, 112*b* sgg.

2. Si intenda: di un sovrano che non ha ben protetto i suoi sudditi. Il termine *alasa* (*bhogālasa* in NT, II, XVIII, 113*a*) si riferiva, secondo Kṣemarāja, a persone che, iniziate prima con riti dotati di semenza, hanno poi trasgredito le regole, per attaccamento a piaceri mondani o preconcetti di nascita.

3. Quella, come osserva J, in cui il discepolo è presente.

4. Il *maṇḍala* è qui, secondo J, uno speciale diagramma tracciato intorno al letto.

5. Essi, anche se non sono visti direttamente dal discepolo, servono a provocare la presenza dei *mantra* (J).

6. L'estraneo che, per caso o curiosità, si sia introdotto nell'edificio sacro mentre si celebra il rito non deve essere scacciato o fatto oggetto di domande indiscrete. La cerimonia deve continuare, nella speranza che anche costui ne sia sentimentalmente o spiritualmente attratto.

ḍala, l'immagine, il *mantra*, il concorso di chi è inteso alla meditazione, allo yoga, alla devozione a Lui solo, alla conoscenza.[1] Esse, cominciando dalla prima, sono sempre più elevate e non equipollenti di grado.

[18*b*-22*a*] L'azione rituale dev'essere quanto più copiosa possibile; gli ingredienti sussidiari più elevati di tutti sono i fiori provvisti delle caratteristiche desiderate; il luogo ha come sua sola caratteristica, ecc. quella di soddisfare colui che vi risiede. Il *maṇḍala* è quello dei tre tridenti e dei loti,[2] dotato di tanto potere che alla sola vista di esso il devoto diventa un «regolare», anche senza l'evocazione [dei *mantra*]. Tutto ciò è stato detto nel *Mālinīvijaya*, attraverso le due parole «ben conosciuto» e «soltanto», là dove leggiamo: «Il *maṇḍala* delle regole è poi ben conosciuto, alla cui vista soltanto...».[3] L'immagine dev'essere ben fervente[4] e così pure il *mantra*. Il resto è chiaro, perciò non ci diffondiamo particolareggiatamente su di esso.

[22*b*-24] Dopo aver costruito il *maṇḍala* e avervi adorato la divinità, il maestro deve foggiare con erba *kuśa* e sterco di vacca un'immagine del discepolo che vuole iniziare e quindi porsela davanti. Egli, dopo aver proiettato su di essa il cammino da purificare fino alla Natura, pensando com'esso pervada [tutti gli altri],[5] deve quindi eseguire il rito seguente, che consiste [anzitutto] nel rendere presente nell'immagine [appena foggiata] la coscienza [del discepolo defunto], dopo averla attratta a sé [tirandola fuori] dal cammino [in cui si trova], qualunque esso sia, attraverso il metodo della Grande Rete. Ma passiamo al rito.

II. L'INSEGNAMENTO DELLA RETE («JĀLOPADEŚA»)

[25] *Sorgendo su dalla radice, con la forza l'asse investita,*[6]
simile a una via dove stanno canali infiniti che ovunque
si stendono e si diramano, e poi dissipata nel punto
ch'essa ha raggiunto l'etere delle narici, il maestro,
ecco, ha potenza di tutto pervadere, e quindi coprendo

1. Per far sì che il numero degli elementi indicati sia undici bisognerebbe separare *tanmayabhāvatas* («stato di identità») da *jñāna*. Si veda TS, XVI.

2. Si veda sotto, XXXI, 10*b* sgg.

3. Questo verso non mi sembra figuri nel testo edito del MV.

4. Resa cioè fervente dai *mantra*, dalla preghiera, ecc., oggetto di un'intensa devozione.

5. Si veda sopra, Introduzione, pp. LXIV-LXV.

6. L'asse, secondo J, si identifica con il soffio vitale che in essa risiede. «Investita» (*ākrāmya*) è commentato con «assoggettata a se medesimo».

con una rete densissima di fiamme, caliginosa
tutta di fumo, la ruota dei cammini, a sé la creatura
bramata attrae. Tale il mezzo chiamato la Grande Rete.[1]
[26] *Con questo mezzo, la cosa da noi voluta coprire,*
la ruota[2] *incontro ci viene dapprima, da noi dipendente,*
e subito, ecco, gli esseri bramati sono strascinati
fuori di essa, in nostra balia. Son tali gli effetti
di questo mezzo che ho appreso da Śambhunātha, chiamato
la Grande Rete, e che io circa la gente già morta
da estrarre e i vivi da attrarre ho qui esposto.

[27] *A quel modo che due eserciti dopo essere stati a lungo separati si ricongiungono e i vari cavalli, fanti, elefanti che li compongono tendono per natura ad andare ciascuno coi loro simili, così accade pure degli organi di senso, dei soffi vitali e delle ruote dei canali [del maestro e del discepolo], che, soggiogati dalla Rete, tendono spontaneamente a unificarsi.*

[28] Attratto che sia col metodo della Grande Rete da un maestro che possieda la conoscenza, il vivente abbandona immediatamente i cieli, i trapassati, gli animali, gli inferni [dove risiedeva].

[29] Tale individuo, raggiunto dal conoscere, dai *mantra* e dallo yoga del detto maestro, si separa [dal luogo che lo accoglieva], così come uno *yogin* [si separa] dal cuore della creatura con cui si era nel arte identificato.

[30] L'abbandono dei vari regni vegetali, ecc., della comunanza di mondo e della contiguità con essi, è provocato anche dal *karman*, né quindi in esso c'è alcunché di straordinario.

[31] Colui che si è reincarnato fra gli uomini, possedendo un corpo qualificato, non ottiene, [come negli altri casi], una liberazione immediata dal corpo, ma raggiunge Śiva soltanto alla fine del corpo stesso.

[32] Pur rimanendo in tale stesso corpo, in alcuni si sviluppa tuttavia un'intensa devozione a Śiva, nonostante essi non si siano mai dati pena di coltivare un retto ragionamento, la conoscenza o un maestro.

[33] Sebbene permanga nel suo proprio corpo, in forza della Rete il vivente pervade e potenzia il corpo fatto di erba *kuśa*, ecc., senza naturalmente esserne consapevole.

[34] In certi casi, ripetutamente forzato dallo yoga, dai *mantra*,

1. La radice (*mūlādhāra, janmasthāna*) è la ruota immaginata nella regione perineale. L'asse consiste in una corrente centrale di respiro ascendente. La forza, secondo J, è la forza della coscienza stessa, l'energia dell'Io. I canali sono trentacinque milioni. Gli eteri delle narici sono i fori del naso. Col fumo si allude alla capacità di pervasione delle potenze dei sensi [le fiamme] che compenetrano allora tutto l'universo.

2. Si intenda: la ruota, l'insieme dei cammini.

dai riti e dal conoscere del maestro, questi può anche abbandonare senza indugio il corpo umano.

[35-36] Non solo. In questo corpo fatto di erba *kuśa* o di frutta può entrare, attirato dalla Rete, anche un vivente che sia sfornito di corpo e come addormentato.[1] L'immagine può esser formata anche con un frutto qualsiasi, come la noce moscata, ecc. Un tale corpo, adatto a essere impiegato di fuori e di dentro,[2] è anzi considerato come superiore a tutti.

[37-42*a*] Attirato dunque col metodo della Rete, il vivente, a causa dell'assenza della necessaria combinazione di un corpo caratterizzato dalla mente, ecc., sta in principio come addormentato, non si muove, non conosce, non parla, né ovviamente è fornito di volere. Tale essendo, il maestro deve parimenti eseguire nei suoi riguardi tutti i vari riti di purificazione, come prima. Dopo aver effettuato, servendosi di un'iniziazione priva di semenza, tutti i riti anzidetti, [fino alla] congiunzione [con Śiva], il maestro, insieme con l'oblazione plenaria, deve gettare [nel fuoco la detta immagine]. Una volta che il corpo di erba *kuśa*, ecc. è stato gettato nel fuoco mantrico insieme con l'oblazione, il vivente, sciolto da ogni legame, entra in Śiva, non più soggetto ormai a rinascita. Quest'iniziazione può anche essere fornita [d'una patente] dimostrazione. In essa il corpo di erba *kuśa* si muove, in virtù d'una congiunta somministrazione di soffio vitale, mente e *mantra*. Questo movimento infonde sicuramente grande fiducia in chi si esercita a questo rito, ma non è di giovamento alcuno all'iniziando.

[42*b*-44] L'iniziazione di un assente ancor vivo è determinata, per quanto è possibile, dalle medesime cause esposte a proposito dell'estrazione dei morti. Essa, [come la precedente], è priva di semenza. In tale rito, l'attrazione del vivente nell'immagine fatta d'erba *kuśa* per mezzo della Rete viene effettuata grazie all'immaginazione soltanto, per paura che il discepolo muoia. Le altre cerimonie sono le medesime di prima, tranne naturalmente la combustione dell'immagine d'erba *kuśa*, ecc.

[45] Senza esercizio, l'attrazione per mezzo della Rete non si invera, per colpa della passione e dell'odio [e delle loro conseguenze], vale a dire la nostra condizione limitata, la mancanza di sovranità e il vincolo della necessità [che si estende a tutto] quello che uno si propone di mandare ad effetto.

1. L'allusione è probabilmente ai «disorganati per dissoluzione» (*pralayākala*), che sono come addormentati (si veda sopra, IX, 138).

2. Senso incerto. Forse tanto piacevole da vedere quanto gradevole da mangiare.

III. L'ESAME DELLA MAGGIORE O MINOR FORZA DEI VARI RITI DI PURIFICAZIONE («SAṂSKRIYĀGAṆE BALĀBALAVICĀRAḤ»)

[46] Delle varie iniziazioni con cui può essere stato iniziato un assente, la più forte è la più elevata. Quelle inferiori servono a preparare la purificazione [richiesta dalla prima].

[47] La varietà delle fruizioni determinata da riti di congiunzione a fruizioni celebrati da diversi maestri è in diretto rapporto con la varietà delle cause.

[48] Nell'iniziazione di un assente – la quale non trascende il dominio di *māyā* –,[1] [il maestro] deve congiungere [il discepolo] a fruizioni. L'assenza di desiderio di fruizioni è infatti estremamente rara – ma, se c'è, porta verso l'abbandono delle fruizioni.

[49] Fra la coscienza propria e quella altrui,[2] quella propria (com'è giustamente stato detto) è di gran lunga la più forte. Essa ha sempre la meglio, tanto su un elemento invalidatore, quanto su uno amico o indifferente.

[50-53] Il venerabile Dharmaśiva,[3] nel trattato sui riti da eseguire nei riguardi di un assente, ha poi detto: «Se durante l'iniziazione d'un assente, mentre si sta celebrando l'oblazione plenaria, il fuoco emette il suono *ciṭiciṭā*, fa fumo, assume un colore scuro come di nuvola, fiammeggia a fatica e tende a spegnersi, o diffuso, terribile, discorre giù a terra, o emette un suono insopportabile di cornacchie, ecc., il discepolo, come il maestro può intendere da questi segni, è inquinato da grandi peccati, quale l'uccisione d'un brahmano, o da peccati secondari connessi con questi. Prima di impartirgli l'iniziazione, occorre allora celebrare il rito seguente.

[54-56*a*] «Il maestro, dopo il *mantra* Navātman racchiuso da due PHAṬ e seguito da altri cinque PHAṬ, deve pronunciare la formula: "Io brucio i peccati del tal dei tali", seguita da otto PHAṬ. Questo rito di oblazione dev'essere ripetuto mille volte, con semi di sesamo e di riso. Alla fine va eseguita l'oblazione plenaria. Più tardi il maestro, attraverso l'iniziazione, può eseguire per questo discepolo la purificazione dei princìpi, fino alla congiunzione con Śiva».

[56*b*-57*a*] Questo stesso rito può essere eseguito anche nei riguardi di un'anima (*aṇu*) peccatrice non assente ma presente davanti a

1. Leggo *'māyottīrṇe* per *māyottīrṇe*. Nonostante nell'iniziazione di un assente il maestro congiunga di solito il discepolo con fruizioni, costui, se tali sono le sue disposizioni mentali, può anche raggiungere la liberazione.

2. Nel caso presente, la coscienza del discepolo e quella del maestro.

3. Maestro śivaita che scrisse, a quanto pare, un trattato (*paddhati*) sulle iniziazioni. Un passo di Dharmaśiva è citato da Kṣemarāja nel suo commento allo SvT (XI, 7*a*)

noi, la quale sia stata fatta segno d'una potenza favorevole,[1] naturata del Beato.

[57*b*-58] Nel caso in cui il maestro non si senta infervorato abbastanza, è d'uopo che si purifichi prima con riti di riparazione, doni ed esercizi basati sul dominio della respirazione. Dopo potrà compiere, in tutta sicurezza, il rito anzidetto.

[59-60] Uno «gnostico» (*tattvavid*), poi, anche se non è presente,[2] è in grado di liberare le anime imprigionate a suo piacere. Egli è Śiva in persona e merita come tale di esser sempre onorato. Il discepolo dev'essere privo, nei riguardi di questi riti, d'ogni spirito di meschina economia, che lo condurrebbe sempre più in basso. [Il maestro], da parte sua, non deve propalare gli [eventuali] peccati del discepolo. Chi li propala va all'inferno: veda perciò di evitarlo. Ciò quanto dice il *Dīkṣottara*.

[61] *E così abbiamo esposto l'iniziazione degli assenti, la quale è di due specie, secondo cioè che si tratti di vivi o di morti.*

1. Lett. Jyeṣṭha.
2. Leggo *'vartamāno 'pi* per *vartamāno 'pi*.

XXII
L'ESTRAZIONE DEI SEGNI SETTARI

[1] *Diremo adesso dell'estrazione dei segni settari* (liṅga), *la quale è esposta soltanto nelle scritture di Śiva.*

[2-7*a*] Nel *Mālinīvijaya*, dopo che è stata esposta la concentrazione della terra, è detto: «Una volta che il discepolo è stato unito [dal maestro] a un dato principio, non ne decade. Il discepolo è da unire nell'iniziazione a quella realtà dove per naturale disposizione lo portano le sue impressioni latenti. Egli, dopo aver raggiunto grazie ad essa tutti i frutti desiderati, unito con Śiva, si libera. E anche se non è unito, viene ulteriormente purificato dai signori dei mondi, e, finalmente puro, raggiunge Śiva, bruciati i legami della trasmigrazione».[1] E, dopo avere esposto la concentrazione dell'anima: «Questa conoscenza vedāntica è stata da me già esposta a Kapila».[2] Infine, nel primo capitolo è stato così detto: «Dopo che mediante tale unione graduale si è ottenuto il piano supremo, non si ritorna più nello stato di anima decaduta e si riposa nel sé nella sua purezza».[3]

[7*b*-9] Il senso implicito che si ricava da queste stanze è questo, che cioè anche coloro che sono congiunti a princìpi inferiori a quello di Śiva possono essere da essi estratti. Per la scrittura promulgata da Śiva le realtà relative predicate da ogni altra dottrina sono in effetto cose da cui occorre separarsi, ed essa è, come tale, la

1. MV, XII, 40-42, con qualche variante e trasposizione (alla st. 3*a* si legga evidentemente *vāsanā* per *śāsanā*). Si veda anche sopra, XV, 2*b*-4.

2. MV, XVI, 24, con qualche variante.

3. MV, I, 47.

più elevata di tutte.[1] Senza la conoscenza di Śiva, uno rinasce ripetutamente nella condizione di vincolato.

[10-12*a*] [Questo superamento delle dottrine inferiori si svolge attraverso] una successione di momenti, costituiti dalla caduta di potenza, dall'abbandono delle maculazioni, dal desiderio di trovare [un buon maestro], dall'iniziazione, dalla conoscenza, dall'abbandono di quanto conviene fuggire, dalla totale adesione a quanto conviene eleggere, dall'abbandono della condizione di esseri fruibili e vincolati, dal ricupero[2] della condizione [originaria] di attori e signori, dal riposo nel proprio sé. Chi appartiene a dottrine inferiori può essere così estratto da esse, purché, beninteso, eccitato dalla potenza di Śiva.

[12*b*-14*a*] Quando dunque nei seguaci di dottrine inferiori, quali quella viṣṇuita, quella buddhista, ecc., il loto del cuore comincia a dischiudersi sotto i raggi del sole di Śiva, conviene che il maestro, prima dell'iniziazione, celebri il rito dell'estrazione dei segni, dopo di che anche chi apparteneva precedentemente ad altre sette può, grazie all'iniziazione, raggiungere Śiva.

I. IL RACCONTO E IL CONSENSO («ŚRĀVAṆAṂ CĀBHYANUJÑĀNAM»)

[14*b*-19] Fatto dunque digiunare il discepolo, l'indomani, sulla superficie sacrificale, il maestro deve adorare il Signore mediante i *mantra* generici e raccontargli la storia di costui. «Costui fu già un portatore di segni settari, ma ora è incitato da Te, sereno e ben disposto verso di lui. Vedi però di riversare su di lui il Tuo favore, né l'abbandono dei segni da lui assunti sia fonte per lui di dubbi che lo obblighino a praticare riti di riparazione. E tutto immedesimatosi in Te possa egli in breve tempo conseguire fruizioni e liberazione!».[3] Dopo aver atteso e ricevuto il consenso del Signore, il maestro deve prendere i suoi voti, gettarli in acqua, far sì ch'egli faccia un bagno in modo appropriato,[4] e, subito dopo che s'è bagnato, aspergerlo con l'acqua contenuta nel recipiente sacrificale. Egli deve quindi affidargli i cosiddetti cinque prodotti della vacca, la bacchetta per i denti, e, dopo di ciò, avendolo introdotto nella superficie sacrificale con gli occhi bendati, farlo inginocchiare.

1. La stessa espressione ricorre anche in TS, p. 4, ll. 4-5.

2. Nella st. 11*a* leggo per *-saṃkṣayaḥ*, evidentemente corrotto, *-saṃcayaḥ*.

3. Per una dichiarazione analoga, si veda MV, IX, 37-38 (citata da Abhinavagupta, sopra, XVI, 74-76).

4. Alla dottrina (*darśana*) che intende impartirgli (J).

[20-21] I sette *mantra* generici sono, a questo proposito, il *mantra* OṂ, la Mātṛkā, *māyā*, il «pervasore dell'etere» (*vyomavyāpin*), l'«esasillabo», il «multiforme» e l'Occhio.[1] Il *mantra* che deve confidargli il maestro dev'essere uno di questi. Il discepolo, da parte sua, deve recitarlo notte e giorno, nutrendosi poco o niente affatto.

II. LA PURIFICAZIONE E LA LIBERAZIONE DEI PECCATI («ŚODHANAṂ PĀTAKACYUTIḤ»)

[22] A questo punto il maestro, dopo avergli confidato il *mantra*, purificato il fuoco mediante un rito generico,[2] quivi soddisfatto e propiziato il detto *mantra*, dovrà, [nel fuoco],[3] procedere alla neutralizzazione dei voti.

[23-27*a*] Avendo racchiuso il nome del discepolo entro questo *mantra* [così] adorato, il maestro dovrà eseguire cento o anche mille oblazioni, recitando questo *mantra* opportunamente modificato secondo i casi: «Io elimino l'espiazione». Queste parole debbono essere seguite dai *mantra* PHAṬ e SVĀHĀ. Sempre con questo stesso metodo egli deve indi offrire un'oblazione plenaria terminante col *mantra* VAUṢAṬ. Dopo di che, invocato il Signore dei Voti dicendo: «OṂ, obbedienza al Signore dei Voti!», dovrà quindi adorarlo e dichiarargli: «Per comando di Śiva, tu non devi nuocere a costui». Il Signore dei Voti dev'essere quindi soddisfatto e propiziato con un'oblazione che termini col *mantra* SVĀHĀ. Egli, dopo avergli chiesto perdono, dev'essere quindi congedato; e congedato dev'essere anche il fuoco. [Le operazioni da celebrare] circa questo dio, [il Signore dei Voti, sono insomma due], ossia prima la dichiarazione e poi il congedo, dicendogli «perdona».

1. La Mātṛkā è stata esposta sopra, XV, 117*b*-20. *Māyā* è il *mantra* HRĪṂ. Il «pervasore dell'etere» è costituito da ottantuno formule di lode a Śiva (si veda sopra, VI, [illegible] 27*a*). L'esasillabo è il *mantra* OṂ NAMAḤ ŚIVĀYA, com'è confermato da Jayadratha nel suo HCC, XXX, 15-22. Il «multiforme» (*bahurūpa*) è il *mantra* di Aghora, uno dei cinque *brahman* (si veda sopra, XV, 203*b*-204*a*), che, tradotto, suona presso a poco così: «Lode, o Tremendo, o Śarva, o Rudra, a tutti i tuoi aspetti, quelli sereni, quelli tremendi e quelli tremendissimi!» (*aghorebhyo 'tha ghorebhyo ghora ghoratarebhyaś ca sarvataḥ śarva sarvebhyo namas te rudra rūpebhyaḥ*). I cinque *brahman* sono tratti, come abbiamo accennato, dal *Taittirīyāraṇyaka* (X, 43-47) e servono, a uno a uno, di conclusione ai cinque capitoli dei *Pāśupatasūtra* (si veda sopra, Introduzione, p. XXVII). Su di essi, si veda anche il *Rauravāgama*, vol. I, p. 24, e su quello di Aghora in special modo SvT, I, 43. L'Occhio (*netra*) è costituito dalle sillabe OṂ JUṂ SAḤ (si veda sotto, XXX, 40*b*-41*a*).

2. «Mediante il *mantra* generico» (TS, p. 171).

3. Con oblazioni, ecc.

[27*b*-28*a*] I riti iniziatici che il maestro può eseguire nel terzo giorno[1] sono gli stessi di quelli di prima, dalla purificazione preliminare, ecc., fino all'iniziazione vera e propria, che, secondo si desideri, può essere di questa o quella specie.

[28*b*-31*a*] Nei riguardi di coloro che sono stati già appartenenti ad altre sette, l'iniziazione che porta alla liberazione non conferisce l'idoneità [a diventare maestri, ecc.]. Costoro debbono nascere un'altra volta e non sono perciò atti a diventare maestri o adepti.[2] Secondo quanto ha detto invece nel suo trattato il maestro Īśānaśiva, buon conoscitore del *Devyāyāmalatantra*, anche coloro che debbono nascere un'altra volta possono diventare maestri, se infiammati dalla conoscenza, idonei tuttavia a conferire soltanto la liberazione, non le fruizioni, o, servendosi di mezzi opportuni, anche queste ultime.[3]

III. L'ELIMINAZIONE DEL DUBBIO («ŚAṄKĀCCHEDA»)

[31*b*-32] Ai seguaci di dottrine inferiori, [dai semplici discepoli] fino ai maestri, gli arcani (*rahasya*) sono da rivelare soltanto dopo che sono stati celebrati i riti di purificazione anzidetti. «Ai seguaci d'altre dottrine, benché in esse consacrati maestri,» è detto nel *Kāmikatantra* «non bisogna svelare gli arcani».

[33] Gli stessi partigiani della nostra dottrina che, poco importa il grado cui appartengono, abbiano frequentato un maestro privo di conoscenza e dopo siano stati colti da sfiducia, debbono anch'essi celebrare i riti [anzidetti].

[34-35*a*] La ragione di ciò sta nel fatto che hanno recitato *mantra* provenienti dalla bocca di un maestro senza conoscenza – il quale proprio per questo difetto è sprovvisto di idoneità [all'insegnamento della nostra dottrina] – e quindi privi di forza. Il maestro, prima di celebrare l'iniziazione, deve quindi purificarli.

[35*b*-37*a*] Quando uno, già iniziato da un maestro appartenente a dottrine inferiori, grazie a una violenta caduta di potenza si dirige verso un buon maestro, questi allora, accoltolo come discepolo e purificatolo, può [tranquillamente] celebrare i riti iniziatici, ecc. da lui desiderati, così com'è stato detto precedentemente.

1. Nel primo giorno si ha il digiuno, nel secondo l'estrazione dei segni e nel terzo cade l'inizio dei riti iniziatici (J).

2. Si veda anche sopra, XV, 471.

3. Attraverso i metodi esposti nelle scritture, ecc. (J).

[37b-39a] Se il buon maestro, finalmente trovato, non sa se il discepolo è sufficientemente idoneo a ricevere la conoscenza[1] [e vuole accertarsene], questi è tenuto a mostrargli la propria idoneità. Tuttavia, anche se non parla o parla a rovescio, conviene pur sempre che il maestro, pensando che egli è privo di conoscenza per natura,[2] celebri il rito, rinunciando al detto [accertamento].

[39b-40a] Il maestro dotato di retto intendimento non ha motivo alcuno di sospettare che tale discepolo sia sotto l'influsso della potenza d'oscurazione. Questa consiste infatti nella tendenza a dirigersi verso il basso e non nella ricerca di mezzi che conducono in alto.

[40b-42] Gli iniziati – e pur sempre vincolati – secondo le dottrine del Siddhānta e del Tantra, divise in dieci e diciotto correnti, debbono aver ricevuto l'iniziazione da un buon maestro al Trika, la dottrina di Bhairava, costituita da sessantaquattro correnti. Sia nel *Siddhavīrāvalīsāra* sia nel *Bhairavakula* è detto che l'iniziazione tecnicamente chiamata «Senza superiore» è gradualmente ottenuta attraverso una serie di cinque iniziazioni.[3] Tutti quanti, anche coloro che seguono dottrine inferiori, sono perciò favoriti dall'estrazione dei segni.

[43-44] Anche coloro i quali, incitati da Maheśvara, risiedente nel loro cuore, aspirano a una conoscenza delle scritture quanto più estesa possibile, conviene che frequentino parecchi maestri e ricevano da essi le relative iniziazioni, che terminano con la consacrazione [a maestro]. Esse, celebrate dai vari maestri provvisti di conoscenza con cui entrano in contatto, corroborano il loro conoscere.

[45-46a] Sia nel *Mataśāstra* sia altrove, in più e più luoghi, è scritto che «come un'ape, desiderosa di profumo, va di fiore in fiore, così un discepolo, desideroso di conoscenza, va di maestro in maestro».[4]

[46b-47a] Tra molti maestri, il principale è quello da cui è stata ottenuta la conoscenza più alta, e l'iniziazione capitale è quella che [ci ha elevato] a tale grado di coscienza.[5]

[47b-48a] Il fortunato che ha trovato un maestro ricettacolo d'ogni conoscere, se è veramente savio e desideroso di varia conoscenza deve cercare di compiacerlo e rendérselo propizio.

[48b] E così è stato da noi esposto il rituale dell'iniziazione, che termina appunto con l'estrazione dei segni.

1. Preferisco leggere *vijñānādāne* piuttosto che *vijñānadāne*, lezione tuttavia anch'essa sostenibile («nel momento in cui il [maestro] sta per impartirgli la conoscenza»).

2. E non perché oscurato dalla potenza d'offuscamento (J).

3. Si veda sopra, XIII, 302.

4. Si veda anche sopra, XIII, 335.

5. Leggo nel testo *sa syād* per *so 'sya* e *cātra* per *nātra*.

XXIII
LA CONSACRAZIONE A MAESTRO

[1] Ed esponiamo adesso il rituale della consacrazione [a maestro] così com'è stato insegnato da Parameśvara.

I. L'ESAME
(«PARĪKṢĀ»)

[2-3] La sopra esposta iniziazione d'un «figlio spirituale», fonte via via di fruizioni e di liberazione,[1] è idonea anche alla consacrazione di un maestro o di un adepto. Il maestro deve trasmettere la propria potestà (*adhikāra*) al discepolo dopo aver accertato che questi è sul punto di essere, o sarà in possesso, d'una conoscenza ben esercitata e come tale idoneo [alla professione di maestro].

[4-6] «Chi non è dotato di questa conoscenza» è detto nel *Kāmikāgama* «non è un maestro, anche se è stato consacrato ed è passato attraverso i vari gradi di "regolare", ecc.». Nel *Siddhayogīśvarīmata* è detto parimenti che «il maestro che non conosce la struttura dei cammini, sestuplice, presente dentro e fuori, non è in grado di liberare». Secondo il *Kacabhārgavatantra*, «la conoscenza è l'elemento più importante. Maestro è colui che possiede la conoscenza, anche se è sfornito di tutte le altre caratteristiche».

[7-10] Il maestro, [secondo numerose scritture, deve essere, in bre-

1. Leggo *bhogyatattvamuktimatī* per *bhogyatattvayuktimatī*. Conservando quest'ultima lezione, la traduzione sarebbe: «caratterizzata dalla congiunzione (*yukti* = *yojanā*) con princìpi fruibili sempre più elevati».

ve], pieno di compassione, buon conoscitore della grammatica (*pada*), della linguistica (*vākya*) e della logica (*pramāṇa*), tutto preso dalla devozione a Śiva e null'altro, conoscitore [profondo] del senso di tutte le scritture promulgate da Śiva, non un «autogenito» (*svayaṃbhū*).[1] Il Signore stesso ha esposto le caratteristiche di costoro. Un maestro senza devozione, che celebri i riti pensando a campar la vita, come un essere qualunque, non ispirato dal Signore, desideroso di affermarsi da se stesso (*svayaṃbhūṣṇu*), un tale maestro è sprovvisto di idoneità circa ogni operazione. [Riprovati come maestri in talune scritture] sono anche coloro che portino i capelli sparsi di cenere, che siano figli di asceti, figli di donne di facili costumi, figli adulterini e di vedove. Secondo il *Devyāyāmalatantra*, riprovati sono anche coloro che, dopo aver portato segni settari, hanno sì aderito alla dottrina di Śiva, ma debbono [per il loro passato] nascere un'altra volta.[2]

[11-12*a*] Nel *Mālinīvijaya* non troviamo invece nessuna di queste restrizioni. Vero maestro, com'è definito in questo testo, è colui che conosce l'insieme dei vari princìpi così come veramente sono, e li espone secondo verità al discepolo. La definizione di tale maestro è esposta nelle stanze che cominciano con le parole: «Colui che poi conosce tutti i princìpi, ecc.».[3]

[12*b*-13*a*] Come è poi detto nello *Yogacāratantra*, il maestro deve eseguire [soltanto] quant'è prescritto nella scrittura da lui scelta. Tali prescrizioni sono sufficienti a condurre a buon fine quanto egli desidera.

[13*b*-14*a*] Le prescrizioni di evitare un orbo, ecc., si riferiscono a maestri «operatori»,[4] poiché il buon successo dell'azione rituale dipende dall'integrità dei fattori che la portano a termine.[5]

[14*b*-16*a*] La prescrizione, enunciata nel *Devyāyāmalatantra*, di evitare maestri di Kāñcī, ecc., è dovuta a questo, che le persone native di tali paesi sono [per natura] fornite di difetti, quali l'ira e via dicendo. Ma può forse essa esistere in un maestro dotato di perfetta conoscenza?[6] Com'è stato spiegato dai nostri maestri, le altre [varie] prescrizioni del *Devyāyāmalatantra*, ecc., secondo cui bisogna

1. Si veda sopra, XIII, 135. Il termine è, come vedremo, usato qui nel senso negativo di un maestro che presuma di essere inspirato direttamente dal Signore, senza cercare, nella sua presunzione, appoggio e conforto in altri maestri e scritture. Anche i veri maestri spontanei, intuitivi, sono buoni per i pochissimi che aspirano alla liberazione e non per i molti che desiderano fruizioni (si veda sopra, XIII, 147 sgg.).

2. Si veda sopra, XXII, 28*b*-31*a*.

3. MV, II, 10 sgg.

4. Dediti al rituale, ecc., in contrapposto con i maestri «gnostici», che hanno la conoscenza.

5. Tale mi sembra qui essere il senso, anche se il testo è forse corrotto.

6. L'ira, l'odio, ecc. non possono esistere in chi è dotato di perfetta conoscenza. Costui vede tutte le creature come se stesso (J).

evitare gli «autogeniti» e via dicendo si riferiscono ai maestri «operatori».[1]

[16*b*-17*a*] Il maestro che crea un maestro deve perciò scegliere un individuo di piena e perfetta conoscenza, senza tener conto di nessun'altra caratteristica, legata al luogo, alla famiglia, alla condotta e al corpo.

II. LA CREAZIONE DEL NUOVO MAESTRO («ĀCĀRYAKARAṆA»)

[17*b*-20*a*] Dopo aver eseguito come prima i riti d'adorazione e d'oblazione, e raccontato quanto intende fare, il maestro dovrà dunque aspergere il discepolo, servendosi prima di sessantaquattro vasi e quindi di uno solo, con l'acqua essenziata di *mantra* in essi contenuta, conformemente ai riti anzidetti. I riti della consacrazione debbono essere celebrati in modo sontuoso e particolareggiato. Fatto ciò, il maestro dovrà esporgli in essenza tutti i suoi compiti, l'arcano supremo delle scritture. «Tu devi» così dovrà dirgli «piovere il tuo favore sui discepoli incitati dalla potenza di Śiva».

[20*b*-23*a*] «Brahmani,» è stato detto nello *Jñānottaratantra*[2] «*kṣatriya*, *vaiśya*, eunuchi, donne, *śūdra* e ogni altra sorta di persone desiderose [di accedere alla dottrina śivaita] non debbono essere esaminate quando viene loro impartita l'iniziazione, bensì soltanto quand'è loro impartita la conoscenza». Il maestro, come è stato detto, è infatti la radice della conoscenza e deve mandare avanti le «sette sessioni» (*saptasatrī*).[3] Queste «sette sessioni»che sono sotto la sua custodia sono l'iniziazione, la spiegazione, la compassione, l'amichevolezza, lo studio delle scritture, l'unità con Śiva e la distribuzione di cibo, ecc.

[23*b*-24] Nel rito della consacrazione, il maestro deve inoltre confidare al candidato tutti i sacri strumenti, quali il coltello, il gesso e via dicendo. Il nuovo maestro, ricevuta la consacrazione, deve poi onorare il maestro con la retribuzione d'uso.

[25-26*a*] Il maestro «operatore», privo di conoscenza, una volta che ha trasmesso la sua idoneità non può più svolgere i propri compiti, quali l'iniziazione, ecc., senza avere ricevuto l'esplicito consen-

1. Si veda sopra, XXIII, 8; XIII, 147-48. Il maestro «operatore» deve appartenere a una tradizione.

2. Si veda *Sarvajñānottara Abhiṣekaprakaraṇa*, 27.

3. Citazione dal *Kāmikāgama*.

so del maestro da lui creato. Conviene quindi ch'egli lo informi e che quello, dopo averlo ossequiato, approvi.

[26*b*-28] Il maestro «gnostico», invece, trasmesso che abbia la sua idoneità, può dopo comportarsi a suo talento rispetto alla spiegazione, all'iniziazione, ecc., privo di ogni restrizione. Continuando a esercitare la professione egli non commette colpa alcuna – la linea spirituale si trasmette infatti come da lampada a lampada e non comporta un venir meno d'idoneità –, come non ne commette alcuna ritirandosi. Se si ritira invece prima di aver trasmesso la sua idoneità ad altri, si rende colpevole.[1]

[29-30] Com'è detto nel *Siddhātantra*, «uno si chiama maestro se insegna secondo verità. Il maestro non deve tenere a vile [il discepolo] e, giunto il momento di celebrare l'iniziazione, deve mostrarsi sfavorevole a estrarlo dalla trasmigrazione.[2] Il maestro che si rifiuta, per presunzione (*garva*), di iniziare un discepolo meritevole,[3] va incontro, nel mondo di là, all'inferno e quaggiù a malattie».

III. IL VOTO DELLA SAPIENZA («TADVRATA»)

[31-32] Il nuovo maestro, dopo aver ottenuto la consacrazione, dovrà meditare e recitare per sei mesi l'intero complesso dei *mantra* esposto nelle scritture,[4] sino a concentrarsi e immedesimarsi con esso. Immedesimatosi con esso e impossessatosi di conseguenza della sua forza (*vīrya*), egli diventa finalmente abile a recidere i legami. Egli dovrà quindi sforzarsi di preservare tale immedesimazione.

[33-41*a*] «[La potenza del soffio vitale], nata dalla ruota del cuore, sottile, simile alla luna o a un cristallo, come un filo tenue, saturata di suono, pacificata, passa attraverso la serie delle ruote e si riposa infine nello *dvādaśānta*, dove sfocia la *suṣumnā* e si incontrano i tre canali.[5] A questo punto, dopo aver riempito la ruota del cuore, il maestro deve recitare il *mantra*, fiammeggiante, simile al fuoco sottomarino, erompente dalle cavità degli occhi, dei peli, ecc., sino a che, dissolvitore com'è di tutto il burro, sparsosi sulla fiamma [ormai] pacificata [dello *dvādaśānta*], soddisfatto e propiziato da quella corrente di burro, non raggiunga la cavità ombelicale

1. Leggo *prāk cākurvan* per *prāk ca kurvan*. Cfr. TS, p. 173, ll. 4-7.

2. Si veda anche sopra, XV, 35*b*-36*a*.

3. Leggo con qualche esitazione *tattvayuktaṃ* per *tattvayuktas*.

4. «Le tre dee, i quattro Bhairava, gli otto Aghora, ecc.» (J). Si veda sotto, XXX [illegible] 28*a* e note; 10*b*-17 e note; 45*b*-46.

5. Dove si incontrano i tre canali, *suṣumnā*, *iḍā* e *piṅgalā*.

cale.[1] In tal guisa i *mantra* dispensano la liberazione, ferventi, svegli, immacolati. Quali e quante siano le ruote circa le quali si reciti – la radice, il bulbo, l'etere, l'ombelico, il cuore, la gola, la fronte, il palato, la mezzaluna, l'ostruente, il suono, la fine del suono, la pervasiva, la potenza, la mentale, la transmentale e la suprema, pura ruota del sé –,[2] [quali, dico, e quante siano], collettivamente o separatamente, il *mantra* ad esse applicato è [davvero] un grande *mantra*». Tale, secondo il *Devyāyāmalatantra*, il voto della sapienza, che ha come scopo quello di inverare la forza dei *mantra* e consiste in uno stato di identità [col *mantra* stesso], ché, com'è stato detto nella *Spandakārikā*: «Impossessatisi di questa forza, i *mantra*, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari compiti, così come fanno negli esseri corporei gli organi di senso».[3]

[41*b*-42*a*] Eseguito il voto della sapienza, il [nuovo] maestro è in grado di compiere l'iniziazione, la spiegazione, ecc.: le quali debbono essere celebrate soltanto a pro dei discepoli idonei, mai di quelli non idonei.

[42*b*-43*a*] «Degli arcani bisogna far partecipi i brahmani[4] e le potenze, dopo esaminati casomai fossero di condotta contraria [alle scritture, ecc.]». Tale l'opinione dell'*Ūrmikaulatantra*.

[43*b*-44*a*] [Inoltre il maestro] può anche eliminare, o quasi, i riti perpetui, ecc., ché, com'è detto nel *Brahmayāmalatantra*, «colui che ha osservato il voto della sapienza, può, se vuole, celebrare ogni cerimonia nel suo pensiero, o diletta!».

[44*b*-47*a*] Il maestro che, tratto in inganno, inizia senza saperlo (egli possiede sì una conoscenza perfetta, ma questa è pur sempre offuscata dal contatto col corpo), [inizia, dico, senza saperlo], un ipocrita, non commette colpa alcuna: avendo però notizia della non idoneità e sapendo di avere a che fare con un trasgressore, deve astenersi dall'iniziarlo. Nell'atto di dispensare la conoscenza, il magistero, poteri soprannaturali o le sacre scritture, il maestro è tenuto a esaminare ripetutamente il discepolo. Questi beni debbono essere confidati dal maestro soltanto a colui che dimostra conveniente attitudine [a riceverli] e non ad altri.

[47*b*-50*a*] Ma – dirà forse alcuno – in chi non è idoneo a queste cose, come può nascere mai il desiderio di possederle? Questo stesso desiderio, dunque, ispirato dal Signore, è un indice sicuro della sua

1. Il processo, come osserva J, ha origine dal cuore e ritorna al cuore. La parola ombelico, secondo J, è qui usata metaforicamente per cuore.

2. Si veda sopra, VI, 161 e nota.

3. SpK, II, 1.

4. Si intenda: gli uomini.

idoneità. Ciò è vero – io rispondo –, sennonché in taluni questo desiderio, sebbene risvegliatosi, non si afferma però solidamente, ma [s'illumina così] come un lampo, non altrimenti che in chi è ormai uso a peccare il desiderio di evitare il peccato. Il saldo affermarsi o meno di tale desiderio sono dovuti anch'essi al favore del Signore. Coloro in cui questo desiderio non si è saldamente affermato non sono, appunto per questo, degno ricettacolo [d'insegnamenti, ecc.].

[50*b*-51] Taluni, pur avendo ricevuto la retta conoscenza,[1] si dimostrano privi di fiducia per il maestro, confondendo così il mondo. Anche a costoro, conosciuti che siano per tali, [il maestro] deve guardarsi dal confidare la conoscenza. A coloro poi che non sono stati in principio conosciuti per tali, ma tali si sono rivelati soltanto in un secondo tempo, il maestro può, volendo, provvedere a sottrar loro questa conoscenza.[2]

IV. LA SOTTRAZIONE DELLA CONOSCENZA («HARAṆAṂ MATEḤ»)

[52-55] Il maestro, dopo aver ripetutamente accertato che il discepolo è tale, cioè privo di fiducia, deve [innanzitutto] meditarlo di fronte a sé, splendente come il sole o la luna, e, dopo di ciò, meditare come dal cielo della coscienza insita nel loto del proprio cuore sorga, fosca come il demone Rāhu,[3] la potenza malevola e sinistra (*vāmā*) del Signore, l'offuscatrice. Il maestro, a questo punto, deve meditare com'essa, attraverso il processo della dissoluzione,[4] fuoriesca da sé ed entri nel discepolo, sì da divorar la sua luce. In virtù di questo metodo, la conoscenza, i *mantra*, le *vidyā*, ecc. dello sciagurato, reso ormai insipiente, agiscono a suo detrimento.

[56-58] Ma – dirà qui alcuno – come può la conoscenza, che risiede nel sé [e ne è parte essenziale], esserne sottratta? E come mai, perciò, nel *Mālinīvijaya* s'è fatta parola di questa sottrazione di conoscenza? A questa obiezione si risponde che ciò è possibile in quanto, in tale discepolo, la conoscenza non s'è saldamente affermata. Se così fosse, questa conoscenza sarebbe dotata di pieno potere[5] e [illegible]

1. Pur essendo stati iniziati.

2. Le stt. 52-55 che seguono sono una parafrasi piuttosto libera di MV, XVIII, [illegible] Si veda, sulla sottrazione della conoscenza, anche sopra, XIII, 311-14*a*.

3. Su Rāhu e l'eclisse, si veda sopra, VI, 100-101 e nota.

4. Lett. «attraverso il processo della condotta di sinistra» (*vāmācārakrameṇa*), glossato da J con *saṃhārakrameṇa*. Il processo va dalla punta dell'alluce fino allo *dvādaśānta*.

5. Seguo nella traduzione J, che nell'epiteto *pūrṇayogyatvaśālinaḥ* sottintende il genitivo *jñānasya*.

me tale non potrebbe essere sottratta da alcuno. La verità è che il discepolo in questione è stato profondamente istupidito dalla potenza sinistra del Signore e che quindi, di loro propria natura, le *vidyā*, ecc. agiscono a suo detrimento.

[59-61] Il maestro poi, nella misura che è inseparato da Śiva, è in possesso di idoneità piena e perfetta, in grado di compiere le cinque operazioni. Perciò, come egli è idoneo a mandare ad effetto le quattro azioni di emettere un insieme di princìpi puri, di mantenerli, di condurre di là dalle maculazioni e di dispensare la grazia della congiunzione (*yojanā*), così, proprio perché inseparato da Śiva, può benissimo compiere anche la quinta operazione, vale a dire l'oscurazione. In tal modo, la sua identità con Śiva è completa.

[62] Ma per questo appunto,[1] chi, confidente prima in Śiva, nella scrittura e nella conoscenza, è divenuto poi stupido e offuscato, non deve essere, benché tale, oggetto di ira da parte del maestro.

[63-64] Se è vero infatti che offuscato, secondo quanto si dice, è colui verso cui il maestro è adirato, è anche vero che il maestro è il Dio stesso, dotato di perfetta conoscenza.[2] Quindi, anche se il detrattore delle scritture, ecc. non è colpito dall'ira del maestro, tuttavia è pur sempre un offuscato.

[65-67] L'opinione dei nostri maestri è questa, che il savio non deve né adirarsi né inveire contro il discepolo che è naturalmente offuscato. La principale funzione del maestro è sempre quella di favorire [il prossimo suo]. Poniamo che uno, incitato dalla volontà del Signore, voglia mettersi la corda al collo, il maestro dovrà forse aiutarlo a impiccarsi? Il maestro, infatti, sebbene inseparato da Śiva,[3] è più che a ogni altra intrinseco e devoto alla potenza di grazia del Signore, intento quindi a favorire il prossimo in ogni maniera.

[68] La sottrazione della conoscenza, esposta nel *Mālinīvijaya*, è stata menzionata soltanto per mostrare l'assoluta libertà del maestro e non è da mettere in pratica. A chi sta cadendo bisogna piuttosto tendere una mano, non dare una spinta.

[69] Il maestro, anzi, questo discepolo offuscato, proprio per la libertà della volontà divina,[4] dopo averlo purificato con riti di riparazione e reso di nuovo sollecito [delle cose divine], deve, mosso da compassione, iniziarlo.

1. Per il fatto che il maestro è identico a Śiva, il quale, da parte sua, è precipuamente dedito al bene delle creature.

2. E quindi di là dall'ira e dalle altre passioni.

3. E come tale capace delle cinque operazioni proprie di Śiva (si veda sopra, XXIII, 59-61).

4. La libertà divina consiste appunto nel favorire di nuovo chi aveva prima offuscato (J).

[70-72] Chi, essendo stato seguace di una dottrina superiore, è stato poi preso da sfiducia e si è dato a seguire una dottrina inferiore, non può meritatamente diventare ricettacolo di bene. Chi invece dopo essere stato seguace di dottrine inferiori, è stato preso da sfiducia per esse e vuole aderire a dottrine più alte, può benissimo abbandonare il peccato che gli derivava dall'essere stato loro partigiano e identificarsi con Śiva. Chi attenta a un re, viene ucciso se suo ministro e intrinseco, non se nemico. Giova dunque che costui si faccia seguace della dottrina più alta.

[73*a*] Le parole «se non da quello stesso» sono state dette nel *Mālinīvijaya* appunto per questo.[1]

[73*b*-76] Il senso di queste parole è il seguente. L'espressione «da quello stesso» significa che il maestro dev'essere qui lo stesso di prima, nutrito dall'anzidetta conoscenza. A costui, se è estratto da altri maestri e non dal precedente dotato d'una conoscenza ben esercitata e ben addentro nel piano più alto, non deriva vantaggio alcuno. L'esempio del sole e del loto è stato addotto nei suoi riguardi appunto per questo.[2] Una cosa è la luce del sole e una cosa quella della luna. Una cosa il conoscere di un maestro seguace del Trika e una cosa quello di maestri appartenenti a dottrine inferiori.

[77-78] Perciò, nel caso che il maestro precedente non sia più tra i vivi, l'altro maestro cui il discepolo deve sollecitamente ricorrere dev'essere fornito di tutte le caratteristiche convenienti.[3] Ma se l'altro è ancor vivo e il discepolo è, da parte sua, sollecito [del suo proprio bene], perché mai dovrebbe abbandonarlo? L'unico motivo può essere un qualche difetto proprio del discepolo o del maestro che ostacoli la loro idoneità.[4]

[79-80] I difetti presi qui in considerazione non sono quelli che toccano per avventura la vita ordinaria, bensì la mancanza di conoscenza, l'incapacità di comunicarla e la comunicazione di cose non pertinenti. Il principale difetto, anche per il discepolo,[5] è poi la mancanza di fiducia in siffatto[6] conoscere. Gli altri difetti derivano tutti da questo.

[81-82] Chi, guarito da una malattia, non onora il suo medico

1. MV, XVIII, 66*b*-67*a*: «Chi in base a questo metodo [si veda sopra, XXIII, 52 sgg.] è stato privato della conoscenza non può essere estratto dallo stato in cui si trova e ricongiunto con la conoscenza da nessun altro maestro, se non da quello stesso»

2. Il cuore del discepolo, paragonato a un loto, si schiude solo ai raggi del maestro che appartiene alla dottrina più alta. L'esempio, secondo J, ricorreva nel commento (*pañcikā*) di Abhinavagupta al MV, ora perduto. Si veda anche sopra, XXII, 15.

3. E cioè essere come il primo. Per le caratteristiche, si veda sopra, XXIII, 11-12*a*.

4. A impartire e a ricevere l'iniziazione, ecc.

5. Oltre che per il maestro (J).

6. La conoscenza di Śiva, ecc., di cui si è già parlato.

Ma il detrattore, sebbene malato, fa finta tuttavia di esser guarito naturalmente [per non dover poi riconoscere il merito della guarigione al medico]. E così pure chi ha fiducia nella conoscenza, che mai non è disposto a fare per compiacere il maestro? Ma chi è privo di fiducia, fa finta tuttavia di averne [per non dover riconoscere il merito del suo ottenimento al maestro].

[83-87*a*] Difetti imputabili al maestro possono essere solo la mancanza di conoscenza, ecc., e non eventuali difetti ordinari. E, per mostrar questo, nel *Mālinīvijaya* è detto quanto segue: «Il discepolo non deve ricercare la sua condotta di vita, se è virtuosa o no. Egli solo sa quello che è conveniente e quello che è sconveniente. Quand'egli fosse intento a cose che non si debbono fare, quali furti e uccisioni, il buon discepolo deve cercare rispettosamente di distoglierlo».[1] L'intendimento della detta specificazione aggiunta alle cose che non si debbono fare è quello già menzionato.[2] «Se egli poi, nonostante si sia cercato di distoglierlo, non cessa però da queste sue male azioni, conviene che il discepolo se ne vada altrove, meditando e raccogliendosi in Śiva».[3]

[87*b*-89] I difetti di seminare in terreno salso o di andar di notte non toccano il maestro. Il medesimo può dirsi del sottrarre i beni e la vita ad altri. Chi dunque non sopporta queste cose spiacevoli deve limitarsi a fare in modo da non udirle. Questo quanto è detto nel *Mālinīvijaya*. La medesima cosa è detta anche nel *Mātaṅgatantra*, che se qui non è citato si deve solo alla paura di essere troppo prolissi.[4]

[90] Quanto è stato detto, che cioè occorre fare proprio così,[5] non vale naturalmente per coloro che sono stati colti da una violenta caduta di potenza, per cui [la conoscenza] si illumina nel loro cuore spontaneamente.

[91-92] Questo insegnamento serve, come è detto, a chi è stato colpito da una caduta di potenza debole o mezzana per infiammare gradatamente la sua potenza, la quale, di conseguenza, brilla in tutto il suo fulgore. Il seme d'amore che fuoriesce spontaneamente in chi [per temperamento è soggetto al] fervore di violente passioni è di conforto e conferma per chi tale non è.

[93] Taluno mi domanderà forse perché ho fatto quest'esempio. Ma esso [io rispondo] è tutt'altro che inopportuno. Il movimento della coscienza (*citspanda*) è infatti sì presente [ugualmente] in tut-

1. MV, XVIII, 70*b*-72*a*.
2. In quanto il furto, ecc. sono di carattere ordinario.
3. MV, XVIII, 72*b*-73*a*.
4. J rimanda genericamente al *caryāpāda*.
5. Secondo J ci si riferisce con questa frase a quanto è stato detto sopra, XXIII, 73-76. Con essa Abhinavagupta potrebbe tuttavia anche riferirsi a tutti i riti in generale.

ti, tuttavia, a causa della diversità del ricettacolo che lo accoglie, si presenta ora in un modo ora in un altro.

[94] Taluni che sono stati offuscati possono di nuovo tendere a [raggiungere il sommo bene, ecc.], o anche inversamente.[1] E altri, com'è stato detto,[2] possono trovare la liberazione da soli, anche senza maestro.

[95] Noi non intendiamo tuttavia qui riferirci a questo caso limite, per cui uno [prima offuscato], colpito da una caduta di potenza, procede poi [da solo, senza l'aiuto d'un maestro]. Ciò è infatti una cosa improbabile: se prendiamo, per esempio, un'ira violenta vediamo che difficilmente è seguita da un sentimento di favore e amorevolezza.[3]

[96] Queste norme da noi enunciate a proposito dei compiti del maestro debbono dunque essere da lui attentamente custodite, ché altrimenti non può raggiungere Śiva.

[97-98] «I maestri che agiscono irregolarmente e trascurano le prescrizioni delle scritture» è stato detto nel *Trikasāra* «andranno nel mondo di Ardhanārīśvara,[4] essendo venuti meno alle regole». «Un maestro» è stato detto altrove «che non svolge i suoi compiti diventa [dopo morto] un Vidyeśvara». «A causa d'una infrazione alle regole» è stato detto altrove ancora «uno diventa un demone carnivoro per cento anni».[5]

V. LE DISTINZIONI CONCERNENTI I MAESTRI («TADVIBHĀGA»)

[99-100*a*] Quanto si vuole significare con queste espressioni[6] è questo, che cioè il maestro del Siddhānta che abbia trasgredito le regole diventa un Vidyeśa-Piśāca,[7] quello seguace del Tantra un Vidyeśa puro, e quello seguace del Trika un risiedente nel mondo di Ardhanārīśvara.

[100*b*-101*a*] Tutte queste prescrizioni si riferiscono ai maestri

1. L'espressione concessiva *sann api*, secondo J, può essere applicata sia a *tirobhūtaḥ* sia a *punar unmukhitaḥ*.

2. Si veda sopra, IV, 40*b*-42*a*; XIII, 134*b* sgg.

3. Senza l'intercessione di una terza persona, cui viene in tal caso paragonato il maestro (J).

4. La *mūrti* di Śiva attraverso cui egli si manifesta come «metà donna» (*ardhanārī*).

5. Si veda sopra, XVI, 204.

6. Cominciando dalla terza e ultima.

7. I Piśāca e le Piśācī sono creature demoniache maligne e malevolenti sulla cui origine esistono diverse tradizioni. Si veda, p. es., *Manusmṛti*, I, 37; 43. Nel Veda sono menzionate assieme agli Asura e ai Rākṣasa.

«operatori». I maestri «gnostici», com'è detto in ogni scrittura, non sono soggetti a restrizione di sorta.

VI. LA CONSACRAZIONE AD ADEPTO («SĀDHAKATVA»)

[101*b*-103*a*] Le cerimonie occorrenti per la consacrazione d'un adepto[1] sono le medesime di quelle già dette. La trasmissione dell'idoneità e il voto della sapienza sono in essa assenti. Operazioni necessarie sono invece la consegna del *mantra* da meditare (*sādhyamantra*), l'insegnamento di tutte le varie azioni rituali che l'adepto deve compiere nel suo stesso interesse e la consegna dei sacri strumenti.[2]

[103*b*] *E così è stato esposto il rituale della consacrazione, com'è stato esposto da Parameśvara.*

1. Si veda Brunner-Lachaux, 1975.
2. Si veda sopra, XXIII, 23*b*-24.

XXIV
L'ULTIMO SACRAMENTO

[1] *Ascoltate ora l'ultimo sacramento, segreto, descritto nelle sacre scritture di Śiva.*

I. I SOGGETTI QUALIFICATI («ADHIKĀRIN»)

[2-3] L'iniziazione dell'ultimo sacramento deve essere celebrata dal maestro – buon conoscitore della realtà – sia nei riguardi dei seguaci di dottrine inferiori, [dai discepoli] fino ai maestri, sempre che siano stati colpiti dalla caduta di potenza anzidetta,[1] sia nei riguardi degli aderenti alla dottrina superiore che abbiano trasgredito le regole.[2]

[4] «L'iniziazione dell'ultimo sacramento deve essere celebrata dal maestro nei riguardi di chi, per negligenza, è caduto in fallo, macchiandosi di una trasgressione delle regole». Tale il comando di Parameśvara nel *Dīkṣottaratantra*.[3]

1. Per opera di amici, parenti, ecc. Si veda sopra, XXI, 9-10.
2. E che non hanno poi adempiuto i riti di riparazione richiesti (TS, Gnoli, 1990, p. 206).
3. Si veda *Dīkṣottaratantra*, XVI, 30*a*-32*b*.

II. IL SACRAMENTO («SAṂSKĀRA»)

[5] Tutti gli atti [da eseguire] sull'immagine, già esposti sopra a proposito del rito dell'estrazione dei morti, vanno invece compiuti qui sul cadavere.

[6-10*a*] Questo rito viene qui adesso descritto, così com'è stato esposto nel *Siddhayogīśvarīmata*: «In tale rito, il maestro deve pronunciare a uno a uno, secondo dissoluzione, gli ultimi [*mantra*, fonemi, ecc.] per primi, e i primi per ultimi. Tale l'origine del termine "ultimo sacramento", il quale, da parte sua, è di due specie.[1] Questo rito, o diletta, non dev'essere celebrato né nei riguardi di un adepto, il quale ha bruciato le regole con i riti d'adorazione, con le meditazioni e con le recitazioni, e che, dopo morto, o è liberato o è un etereo (*khecara*), né nei riguardi di un maestro verace,[2] che dopo morto [entra in possesso d'una] coscienza pura, incorporeo. L'ultimo sacramento dev'essere qui celebrato dal maestro, traboccante di compassione, [anche] nei riguardi di coloro che sono stati uccisi per mezzo di *mantra*, di procedimenti yoghici, ecc., e che successivamente sono andati nelle regioni infernali».[3]

[10*b*-12] In questo rito funebre il *maṇḍala*, ecc. non occorrono. Secondo taluni esso [*maṇḍala*] dev'essere tuttavia tracciato nella casa del morto. Adorato dunque il Signore, il maestro deve eseguire tutti i riti di proiezione come prima, secondo dissoluzione, cominciando dai piedi e finendo con la testa, e, così facendo, infondere coscienza nel cadavere mediante l'azione rituale, la conoscenza e lo yoga.[4]

[13-17*a*] Il maestro, precisamente, deve prima fissarne l'essenza

1. Secondo che il morto sia stato un regolare o un figlio spirituale (J).

2. Lett. «in possesso della verità».

3. Questo stesso passo è citato da KR nel suo commento al NT, XVIII, 118.

4. Il metodo esposto nelle stanze seguenti è sostanzialmente quello della Grande Rete (si veda sopra, XXI, 25-45). L'anima del morto, il quale è un *paśu*, un «vincolato», viene attirata (*ākṛṣṭa*) dal maestro mediante il suo soffio vitale (si veda J e anche TS, pp. 175-76; Gnoli, 1990, p. 207). Il punto (*bindu*), secondo J, sta qui per il *prāṇa* o soffio vitale. La «fissazione» consiste in questo, che il maestro fissa il sé del morto nel proprio cuore, in identità con se stesso. L'«essenza» sta, secondo J, per l'*ātman*, il sé del morto. Il «trapassamento» è eseguito per mezzo del fonema S e consiste nel trapassare da parte a parte, cominciando dal cuore, le varie ruote del morto (si veda TS, p. 176; Gnoli, 1990, pp. 206-207). Lo «scotimento» è eseguito nel luogo dov'è il suono, rompendo il nodo di Rudra. L'anima, dopo di ciò, è fissata, attraverso il tridente, cioè il fonema AU (si veda sopra, III, 96*b* sgg.), all'estremità del foro di Brahmā. L'emissione Ḥ, infine, investe e assimila in identità con se stessa tutte le sedici *kalā* del morto (sulle sedici *kalā*, si veda sopra, VI, 95*b*-96 e p. 144, nota 4). Nel TS, pp. 175-76 (Gnoli, 1990, pp. 206-207), Abhinavagupta così si esprime: «Dopo aver proiettato, secondo dissoluzione, i *mantra* sul cadavere, il maestro, servendosi del metodo della rete, deve attrarre il morto, e subito dopo eseguire sul cadavere le operazioni di fissazione, perforazione, concussione, ecc., facendo transitare il proprio soffio vitale nel cuore, nella gola e nella fronte del cadavere».

col *bindu*, trapassarlo col seme della potenza,[1] scuoterlo nel luogo del suono, percuoterlo col tridente,[2] e infine percuoterne a una a una, ripetutamente, tutte le forze[3] mediante l'emissione, la quale risiede dentro la *suṣumnā*. L'anima vincolata, grazie a questi procedimenti, si muove e può anche alzare la mano sinistra. Dopo di ciò, essa deve essere congiunta dal maestro alla realtà suprema. La liberazione, senza una patente dimostrazione, è cosa incredibile per gli offuscati. Questa, semplicemente, la ragione per cui è stato qui esposto tale procedimento, e non perché possa essere di aiuto alcuno quanto alla liberazione. Tutto ciò è stato detto da Parameśvara nel *Kulagahvaratantra*. La liberazione, ecc. può essere infatti «realizzata», inferita per mezzo di dimostrazioni patenti, ché, in se stessa, trascende i sensi.

[17*b*-20*a*] Un rito che qui esponiamo è quello descritto nel *Dīkṣottaratantra*, consistente nell'offerta dei vari elementi che costituiscono il *puryaṣṭaka*.[4] Il procedimento è il seguente. Il maestro deve immaginare un loto di quattro petali e ivi adorare nel mezzo Sadāśiva e, cominciando da oriente, Īśvara, Rudra, Viṣṇu e Brahmā,[5] cui deve via via offrire il senso interno (*manas*), la mente e il senso dell'io, l'odore e la forma, il sapore, il suono e il tatto. Queste divinità debbono essere quindi soddisfatte e propiziate dal maestro mediante cento oblazioni.

III. LO SCOPO DI QUESTI [RITI] («TATPRAYOJANA»)

[20*b*-21*a*] Quest'iniziazione funebre ha come effetto quello di purificare il *puryaṣṭaka*.[6] Se infatti il *puryaṣṭaka* non esistesse, non vi sarebbero più neppure i cieli, le residenze infernali, ecc.

[21*b*-22] Durante queste operazioni il maestro deve astenersi dal compiere qualsiasi azione ordinaria (*laukika*). Com'è stato detto nel *Mādhavakula*, nonostante si tratti di morti, il maestro che vuole stare ai comandamenti deve studiarsi di evitare ogni azione ordinaria, come quelle di dare elemosine, di versar acqua, ecc.[7]

1. «Il fonema dell'immortalità» (s) (J).
2. Il fonema AU (J).
3. Le sedici *kalā*.
4. Sul *puryaṣṭaka*, si veda sotto, XXIV, 20*b*-21*a* e nota, e sopra, VIII, 286*b* e nota.
5. Si veda sopra, XV, 209*a*-11 e *Dīkṣottaratantra*, XVI, 20-28.
6. E quindi di eliminarlo. Il *puryaṣṭaka* (lett. «[corpo] ottuplice») è il corpo sottile, costituito, secondo la maggior parte delle scuole śivaite, dai tre sensi interni (*manas*, *ahaṃkāra*, *buddhi*) e dai cinque elementi sottili (*tanmātra*).
7. Elemosine, aspersioni con acqua, ecc. sono comuni nei riti funebri indiani. Sul *Mādhavakula*, si veda sotto, XXIX, 56.

[23] Adorato Śiva, il maestro deve celebrare il sacrificio della ruota, nei limiti delle sue possibilità, nei giorni terzo, decimo, ventesimo e trentesimo dell'anno.[1]

[24] E con ciò abbiamo finito di esporre il sacrificio dell'ultimo sacramento, descritto da Parameśvara.

1. Anche nei giorni (aggiunge J) primo, quarto e undicesimo. Si tratta probabilmente dei giorni terzo, ecc., contenuti in ogni mese dell'anno. Si veda sotto, XXVIII, 36-39*a*; 82*b*-111. Leggo *viṃśa* per *triṃśa*.

XXV
IL RITUALE DELLE OFFERTE «POST MORTEM»

[1-2*a*] Esponiamo adesso il rito dell'offerta *post mortem* (*śrāddha*), così com'è esposto nel Trika.[1]

Ad esso si fa accenno nel *Siddhayogīśvarīmata* in occasione della descrizione del sacrificio dei «corpi sacri».[2]

I. LO SCOPO [DEL RITO] («PRAYOJANA»)

[2*b*-4*a*] Questo rito dev'essere celebrato dal maestro, insieme con i suoi intrinseci, nel terzo, quarto e decimo giorno [a partire dalla morte], ogni mese, nel primo anno, ogni anno, sempre, e concerne sia coloro che sono stati purificati dall'ultimo sacramento sia quelli che non hanno ricevuto questa purificazione. Esso non è dissimile dai riti suesposti, nel senso che prima occorre adorare il Signore e quindi offrire le oblazioni sul fuoco.

[4*b*-6] Fatto questo, il maestro deve prendere innanzitutto in mano l'offerta alimentare (*naivedya*) e, dopo aver meditato che in quell'offerta risiede una potenza costituita di cibo, essenziata di forza, alimentante (*bṛṃhikā*), pensare che il defunto nel cui interesse è eseguito questo rito sia da essa tutto compenetrato. La parte vincolata, [non attiva ma] passiva,[3] del discepolo defunto dev'essere

1. Lo *śrāddha*, «offerta *post mortem*», è un rito funerario caratterizzato dall'offerta di cibi, ecc. agli antenati. Si veda anche sotto, XXVIII, 8-9.

2. La cosiddetta festa tantrica, sulla quale si veda sotto, XXVIII, 82*b*-111.

3. Lett. «fruitrice» e «fruita».

quindi offerta dal maestro al soggetto fruitore, in identità con Lui. Il discepolo, in tal guisa, diventa Śiva.

[7] La fruibilità, l'altro corpo[1] e il corpo sono considerati come costituiti di legame (*pāśātmaka*). Nel rito dell'offerta *post mortem*, in quello dell'estrazione dei morti[2] e nell'ultimo sacrificio,[3] essi sono resi uguali a Śiva.

[8-9] Nonostante la meta desiderata possa essere raggiunta anche grazie a uno solo [di questi tre riti], conviene tuttavia che il maestro li celebri tutti, affinché [nel discepolo][4] si possa inverare uno stato di concentrazione e immedesimazione [col Signore]. Qualora poi il discepolo desideri ottenere fruizioni in base al principio che la copia di azioni rituali ed esercizi è fonte di altrettanta copia di frutti,[5] conviene che anche in tal caso il maestro li celebri tutti e tre, nel suo interesse.

[10] Se il discepolo è invece uno [«gnostico»] che ha dissipato la tenebra col sole della conoscenza della verità, tutti questi riti, quali l'ultimo sacramento, l'offerta *post mortem*, ecc., non hanno più funzione alcuna da svolgere.

[11-12] Il giorno in cui costoro si sono uniti [a Śiva] (*aikyadina*), per quanti appartengono alla loro stessa linea spirituale – maestri, familiari, discendenti e studenti – è un giorno d'adempimento.[6] Parameśvara ha detto infatti che quando si verifica un emergere della coscienza, si ha allora un giorno d'adempimento, così detto appunto da questo, che empie [la coscienza]. I due giorni della nascita e dell'unione sono proprio per questo «giorni d'adempimento», in quanto in essi la coscienza s'invera [in tutta la sua pienezza].

II. IL PROCEDIMENTO DEI CANALI («NĀḌĪVIDHI»)

[13-15] Quando [non solo un maestro o un adepto, ma] anche un figlio spirituale vuole essere di aiuto a qualcuno,[7] conviene allo-

1. Probabilmente allusione al *puryaṣṭaka* (si veda sopra, XXIV, 20*b*-21*a* e nota).
2. Si veda sopra, cap. XXI.
3. Si veda sopra, cap. XXIV.
4. Il quale è, in questo caso, un aspirante alla liberazione (J, confermato da TS, p. 176).
5. Si veda sopra, XVI, 193*b*-96*a*.
6. I *parvan* (lett. «nodo, giuntura») sono particolari giorni del calendario in cui si verificano determinate congiunzioni celesti, ecc. Si veda sotto, XXVIII, 14*b*-18*a*. L'etimologia proposta da Abhinavagupta (da *pṝ*- «empire», si veda sotto, XXVIII, 14*b*-18*a*) è ovviamente fittizia.
7. Celebrando il rito dell'offerta *post mortem*.

ra che faccia spirare i suoi canali di sinistra, di destra e di mezzo, propri rispettivamente della madre, del padre[1] e della potenza, e presenti l'offerta (*nivedita*) al Dio. Questo procedimento è stato esposto da Śiva nel *Varuṇatantra*. Affinché ciò abbia buon esito, conviene che il celebrante attenda il momento in cui si verifica questa spirazione.[2] Egli tuttavia può anche provocarlo a suo talento, col procedimento che diremo tra poco.

[16-18] Nel rito dell'offerta *post mortem*, quale che sia la persona per cui viene eseguito,[3] la soddisfazione e propiziazione del maestro, del dio e del fuoco dev'essere accompagnata dal sacrificio della ruota.[4] I riti debbono essere in effetto eseguiti secondo le prescrizioni delle scritture, non secondo l'uso comune.[5] «Chi, sebbene seguace delle scritture di Śiva,» è appunto stato detto nel *Mukuṭatantra* «ritorna a quelle vediche, è come una campana rotta, nulla più che un rifiuto. Il defunto, in tal modo, grazie ai suddetti riti di adorazione al dio, al sacrificio della ruota e all'ultimo sacramento, raggiunge la condizione di Rudra e consegue fruizioni divine».

[19-21*a*] Esponiamo adesso lo spiramento dei canali, così come è stato descritto nel *Siddhayogīśvarīmata*.[6] Il celebrante deve meditare sul canale che desidera far spirare: questo, dopo che egli s'è immedesimato in questa meditazione, prende chiaramente a spirare. Egli, volendo, può anche premere, con la mano corrispondente,[7] la parte del corpo[8] dove si trova il canale che desidera far spirare e piegare dopo l'addome. Il canale, [con questo mezzo],[9] prende immediatamente a spirare.

[IL RITO DELL'OFFERTA «POST MORTEM» È] FONTE DI FRUIZIONI E DI LIBERAZIONE («BHOGAMOKṢADĀNA»)

[21*b*-22*a*] Il maestro può in tal modo unire il discepolo a fruizioni, alla liberazione o ad ambedue anche in virtù dell'offerta *post mortem*, come Śiva stesso, pietoso, ha dichiarato in varie scritture.

1. Per padre e madre, secondo J, si intende qui il maestro e la moglie di questi.
2. In un giorno equinoziale (si veda sopra, VI, 200*b*-204*a*).
3. Un regolare, ecc.
4. La festa tantrica. Si veda sotto, XXVII, 60*b* sgg.
5. Lett. «secondo l'uso dei *paśu* o vincolati (*pāśava*)».
6. Leggo *śrīmatsiddhāyāṃ* per *śrīmatsiddhaye*.
7. La sinistra, ecc.
8. La parte sinistra, ecc. (sempre che *tadaṅgam* non debba essere corretto in *tadartham*). Il passo è oscuro né J lo degna d'una parola di commento.
9. Che, secondo J, riguarda coloro che non sono *yogin*.

[22*b*-23*a*] Qualsiasi mezzo di cui il maestro si valga per estrarre una creatura – la quale, beninteso, dev'essere stata oggetto d'una caduta di potenza –, può servire a farle raggiungere il *nirvāṇa*.[1]

[23*b*-24*a*] Colui che estrae è infatti il Dio degli dèi, il cui potere è inimmaginabile, e i mezzi di cui si vale, quali il maestro, l'iniziazione, ecc., hanno una sussistenza puramente strumentale.

[24*b*-28*a*] Tutto ciò è stato chiaramente esposto nel *Mataṅgatantra*, subito dopo la domanda dell'asceta:[2] «Se la liberazione deriva dalla discriminazione (*viveka*) dei princìpi, dall'iniziazione o dallo yoga, come può derivare dalla sola condotta?». In risposta a questa domanda, il Signore disse, sorridendo: «Donde viene questo tuo errore? Parameśvara, com'è noto e riconosciuto da ognuno, dispensa il suo favore su tutti. Tale la sua natura. E infatti vediamo un poco. In un moribondo la causa [della morte] è un veleno, poco o molto che sia, una malattia, un colpo di freccia, ecc. In modo analogo la causa della liberazione è una meditazione devota (*anudhyā*).[3] Tutte le varie cerimonie esteriori non debbono essere prese alla lettera e sono state enunciate in vista della liberazione».

[28*b*-29*a*] Il savio che ha chiara cognizione di ciò non deve essere in dubbio come dalla sola condotta possa provenire la liberazione, ma essere soltanto quanto più devoto possibile.

[29*b*] E così è stato esposto il rituale dell'offerta *post mortem*, che distrugge la pena derivante dal veleno dell'errore.

1. La liberazione.
2. Il passo seguente non figura nel *Vidyāpāda* del MPĀ, l'unico edito.
3. Il termine *anudhyā* è glossato da J semplicemente con *bhakti*, «devozione».

XXVI
LE DISCIPLINE POST-INIZIATICHE

[1] Adesso esponiamo il comportamento postiniziatico, il quale è di giovamento ai vivi.

I. LO SCOPO DELLE DETTE DISCIPLINE («PRAYOJANAṂ ŚEṢAVṚTTEḤ»)

[2-4] Le varie specie di iniziazioni da noi esposte, fino a quella dell'offerta *post mortem*, hanno come scopo la purificazione, la liberazione, le fruizioni o ambedue.[1] Le due iniziazioni che qui ci interessano sono quelle che hanno come scopo la purificazione, e, precisamente, quella che non è in grado di liberare senza fruizioni interposte (*sākṣāt*) e quella – dotata naturalmente di semenza – che in virtù di un atto di pensiero (*anusaṃdhi*)[2] è in grado di liberare

1. Le iniziazioni sono di più specie. Le iniziazioni di un adepto «straordinario» per ottenere le fruizioni e di un figlio spirituale «dotato di semenza» per ottenere la liberazione abilitano gli interessati a praticare lo yoga, alla conoscenza, ecc., e non sono, in questo senso, uno strumento diretto, ma mediato dalla purificazione. Le iniziazioni di un adepto «ordinario», per ottenere fruizioni e di un figlio spirituale «privo di semenza» per ottenere la liberazione sono invece un mezzo diretto (si veda sopra, XV, 1). Le due specie di iniziazioni che qui interessano Abhinavagupta sono le due indirette cui si è accennato. La prima, riguardante gli «adepti», è in grado di liberare solo dopo che questi avranno fruito delle fruizioni desiderate, e, da questo lato, non è diretta. La seconda è in grado di liberare direttamente, indipendentemente da fruizioni intermedie.

2. Si intenda: del maestro. Si veda sopra, XVI, 169-75.

senza fruizioni interposte. A coloro che sono stati iniziati con una di queste due iniziazioni e sono divenuti figli spirituali, ecc., conviene esporre come si dovranno comportare fino alla fine della loro vita, affinché possa in loro inverarsi una [verace] immedesimazione col Signore.

[5-6] L'aspirante a fruizioni o alla liberazione che, basandosi come autorità sulla sua propria coscienza, sul maestro e sulle scritture, ha raggiunto chiara cognizione di essere stato purificato e di essere divenuto idoneo grazie all'iniziazione che il maestro ha celebrato per purificarlo, è tenuto a osservare, per ottenere le fruizioni e la liberazione desiderate, le regole e le consuetudini esposte nella scrittura da lui seguita.

[7-8] Il comportamento postiniziatico dev'essere esposto anche a colui che, nel conseguimento delle fruizioni e della liberazione, ha come punto d'appoggio (*pratyaya*) [principalmente] il maestro, appunto per eliminare l'insorgere di ostacoli,[1] e, per lo stesso motivo, dev'essere esposto anche a chi ha come punti d'appoggio equipollenti la sua propria coscienza e quella del maestro.

[9-10] A colui invece che non dipende da nulla e non ha altro appoggio che se stesso, come anche a colui che ha come appoggio il maestro esclusivamente, e che sono quindi rispettivamente «iniziati spontanei»[2] e «privi di semenza»,[3] parlare del comportamento postiniziatico è, evidentemente, inutile. Costoro sono rispettivamente intesi a onorare i mezzi della loro immedesimazione col Signore[4] e il maestro.

[11] Le regole che io qui insegno,[5] su cui si basa, per i discepoli di cui si è parlato, il comportamento postiniziatico, sono a questo proposito di due specie, vale a dire quelle perpetue e quelle occasionali. Quelle volontarie sono escluse, poiché i desideri sono molteplici e molteplici i riti da cui sono mediati.[6]

[12-13] Tra le regole perpetue ci sono l'osservanza delle con-

1. Di quale impedimento (*pratyūha, vighna*) si tratti J non dice. Nel commento alla st. 4 J osserva che il comportamento postiniziatico dev'essere esposto affinché si possa realizzare, per i discepoli, uno stato di identità con la coscienza senza ostacoli (*nirvighnam eva*). Questi ostacoli possono essere, immagino, mancanza di fiducia nel maestro, nelle scritture, nei riti, ecc.

2. Si veda sopra, IV, 42*b*-43*a*.

3. Si veda sopra, XV, 31. Tali sono, per esempio, gli anziani, gli incapaci, i defunti, ecc.

4. Le dee della loro propria coscienza (J).

5. Si legga nel testo (con Sanderson, 1990, p. 67) *bruve* per *dhruve*.

6. La divisione dei riti in *nitya*, «permanenti», regolari, periodici, *naimittika*, «occasionali», dovuti a eventi speciali (nascita d'un figlio, ecc.) e *kāmya*, «opzionali», volontari (p. es. tutti i riti magici, scongiuri, ecc.) è comune a tutte le scuole dell'India. Sul valore attribuito da Abhinavagupta a questi termini, si veda sotto, XXVIII, 1-5.

giunture, i riti d'adorazione alle divinità, al maestro, al fuoco e alle scritture, il sacrificio per gli spiriti. Tra le regole occasionali ci sono i riti d'adorazione in tutti i vari giorni di adempimento, la recitazione [di *mantra*] in occasione di eventi speciali e, infine, la dedica dei sacri cordoni.[1]

[14] Tutte le varie iniziazioni da noi discusse concernono [solo] il maestro. Tutte queste e così pure, oltre ad esse, l'altro suo compito, cioè la spiegazione [delle scritture], ecc., fanno parte delle cerimonie occasionali.

[15-16] In principio, il maestro deve dunque esporre chiaramente al discepolo tutte le varie cerimonie perpetue, in modo più o meno particolareggiato, dopo averne esaminata l'idoneità. Accertato quindi che il discepolo è idoneo [a realizzare] la forza, la pervasione, ecc., dei *mantra* principali e degli altri, egli deve confidargli il detto *mantra* di base.[2]

[17] «Costui, iniziato a questa dottrina, è tuttavia esitante di fronte alla condotta senza restrizioni (*niryantra*)[3] [da essa predicata] e quindi non è idoneo al *mantra* principale»: colui di cui il maestro pensa così può raggiungere l'idoneità desiderata attraverso la venerazione di altri [*mantra*].

[18] All'adepto, all'aspirante a fruizioni e a chi sta per diventare un adepto dev'essere confidato [dal maestro] un *mantra* [da lui] accertato per mezzo della caduta del fiore, affinché possa realizzarsi quanto essi desiderano.[4]

[19] Dopo aver insegnato, in modo particolareggiato o abbreviato, le [varie] regole, il maestro, accertata l'idoneità del discepolo, deve celebrare per lui il rito in forma abbreviata, essenziale.[5]

[20] Regola fondamentale di esso è la seguente, che cioè l'essenza mantrica (*māntraṃ rūpam*) non sia dal maestro rivelata al discepolo per iscritto, e ciò specialmente nelle nostre dottrine, che sono a tutte superiori.[6]

1. Sulla distribuzione delle azioni rituali in *nitya* e *naimittika* non c'è nelle scritture un accordo definitivo. Mentre i rituali dei giorni d'adempimento e del sacro cordone sono considerati tra le liturgie occasionali, secondo la logica essi dovrebbero tuttavia appartenere alle liturgie fisse. Dalla tradizione scritturale qui accettata da Abhinavagupta essi sono considerati occasionali. Si veda sotto, XXVIII, 5 e anche TVDh, III, 29*b*-30 e TU, IX; si veda inoltre Gnoli, 1990, pp. 209-10.

2. Il *mantra* SAUḤ.

3. «Senza restrizioni» è commentato da J con «senza rappresentazioni differenziate» (*nirvikalpa*). Si veda sopra, IV, 212 sgg.

4. Sul rito della caduta del fiore, comune anche a varie iniziazioni buddhiste, si veda sotto, XXIX, 187*a*-92*a*.

5. Apparentemente, il rito della trasmissione del *mantra*.

6. Nel Trika, nel Kula, ecc.

[21-23*a*] I *mantra* sono essenziati di fonemi e questi di cogitazione. Ora questa può trasmettersi al discepolo soltanto se inseparata dalla coscienza del maestro.[1] I *mantra* scritti sono invece privi di forza, qui[2] creati immaginariamente [da noi, e dunque irreali]. A causa della convenzione [che li offusca], il loro [naturale] fulgore non si manifesta dai libri. Nel *Siddhayogīśvarīmata* è stato perciò appunto detto: «Coloro che hanno appreso le *vidyā* dai libri», [con quanto segue].

[23*b*-24*a*] Coloro poi che arrivano a conoscere la forza di un *mantra* anche quando lo apprendono da un libro, costoro sono stati purificati da Bhairava stesso e, come si dice, sono [maestri] spontanei.

[24*b*-25*a*] Ben consapevole di tutto ciò ed ebbro di suprema beatitudine, il maestro, dopo aver adorato [il Signore] in questo o quel luogo,[3] può dunque celebrare il rito.[4]

[25*b*-27*a*] Innanzitutto il maestro deve fare in modo che un discepolo non sappia quello che fa l'altro. La mancanza di segreto è infatti una colpa. I *mantra* che egli deve confidare sono costituiti dalla triade delle dee, pura o in coppia, o anche della Dea unica, anch'essa pura o in coppia.[5]

[27*b*-28*a*] Il discepolo, dunque, ricevuto il *mantra* dalla bocca del maestro, chiaramente o sottovoce, dovrà tenerlo a mente di continuo, fintanto che non lo metta in opera.

[28*b*-29*a*] Dopo di ciò egli deve eseguire con attenzione la purificazione del luogo, del corpo e quella interiore, da noi già esposte accuratamente,[6] la proiezione, la meditazione, la recitazione, la *mudrā*, e l'adorazione.

[29*b*-33*a*] Svegliatosi dunque di buon mattino, conviene che il celebrante volga innanzitutto il pensiero alla divinità da lui preferita e, fatti i propri bisogni e così purificatosi, ritorni a casa. Quivi, rivolto verso nord, dopo aver purificato il luogo, il corpo e il corpo interiore, egli deve collocare i *mantra* ciascuno al suo posto, far mostra delle *mudrā*, eseguire la meditazione secondo differenziazione e non differenziazione circa il corpo, il soffio vitale, la mente, l'etere e il terreno, compiere di essi l'adorazione mentale, la recitazione, e l'offerta di tutti gli ingredienti del sacrificio alla divinità,[7] nei limiti delle proprie disponibilità. Tutto questo dev'essere ripetuto a ogni

1. Si veda sopra, XVI, 250-95*a*; XIX, 42*b*-44*a*.
2. Nelle scritture dove sono stati scritti (se ho ben inteso il senso).
3. Appropriato al discepolo idoneo (J).
4. Si veda sopra, XXVI, 19.
5. Si veda sotto, XXX, 9*b* sgg.
6. La referenza di J è al cap. XV. Si vedano le stt. 232*b* sgg.
7. Si veda sotto, XXVI, 68*a*.

congiuntura, per ottenere uno stato di concentrazione e immedesimazione col Signore.

[33*b*-37*a*] Secondo altri, il celebrante, nelle quattro congiunture, dev'essere rispettivamente voltato a oriente, a nord, a occidente e a sud.[1] Tale credenza è propria dei seguaci del Tantra e non è da noi condivisa. Il rituale delle congiunture dev'essere eseguito raccogliendosi interiormente sui quattro detti momenti, quali sono stati da noi esposti nel capitolo sul tempo.[2] Il discepolo può, volendo, anche concentrare le operazioni da eseguire a proposito di ognuna delle congiunture in una sola di esse. [In tal modo egli risparmia tempo] per dedicarsi allo studio, alla conoscenza, al maestro e agli altri suoi compiti. Lo stato di concentrazione e immedesimazione [col Signore] che, senza fine, si ripete a ogni meditazione fatta in occasione dei riti delle congiunture e l'impressione che esso lascia sulla sua mente, consente al celebrante di essere continuamente immedesimato [con Lui].

II. IL RITO D'ADORAZIONE PERPETUO CONCERNENTE LA SUPERFICIE SACRIFICALE («NITYĀRCĀ STHAṆḌILE»)

[37*b*-38*a*] Quindi,[3] nel momento che più gli è gradito, conviene che il discepolo esegua il rito d'adorazione circa la superficie sacrificale, mediante fiori, liquidi, ecc., proporzionatamente alle sue possibilità.

[38*b*-44] Essendo dunque ben purificato e avendo eseguito tutto il rituale fino alla recitazione interiore, il savio, dopo aver consacrato il vaso sacrificale con i *mantra* opportuni nel modo anzidetto, deve spruzzare col liquido in esso raccolto la superficie sacrificale, i fiori, ecc., tutto quanto. Quindi, dopo aver ivi immaginato le porte, il trono e la successione dei maestri, deve adorarli, compenetrato con Śiva, non prima tuttavia di avere adorato il suo proprio corpo. A questo punto, egli deve immaginare come la superficie sacrificale sia essenziata di coscienza, immacolata come un cristallo, come un etere senza macchia, e contemplare come quivi le divinità da lui elette[4] risplendano come immagine riflessa nella coscienza, da cui proviene il riflesso.[5] Questa è l'evocazione per eccellenza – come

1. Leggo nel testo *dakṣa* per *daśa*.
2. Si veda sopra, VI, 63 sgg.
3. «Subito dopo l'osservanza delle congiunzioni» (J).
4. I vari *mantra*. *Svam* è commentato da J con *ārirādhayiṣitam*.
5. Si veda sopra, III, 11 e J. Una diversa interpretazione del passo è in Sanderson, 1990, p. 73.

quella d'un vento per mezzo d'un ventaglio. A quel modo, infatti, che il vento, sebbene onnipresente, produce i suoi effetti [soltanto] ove mosso da un ventaglio,[1] così la ruota dei *mantra*, onnipresente, comincia a produrre i propri effetti in virtù di tale suo affermarsi [nella superficie sacrificale]. Questa verità la troviamo detta sia nella *Cātuṣkapañcāśikā*, *c*[2] sia nel *Nirmaryādaśāstra*, dov'è stata esposta dal Signore stesso [con le seguenti parole]:

[45-51*a*] «"Il Dio che è onnipresente, illimitato, Śiva, come può essere, o Dio, evocato e congedato?". Così interrogato, il Signore rispose: "Ciò che è evocato, o Dea, è un'impressione latente (*vāsanā*), ciò che è congedato è un'impressione latente. In realtà (*paramārthena*) non vi sono, del Dio, né evocazione né congedo. 'Io ho evocato il Dio, l'ho poi stanziato nella superficie sacrificale, l'ho adorato e lodato': così pensando, lieti, dobbiamo congedarlo. I riti di evocazione, ecc. sono stati esposti per compiacere ed esaudire le creature non ancora risvegliate, pensando che altrimenti non potrebbero procedere [sulla strada della salvezza]. Esse poi, una volta intrapreso a seguire la dottrina del Signore, imparano col tempo a conoscere il graduale conseguimento del Dio, preceduto dai mondi,[3] dopo che la luce della lampada della conoscenza ha in esse dissipato tutta la congerie dell'ignoranza. Donde mai vien qui condotto il Dio? e dove mai vien portato via? Egli, in realtà, è presente in ogni dove, in forma grossa, sottile, ecc."».

[51*b*-53*a*] Una volta evocati i *mantra*, occorre quindi soddisfarli e propiziarli con fiori, liquori, offerte d'alimenti e incensi, proporzionatamente alla fiducia, alla devozione e alle possibilità [del celebrante]. I *mantra śakti*, *nāda*, ecc.,[4] che sono specialmente ferventi, debbono essere in un primo tempo soddisfatti con liquori, carni e sangue e soltanto dopo con fiori, incensi ecc.

[53*b*-54*a*] Chi non esegue i riti di soddisfazione e propiziazione nei riguardi del *mantra* [evocato e] venuto, viene da esso mutilato d'una metà del corpo, come ha detto il Signore stesso.

[54*b*-55*a*] Il rito d'adorazione dev'essere, da parte sua,[5] eseguito con tutto ciò che dischiude la mente del celebrante e con esso soltanto.[6] Tale la ferma convinzione di Śiva.

[55*b*-56*a*] Mentre nei riguardi degli adepti e degli aspiranti a frui-

1. Nel testo il termine *upajīvitaḥ* dev'essere ovviamente corretto in *upavījitaḥ*.
2. Opera, per quant'io ne sappia, altrimenti ignota.
3. Il discepolo, attraverso la congiunzione, viene prima congiunto coi vari mondi e i loro rispettivi signori (J, che cita MṛT, *Kriyāpāda*, VIII, 149).
4. Si veda sopra, p. 151, nota 3.
5. Abhinavagupta si è fin qui diffuso sul rito di soddisfazione e propiziazione.
6. Si veda sopra, XV, 164*b* sgg.

zioni il rituale è rigorosamente stabilito,[1] nei riguardi degli aspiranti alla liberazione e degli «gnostici» esso non soffre di restrizione alcuna.

[56*b*-57] Chi desidera avere risultati diversi, deve ricorrere a cause diverse. Chi, ad esempio, desidera una pianta di *rakta*,[2] di *karpāsa* o di *tūla*,[3] deve innanzitutto procacciarsi i semi convenienti. Ora i molteplici tipi di fruizioni sono appunto determinati dalle loro rispettive cause.

[58-61*a*] Nel caso invece d'un aspirante alla liberazione, le varie azioni rituali, scarse o copiose che siano – secondo come si presentino i vari elementi che in esse intervengono, sostanze, qualità, partizioni di spazio e di tempo, ecc. –, effettuate per mezzo di fattori reali o immaginari,[4] ma sempre comunque fonte di gioia per il cuore, non alterano il risultato finale, cioè l'acquisizione del sommo bene. I concetti relativi di larghezza o piccolezza non sono ammessi nel *brahman*.[5] L'essenza della coscienza è la libertà e questa è a sua volta naturata di beatitudine. Questa la ragione per cui l'azione rituale diretta al conseguimento di una concentrazione e immedesimazione con la coscienza dev'essere effettuata da fattori che siano fonte di gioia per il cuore.

[61*b*-62] Il savio, per adorare la suprema realtà, deve offrirle l'essenza (*rasa*) che stilla dall'insieme delle cose, turgide di divina identità con Śiva.[6] Questo concetto è stato da me più volte espresso nei miei inni, nella sezione appropriata.

[63] *Riposato nella luce che promana dalla realtà assoluta, Te chi sa i tuoi misteri adora con la visione dell'ambrosia suprema, che ne scaturisce splendente!*

[64] *Nella casa divina del corpo, v'adoro, mio Dio e mia Dea, giorno e notte! V'adoro lavando di continuo il fondamento terrestre con gli spruzzi dell'essenza del mio stupirsi! V'adoro con gli spontanei fiori spirituali che esalano innato profumo! V'adoro con la preziosa urna del cuore, colma d'ambrosia, beatifica, giorno e notte!*

[65] *Quest'universo, pieno di molteplici gusti e sapori, legato alla macchina della ruota del cuore, io lo spremo, gettandovi giù dall'alto il gran pe-*

1. Mutando secondo i diversi risultati cui uno aspira.

2. Qui probabilmente lo zafferano.

3. Due varietà di cotone.

4. Lett. «esteriori e nati dall'immaginazione».

5. Si veda la frase scritturale frequentemente citata (peraltro di ignota provenienza): «Anche [una singola] parte del *brahman* è onniforme né può mai essere oggetto di pensiero discorsivo». Si veda Gnoli, 1985, p. 80, nota 232.

6. Lett. «a causa della turgidezza [o pienezza] dovuta alla loro non diversità da Śiva».

so della discriminazione – io lo spremo e del succo che fuori ne stilla, suprema ambrosia di coscienza, distruggitore di nascita, vecchiezza e morte, io me ne servo, come di burro sacrificale supremo, o Suprema, per soddisfarti, giorno e notte.

[66-70] Meditando sul significato di queste tre stanze, il celebrante deve dunque soddisfare e propiziare le divinità, con qualsiasi cosa [ad esse conveniente]. Egli deve quindi far mostra delle *mudrā*, con la mente, con lo yoga, con la parola, giovandosi dei *mantra* o col corpo, attraverso una sua posizione [particolare].[1] Fatta quindi la recitazione, egli deve poi offrire il tutto alla divinità. Ciò è stato detto sopra, in occasione della discussione della natura del soggetto agente.[2] Dopo di ciò, egli deve congedare la divinità, in identità con la coscienza, dopo avere o meno soddisfatto i *mantra* nel fuoco col metodo anzidetto. La parte [principale][3] dell'offerta – tranne le porzioni riservate al maestro, al seggio e alle porte – può quindi essere mangiata da lui stesso, o anche gettata in acqua profonda.

[71] Le creature acquatiche sono state [infatti] già iniziate da Śiva personalmente, quando discese in questo mondo in forma di Mīnanātha, nel modo che diremo sotto.[4]

[72-73] L'offerta divorata da gatti, topi, ecc., i quali non sono stati iniziati, è fonte invece di dubbi tormentosi, che hanno, come frutto, malattie e inferni. Anche il savio, perciò, che grazie alla conoscenza della realtà è riuscito a distruggere il tormento del dubbio, deve astenersi dal fare apertamente una simile azione, se desidera di favorire la gente del mondo.

[74-75*a*] Nel grande *Matatantra* il Signore stesso ha infatti detto: «Conviene essere spontaneamente intenti a eliminare la contrazione del dubbio [in modo ch'esso non alligni non solo in noi stessi] ma neppure nella mente altrui».

[75*b*-76*a*] Purificatisi, conviene quindi fare un bagno, adorare [il Signore] con fiori e infine gettare i fiori e tutto il resto in acqua profonda.

[76*b*] E così è stata descritta l'adorazione della superficie sacrificale, collocata dal Signore fra i riti perpetui.

1. Si veda sopra, XV, 259*a*.
2. Nei capp. IX e XIII (J). Si veda però soprattutto, XV, 157*b* sgg.
3. Si veda J e TS, p. 181.
4. In realtà, della cosa non se ne parla più. J rimanda genericamente al cap. XXIX. Su Mīnanātha (*alias* Macchandanātha), si veda l'Introduzione, p. XXXII.

XXVII
L'ADORAZIONE DEL «LIṄGA»

[1] Diremo adesso dell'adorazione del *liṅga*, nel *Mālinīvijaya* accennata soltanto.[1]

I. LA VARIA NATURA DEI «LIṄGA» («LIṄGASVARŪPAṂ BAHUDHĀ»)

[2-3] I *mantra* propri delle scritture superiori non debbono essere installati esteriormente. Essi sono infatti dispensatori di perfezioni nella misura che sono segreti [e interiori]. L'esteriorità, per dei *mantra* che somministrano una penetrazione nella beatitudine grande della propria intima energia, [che somministrano, dico], questa gran perfezione, equivale a uno scadimento della loro propria natura.

[4] Śiva, inoltre, com'è stato detto, pieno di compenetrazione com'Egli è, è essenzialmente un fruitore, bramoso di fruizioni, e come tale, essendo queste interrotte, diventa severo e castigatore.

[5] La forma divina (*vapus*) installata esteriormente è, per sua propria natura, non pacificata, ma inquieta e affamata: ove le venga a mancare il cibo, colui che l'ha installata è perduto.[2]

1. J rimanda a MV, XVIII, 3. Sull'installazione dei *liṅga* (soprattutto il *liṅga* fisso), si veda Brunner-Lachaux, 1998.

2. Il senso è, mi sembra, che la divinità non deve essere indotta, «installata» nel *liṅga* per mezzo dei *mantra* segreti (le tre dee, i quattro Bhairava, ecc.), bensì attraverso i *mantra* generici (il cosiddetto Occhio, ecc.).

[6-8] «Poiché Śiva» è stato detto dal Signore stesso anche nello *Jñānottaratantra* «è amante dei sacrifici, specialmente quando si trova in mezzo alle Madri, perciò giova che il savio si astenga dall'installare esteriormente i *mantra* propri delle scritture segrete, specialmente circa un (*liṅga*) manifesto.[1] Tale la ragione per cui l'installamento sostenuto in altre scritture a vantaggio dei morti,[2] secondo le nostre non dev'essere fatto o, piuttosto, dev'esser fatto con *mantra* generici.

[9] Un figlio spirituale o un adepto debbono cercare conforto in un *liṅga* manifesto o immanifesto sino a che lo stato di immedesimazione non sia cosa compiuta e il frutto desiderato non si sia inverato.[3]

[10] Mentre i figli spirituali non possono fare a meno degli uffici del maestro, un adepto può, sapendo la procedura, installarlo personalmente; se non la conosce, anche lui deve naturalmente ricorrere al maestro.

[11] Il maestro, da parte sua, deve così dire davanti al Signore, giunto il momento della detenzione (*nirodha*):[4] «Finché costui vive (o anche: "finché dura la sua vita"), fa' tu di restare, fin quando egli non avrà conseguito i frutti desiderati».

[12-13] Il *liṅga* può essere fatto di pietruzze,[5] di gemme, di perle, di fiori, di cibi, di stoffa [dipinta], di sostanze profumate. I *liṅga* di pietra, eseguiti da artigiani, e così pure quelli di metallo, ad eccezione di quelli d'oro, debbono essere evitati.

[14-16] Le varie misure elencate a proposito dei *liṅga* non sono qui di momento alcuno. Il *liṅga* che somministra i frutti desiderati è infatti soltanto quello che sia stato illuminato da *mantra* animati da nobile energia (*udāravīrya*). Questo *liṅga* poi dev'essere purificato [dal maestro], secondo il metodo esposto a proposito della superficie sacrificale,[6] ecc.; [il maestro] deve quindi procedere alla

1. Sulla distinzione in *liṅga* manifesti, immanifesti, ecc., si veda sopra, V, 112*b*-13*a* e nota.

2. Per esempio nel NT, XVIII, 119 (J). I *mantra* segreti non debbono essere installati in cimiteri e altri luoghi funebri. Un esempio di *mantra* «generico» è l'Occhio (p. 582, nota 6).

3. Si veda sotto, XXVII, 53.

4. I quattro momenti essenziali dell'adorazione del *liṅga* sono l'evocazione della divinità (*āvāhana*), la sua installazione nel *liṅga* (*sthāpana*), l'effettuazione della sua presenza (*saṃnidhāna*) e la sua detenzione (*saṃnirodhana*), fino alla fine del rito. «La cosiddetta detenzione del Dio, che tuttavia penetra ogni cosa, è la non interruzione della sua presenza fino alla fine del rituale» (SŚP, vol. I, III, 68*b*-69*a*). Secondo la *Jñānaratnāvalī* (SŚP, vol. I, p. 193, nota 67a), la «detenzione» è accompagnata dalla preghiera: «Possa il Beato restarmi favorevole di continuo».

5. I *bāṇaliṅga* sono per lo più costituiti da ciottoli di quarzo, di forma ovoide. Su di essi, si veda Rao, 1916, vol. I, p. 12.

6. Si veda sopra, XXVI, 37*b* sgg.

consegna del *mantra* e alla sua detenzione in base al procedimento anzidetto, e al rito di soddisfazione nel fuoco. Specialissima dev'essere poi la remunerazione offerta al maestro. Osservanze supplementari sono i donativi con cui soddisfare i poveri, ecc., e un sacrificio eseguito senza risparmio.

[17-19*a*] Fra tutti i *liṅga* immanifesti i più eccellenti sono quelli non fatti da mano d'uomo (*akalpita*). In vari luoghi della scrittura di Parameśvara si è infatti così precisato, che nei riguardi di un rosario, del vaso sacrificale, di un vessillo,[1] di un panno, di un *liṅga* nato spontaneamente, di una pietruzza venerata [come un *liṅga*], di [un *liṅga*] nato in seno a una corrente, non c'è né invito, né formazione, né infine restrizione alcuna concernente la base, il tempietto, i *mantra*, il momento, ecc.[2]

[19*b*-20*a*] Il maestro può, volendo, installare anche un *liṅga* manifesto, consistente in un'immagine di creta o cartapesta dipinta, ecc., fatta di legno di deodar, aurea, o foggiata da un artista esperto e iniziato.

[20*b*-21*a*] Il devoto, [invece del *liṅga*], può anche prendere a base del rito un recipiente formato da una calotta cranica, fornita delle debite caratteristiche, con linee, ruote, tridenti e loti graffiti sopra.

[21*b*-23*a*] «L'unione[3] con un cranio privo di difetti è sempre lodata e fonte di perfezioni. Un cranio dove ci siano buchi vecchi o recenti, denti in più o in meno, o rotture merita di essere abbandonato. Il sacrificio celebrato circa un cranio privo di questi difetti è il più eccellente di tutti». Tali le caratteristiche del cranio graffito secondo il *Picumatatantra*.

[23*b*-24] Mentre, secondo alcuni, l'uso del cranio concerne solo le cerimonie opzionali, secondo i nostri maestri il senso delle parole del *Picumatatantra* è questo, che cioè i difetti suddetti debbono essere evitati con ogni cura nel caso di cerimonie occasionali, ma che non sono di momento alcuno circa le cerimonie perpetue.

[25-28*a*] Il cranio più eccellente di tutti, secondo il *Siddhayogīśvarīmata*, è quello di una, due, tre, quattro porzioni (*khaṇḍa*), fatto a forma di «testa di bove» (*gomukha*) o di luna piena, del colore dei loti, dell'orpimento (*gorocanā*), delle perle, dell'acqua o del cristallo, provvisto d'uno, due, tre, quattro o cinque bei fori

1. Secondo J si tratta del bastone con i teschi (*khaṭvāṅga*), ecc.

2. Si veda su tutto ciò *Īśānaśivagurudevapaddhati*, vol. IV, p. 374. Le proiezioni mantriche, ecc. concernono solo i *liṅga* fatti da mano d'uomo (*mānuṣeṣu eva liṅgeṣu mantramūrtyādisaṃkaraḥ*, *loc. cit.*). Leggo nel testo *prāsāda* («tempietto, sacello», ecc.) per *prasāda*, tuttavia egualmente possibile (nel senso di «offerta»).

3. Invece di *yoga* («unione», come ho tradotto), la lezione corretta è forse *yāga* («sacrificio»).

e di quattordici linee, auspicioso.[1] Cattivo, invece, è quello ruvido, distorto, manchevole, allungato, depresso o fornito di punti. Sulla superficie di tale cranio, con una punta dura e sottile, sono da graffire tutte le varie divinità da adorare, insieme con le loro membra.

[28*b*-29] Queste medesime caratteristiche sono da tenere in considerazione anche riguardo al vaso sacrificale. Il vaso migliore di tutti, secondo quant'è detto anche nel *Brahmayāmalatantra*, è quello a forma di «testa di bove», con la base in guisa di dorso di tartaruga o d'elefante, dalla forma di *pudendum* femminile, rotondo come una giara.

II. LA DESCRIZIONE DEL ROSARIO («AKṢASŪTRANIRŪPAṆA»)

[30-32*a*] Un altro [supporto d'adorazione] è il rosario dove occorrerà adorare tutto l'ordine [dei princìpi, ecc.], il quale dev'esser di madreperla, di semi di *padmākṣa*,[2] di perle, di gemme, d'oro. Essi sono via via d'ordine sempre più elevato. Specialmente stimato, infine, quello fatto di semi di *rudrākṣa*.[3] I grani debbono essere centoquindici, centootto, la metà, o la metà della metà di questi, o anche cinquanta.[4]

[32*b*-33*a*] I cinque volti moltiplicati per le cinque potenze di coscienza, movimento, conoscenza, volontà e azione fanno venticinque, e, aggiuntavi prima e dopo [un'indifferenziata] unità, ventisette. Tale la procedura concernente il penultimo di questi rosari, [quello di ventisette grani].

[33*b*-34*a*] In ciascuno [di questi ventisette momenti] sono presenti i due aspetti di potenza e di possessore di potenza, per cui diventano cinquantaquattro. Tanta la proiezione da eseguire circa il rosario doppio del precedente.

[34*b*-36*a*] Nel rosario di centootto grani, la proiezione è la stessa della precedente moltiplicata per due, ossia per i due momenti d'emissione e di riassorbimento. Nel rosario di cinquanta grani si proietterà la Mātṛkā o la Mālinī. Nel rosario a tutti superiore, di centoquindici grani, il maestro dovrà proiettare sia la Mātṛkā sia la

1. Non mi è chiaro a che cosa ci si riferisca qui nel Tantra col termine «porzione» o «parte». I fori, secondo J, servono per far defluire i liquidi alcolici, ecc.

2. *Nelumbium speciosum.*

3. *Elaeocarpus ganitrus.*

4. Sul rosario, si veda SŚP, vol. I, p. 216 e nota 2 e Padoux, 1987b.

Mālinī, dopo la proiezione dei quindici *mantra* più importanti rispetto all'iniziazione, da noi già esposti.[1]

[36*b*-37*a*] I grani del rosario, volendo, possono anche essere tanti quanti sono i princìpi, i mondi, le forze, i *mantra*, le «formule» o i fonemi, nel qual caso la proiezione che il maestro deve eseguire è la corrispondente.

[37*b*-39] Preparato il rosario, il rituale da celebrare nei suoi riguardi non differisce da quello già esposto a proposito della superficie sacrificale. Adorato che sia, giova quindi procedere assiduamente alla recitazione. «Tutto ciò che si dice» (tale il modo corretto d'impiegarlo secondo il *Mālinīvijaya*) «facendolo scorrere a ruota è recitazione, tutto ciò che si vede è un'oblazione, poiché penetra dentro il fuoco della coscienza».[2]

[40-43] Il vaso sacrificale può essere fatto di noce di cocco, di bilva,[3] d'oro o d'argento, tenendo presente che il primo è l'inferiore e gli ultimi i superiori. Il rituale che li concerne è stato già da noi menzionato a proposito dell'installazione, ecc. Riempito che sia di umori intrepidi,[4] occorrerà poi adorare in esso la successione [dei princìpi, ecc.]. Il vaso adorato, [quando vuoto], dovrà essere posto con la bocca all'ingiù. Nell'adorazione, esso dovrà invece essere messo nella sua posizione normale, badando bene a che non sia vuoto. Finito poi il rito d'adorazione, gioverà bere del liquido in esso contenuto (e spruzzarsene).[5] Il vaso quindi dovrà essere di nuovo rovesciato, non senza averlo prima adorato.

[44-46] [Supporti di adorazione], secondo il *Kālīmukhatantra*, possono essere anche una spada, una lama, una daga o uno specchio ben tersi e senza macchia. Secondo quant'è detto nel *Bhairavakulatantra*, in occasione del rituale d'adorazione dei giorni d'adempimento *kula* (*kulaparva*), l'adorazione dovrà essere eseguita, con tutte le varie sostanze (*upacāra*) appropriate,[6] circa la superficie sacrificale, il fuoco, un panno, il *liṅga*, il vaso, il loto, il *maṇḍala*, il «corpo sacro», un recipiente, un insieme di armi, un recipiente,[7] un cordone, badando bene a non far confusione.

1. Si veda sopra, XVII, 39*b*-40*a*.

2. Cfr. MV, XIX, 75-83*a*.

3. *Aegle marmelos*.

4. Alcol, fluidi sessuali, ecc. Si veda sotto, XXIX, 15, 22. Queste sostanze, commenta J, sono le cinque ambrosie, ecc. connesse con gli eroi. Si veda anche sotto, p. 523, nota 3.

5. Si veda sotto, XXIX, 23.

6. J cita qui la stanza seguente: «L'adorazione dev'essere celebrata secondo le norme, in casa con sostanze provenienti da casa, in un cimitero con sostanze provenienti da un cimitero, senza confondere le une con le altre».

7. Il loto è il *pudendum* femminile. La parola *ghaṭa* («vaso» o «recipiente») è ripetuta due volte.

[47-48] A quel modo in cui i *mantra*, nell'acqua, sono forieri di pace, così, proiettati su armi, ecc., hanno il potere di distruggere i nemici e via dicendo. Tale la ragione per cui i riti interessati (*kāmya*) debbono essere privi di confusione. Per chi non è interessato, invece, i *mantra* prendono sì pur sempre il colore di ciò su cui sono proiettati, ma, in luogo degli effetti precedenti, ciò che effettuano è la recisione dei legami, l'alimentazione di princìpi puri, ecc.

[49] Per supporto d'adorazione si può prendere il volume dove sono raccolte le scritture segrete, purissimo, scritto da un iniziato. I riti da celebrare riguardo ad esso sono gli stessi dei precedenti.

III. VARI TIPI DI ADORAZIONE («PŪJĀBHEDA»)

[50-52] In tal modo, circa i *liṅga*, ecc. da noi stessi consacrati, occorre, fin che durano, eseguire senza risparmio i riti di soddisfazione e di purificazione, ininterrottamente. Tale la ragione per cui quando si traccia un *maṇḍala* destinato a permanere per più giorni occorre ogni giorno copiosamente soddisfarlo, senza risparmio. In ogni sorta di installazioni, giova che il maestro, avendo realizzato la loro vera suprema natura già da noi esposta, esegua chiaramente [la cerimonia] che assicura la presenza [della divinità].[1]

[53-56*a*] Compiutosi poi lo stato d'immedesimazione e inveratosi il frutto desiderato,[2] questo *liṅga*, ecc. dev'essere confidato dai figli spirituali e dagli adepti ad altri figli spirituali o adepti, i quali sono tenuti a osservare il medesimo procedimento. In caso poi di mancanza di tali figli spirituali o adepti cui confidarlo, esso dev'essere gettato in acqua profonda, dopo aver chiesto perdono e averlo congedato. Tale il procedimento esposto da Śiva stesso da tenere circa i *liṅga*, ecc. da noi stessi installati, circa quelli installati da altri e quelli fatti di pietruzze o naturali:[3] in essi bisogna, cioè, proiettare tutta la successione [dei princìpi qual è esposta] nel rituale del trono e quindi celebrare l'adorazione.[4]

[56*b*-58*a*] I *liṅga*[5] nascono tutti quanti dal cammino puro o impu-

1. Si veda sopra, XXVII, 9, 11 e p. 501, nota 4.

2. Il maestro deve far sì, con opportuna preghiera, che la divinità sia effettivamente presente nel *liṅga*.

3. Formazioni naturali che ricordano il *liṅga*.

4. Si veda sopra, XV, 297*b* sgg. Leggo *svapratiṣṭhāne* per *svapratiṣṭhāna-*, egualmente possibile.

5. Leggo e traduco *liṅgāḥ* per *mantrāḥ*, che è tuttavia egualmente possibile.

ro, e [proiettato] qui nel trono, com'è stato detto, è il cammino tutto intero, fino a Śiva. In tutti i casi occorre quindi adorarlo. L'evocazione e il congedo si svolgono nel modo anzidetto. Tutto ciò è stato detto dal Signore anche nello *Svacchandatantra*.

[58*b*-59*a*] Alternativamente [il devoto] potrà tracciare ogni giorno il *maṇḍala* scelto sulla base di metà della metà della misura prescritta, e quivi adorare l'intera successione [dei princìpi, ecc.].[1]

[59*b*] Abbiamo [così] descritto l'adorazione del *liṅga*, differenziata in molteplici specie.

1. La misura usuale è di tre cubiti, escluso lo spazio riservato alle porte, ecc. Il *maṇḍala* di cui si parla misura un quarto di quello ordinario, prescritto per l'iniziazione (si veda sotto, XXXI, 62-85*a* e MV, IX, 1-36). La stanza è citata e tradotta da Sanderson, 1986, p. 170, nota 3.

XXVIII
I VARI GIORNI D'ADEMPIMENTO, IL RITO DEI SACRI CORDONI E LE CERIMONIE OCCASIONALI

[1] E così il rituale fisso è stato esposto. Diremo adesso di quello occasionale.

[2] Attribuendo al termine «fisso» il significato di «perpetuo» si andrebbe incontro a questo controsenso, che, visto che l'elemento principale [di tale rituale] risulterebbe una [continua] immedesimazione con esso, tutte le azioni rituali sarebbero allora occasionali.[1]

[3] Ammettendo che la fissità è determinata dalle ripartizioni di giorno, ecc., si andrebbe poi incontro a quest'altro assurdo, che visto che tale fissità di giorni, mesi, asterismi, anni, ecc. [è dappertutto], tutte [le azioni] risulterebbero allora «fisse».

[4] Per la gente di senno, le azioni occasionali sono quelle circa la cui necessità non si hanno dubbi, indispensabili, saltuarie,[2] non obbligatorie per tutti.

[5] Azioni «fisse» sono [in tal senso] la venerazione delle congiunture, ecc., l'adorazione dei giorni di adempimento e la dedica dei sacri cordoni, cosiddette perché fisse, obbligatorie per tutti gli aderenti a una [determinata] dottrina.[3]

1. In quanto che tutte le liturgie hanno un principio e una fine.

2. Cioè, che si verificano solo in certe occasioni. Le prime due specificazioni sono applicabili anche alle liturgie fisse. Le seconde due sono proprie di quelle occasionali.

3. Dalla tradizione e dalla scrittura (tale qui il pensiero di Abhinavagupta) sono considerate «occasionali» azioni che, secondo la logica, dovrebbero essere «fisse» o perpetue, come l'adorazione dei giorni d'adempimento, ecc. Abhinavagupta non si pronuncia a favore di questa o quella interpretazione e, nell'esposizione, segue la ripartizione tradizionale, già accennata sopra, XXVI, 12-14.

I. LE VARIE SPECIE DI AVVENIMENTI OCCASIONALI («NAIMITTIKAVIBHĀGA») E CIÒ DI CUI SONO CAUSA («PRAYOJANAVIDHI»)[1]

[6-9] L'ottenimento della conoscenza, l'ottenimento delle scritture, la visita del maestro, dei suoi fratelli e della sua famiglia,[2] il giorno della sua nascita, della sua consacrazione, della sua unione [con Śiva],[3] il giorno della propria nascita, una festa ordinaria,[4] l'offerta *post mortem*, un malanno, una cura, la gioia [per la salute ricuperata], la vista d'un avvenimento portentoso,[5] un raduno di *yoginī*, una riunione con i partecipanti alla propria linea spirituale,[6] ecc., il momento iniziale, mezzano e finale della spiegazione d'una scrittura,[7] il graduale sorgere d'una ruota, una visione in sogno di divinità, l'ordinazione,[8] la riparazione per una trasgressione delle regole: questi avvenimenti, fissati nel *Tantrasāra* al numero di ventitré, sono «occasionali», causa di speciali riti di adorazione.

II. I VARI GIORNI D'ADEMPIMENTO («PARVABHEDA»)

[10-14*a*] Diciamo adesso dei riti dei giorni d'adempimento. I giorni d'adempimento, com'è detto nello *Yogasaṃcāratantra*, sono di due specie, Kula e Akula. I primi sono formati dalle otto [dee del] Kula e, secondo lo *Yogasaṃcāratantra*, sono ripartiti così: il quattordicesimo e il settimo giorno lunare appartengono a Māheśī, il primo e il quindicesimo a Brāhmī, il sesto e il terzo a Kaumārī; il quarto e il dodicesimo a Vaiṣṇavī, il quinto e il tredicesimo ad Aindrī, il nono e l'undicesimo a Vārāhī, l'ottavo e il secondo a Cāmuṇḍī. Ad esse tutte spettano dunque due giorni ciascuna. L'unica eccezione è costituita da Yogeśī, che ha, in proprio, solo il decimo giorno e, in comune con Cāmuṇḍī, l'ottavo.[9] Di lei pure, per tale ragione,

1. I vari riti occasionali, qui sotto enunciati, sono partitamente discussi nelle stt. 186*a* sgg. Il rito dell'offerta *post mortem* (*śrāddha*) è stato esposto sopra, nel cap. XXV.
2. Si veda sotto, XXVIII, 192-212.
3. La sua morte (J). Si veda sopra, XXV, 11-12. Il motivo dei riti d'adorazione sia nel giorno della nascita, ecc., del maestro, sia in quello della propria nascita sono esposti sotto, XXVIII, 213-16.
4. Si veda sotto, XXVIII, 368.
5. Si veda sotto, XXVIII, 369-70.
6. Si veda sotto, XXVIII, 370-85*a*.
7. Si veda sotto, XXVIII, 385*b*-407.
8. Il giorno della propria consacrazione a maestro (J).
9. Sulle otto principali *yoginī*, si veda sotto, XXIX, 52-53.

si dice però che ha due giorni. Da altri anche i giorni di adempimento Akula sono metaforicamente chiamati Kula. La causa della metafora è, in tal caso, la contrarietà.[1]

[14*b*-18*a*] Diciamo adesso dei giorni d'adempimento quali sono stati esposti nel *Bhairavakulatantra*, nel *Haiḍaratantra*, nel *Trikasadbhāva*, nel *Trikakula*, nel *Kālīkula*, ecc. Abbiamo parlato sopra diffusamente del tempo, il quale si basa sul soffio vitale.[2] Ora questo tempo, passando attraverso le diverse ruote, genera una certa coscienza di sé. Il giorno d'adempimento è il momento in cui si verifica la pienezza di questa coscienza di sé.[3] Qui, come anche nel *Haiḍaratantra*,[4] la parola *parva* è usata in due forme terminanti o meno col fonema *n*.[5] [La coesistenza di queste due forme autorizza due diverse spiegazioni etimologiche della parola, che] nell'un caso può esser fatta derivare dal tema *pṝ-*, usato nel senso di riempire [cui viene aggiunto il suffisso *-van*], e nell'altro dal tema *parv-*, che significa ugualmente riempire. *Parva* è quindi così detto per questo, che empie [la coscienza].

[18*b*-19*a*] Gli esperti di questo scorrere del tempo attraverso le dette ruote [in tali occasioni] si riuniscono, e, dotati di piena coscienza, si dedicano regolarmente ai riti d'adorazione propri di questi [momenti].

[19*b*-20*a*] Anche chi, non immedesimato, entra [da estraneo] in una di queste riunioni di Perfetti e di *yoginī* dov'essi celebrano via via, nella successione sua propria, il rituale d'adorazione, si immedesima immediatamente[6] [con lo stato di coscienza in cui essi si trovano].

[20*b*-23*a*] Come anche l'ultimo venuto, entrando in uno spettacolo, può ottenere immediatamente lo stato di coscienza indifferenziato in cui si trovano gli altri spettatori, da loro gradatamente raggiunto, così uno, entrando in uno di questi gruppi, caratterizzati da un'unica coscienza, può ottenere immediatamente quella stessa

1. Leggo nel testo *anyaiś* per *anyāś*. Quali siano questi giorni non è detto. Sulla metafora dovuta a «contrarietà» (*vaiparītya*), si veda Kunjunni Raja, 1963, pp. 238-39.

2. Si veda sopra, VI.

3. Il tempo è, come abbiamo visto, basato sul soffio vitale, e, come tale, gira di continuo nelle nostre ruote (*cakra*), trapassando dall'una all'altra. In certi momenti dell'anno (nei *parvan* o giorni d'adempimento) questo tempo si carica, per dir così, d'una nuova qualità, e diventa, per sua natura, specialmente favorevole alla «realizzazione» (empimento, ecc.) della coscienza. Gli «esperti» di questo fenomeno (si veda sotto, XXVIII, 18*b*-19*a*), in questi momenti, si riuniscono e celebrano speciali sacrifici.

4. Nel *Bhairavakula*, ecc. (J).

5. Ossia *parva* e *parvan*.

6. Indipendentemente da successione.

pienezza di coscienza che gli altri hanno gradatamente raggiunto attraverso lo yoga e l'esercizio. Nei momenti di adempimento, inoltre, la coscienza è piena e, come tale, simile alla vacca dei desideri. I riti di adorazione celebrati in questi momenti forniscono perciò in breve tutti i frutti che uno desideri.

[23*b*-25*a*] Chi, dopo aver raccolto da molto tempo il denaro, stia dando una gran festa, accoglie con simpatia l'ospite che, saputo di essa, è venuto improvvisamente a trovarlo. Analogamente le *yoginī* e i Perfetti, benché impegnati a inverare i frutti [da loro stessi desiderati], accolgono con simpatia colui che, saputo della riunione, è venuto improvvisamente a trovarli.[1]

[25*b*-30] «Qui nel Kula» è detto perciò nel *Haiḍaratantra* «c'è uguaglianza. Il *mantra*, lo yoga, la graduale [meditazione] che per comando del maestro, o Dea, uno tiene nel cuore, danno i frutti desiderati in virtù dell'adorazione. E, o Dea, per ottenere liberazione e perfezione occorre adorare secondo il metodo del Kula. Coloro, o Dea, che nei giorni d'adempimento non celebrano, per negligenza, speciali riti di soddisfazione e propiziazione per i maestri e per le divinità, costoro si comportano male, sono reprobi, simili ad animali, o Dea dal bel volto. Se si è omesso di celebrare i riti di adorazione fissi, bisogna celebrare d'obbligo i riti d'adorazione dei giorni d'adempimento. I pellegrinaggi ordinati, come si dice, a ottenere conoscenza, potenza, ecc., il sacrificio alle potenze, i riti magici di sottomissione, attrazione e uccisione, tutto ciò è facilmente tradotto in realtà nei giorni d'adempimento».

[31-35] I giorni d'adempimento sono, com'è detto, di sei specie, determinate dalla normalità e dalla specialità. Il primo e il quinto giorno d'ogni mese è chiamato col nome di «giorno santo» (*śrīdina*). Tale giorno d'adempimento deve questo epiteto alla sua elevatezza. La regola è infatti che tutto ciò che è segreto non dev'essere pronunciato senza questa specificazione.[2] I giorni quarto, ottavo, nono, quattordicesimo e quindicesimo di ambedue le quindicine sono qui chiamati col nome di giorni normali-normali. Questi stessi giorni, quando si verifica in essi una «specialità» dovuta a una congiunzione di asterismi e pianeti – la quale sarà da noi esposta più in là –, prendono il nome di normali-speciali. Di questi giorni normali-speciali ve ne sono, come ha detto il Signore, undici, uno per mese [tranne che in *āśvayuja*].[3] Tali giorni,

1. Si veda sopra, XV, 572-73*a*, e sotto, XXVIII, 383*b*-85*a*.
2. Si veda sopra, XV, 564.
3. In *āśvayuja* si ha il giorno d'adempimento speciale-speciale. Si veda sotto, XXVIII, 42*b*-43*a*. Diversamente da J, a *ekasminn ekasmin* sottintendo *māse* e non *śāstre*.

caratterizzati da una coincidenza, sono, a detta di Śiva stesso, i più elevati.[1]

III. LE «SPECIALITÀ» PROPRIE DEI GIORNI D'ADEMPIMENTO («TADVIŚEṢA»)

[36-39*a*] *Le quindicine sono, in ordine di successione, due scure, tre chiare, quattro scure, tre chiare. I pianeti sono, sempre in ordine di successione, Sole, Luna, Giove, Luna, Mercurio, Mercurio, Luna, Sole, Venere, Giove, Luna.*[2] *Gli asterismi sono via via Uttaraphalgunī, Citrā, Maghā, Tiṣya, Pūrvaphalgunī, Śravaṇa, Śatabhiśaj, Mūla, Rohiṇī, Viśākha, Śravaṇa. I giorni delle quindicine anzidette sono il nono, il nono, il quindicesimo, il dodicesimo, il tredicesimo, l'ottavo, il nono, il primo, l'undicesimo, il sesto, il nono, il nono.*[3] *I periodi di tempo sono, via via, la prima parte della notte, mezzanotte, mezzanotte, mezzogiorno, mezzogiorno, mezzogiorno, mezzogiorno, mezzogiorno, l'alba, mezzogiorno, la prima parte della notte. I mesi sono* mārgaśīrṣa, *ecc.*[4]

[39*b*-40*a*] *Le donne da adorare nel [sacrificio della] ruota, chiamato «Sacrificio posteriore»* (anuyāga),[5] *sono via via vergini, donne di bassa casta, cortigiane, donne piene di ardore, conoscitrici delle regole, coadiutrici, ciascuna singolarmente e tutte insieme.*

[40*b*-41*a*] *In ogni giorno di adempimento conviene far sì che la ruota del «Sacrificio posteriore» sia perfettamente piena, in conformità della disciplina sacrificale concernente i riti segreti, non segreti, ecc.*

1. Si intenda: i giorni (*tithi*) normali-normali (IV, VIII, IX, XIV, XV) di ambedue le quindicine che coincidano con una specialità, sono chiamati normali-speciali. Se invece una «specialità» si verifica in giorni diversi da quelli normali-normali (VI, XI, XII, XIII di ambedue le quindicine), questi prendono il nome di speciali.

2. I pianeti sono i giorni della settimana che da essi prendono il nome (domenica, lunedì, ecc.).

3. Quest'ultimo nono si riferisce al nono giorno della quindicina chiara di *āśvayuja*. Si veda sopra, p. 510, nota 3, e sotto, XXVIII, 42*b*-43*a*.

4. Mettendo insieme questi elementi, il primo giorno di adempimento cade dunque nel mese di *mārgaśīrṣa*, quindicina scura, domenica, costellazione di Uttaraphalgunī, nono giorno lunare, prime tre ore della notte. Lo stesso criterio deve essere seguito per gli altri mesi. I mesi sono in ordine di successione: 1) *mārgaśīrṣa* (novembre-dicembre); 2) *pauṣa* (dicembre-gennaio); 3) *māgha* (gennaio-febbraio); 4) *phālguna* (febbraio-marzo); 5) *caitra* (marzo-aprile); 6) *vaiśākha* (aprile-maggio); 7) *jyeṣṭha* (maggio-giugno); 8) *āṣāḍha* (giugno-luglio); 9) *śrāvaṇa* (luglio-agosto); 10) *bhādrapada* (agosto-settembre); 11) *āśvayuja* (settembre-ottobre); 12) *kārttika* (ottobre-novembre). Si veda, quanto al mese di *āśvayuja*, sotto, XXVIII, 42*b*-43*a*.

5. Secondo il TS (cap. XX, p. 184), i termini «sacrificio posteriore», «sacrificio dei corpi sacri» e «sacrificio della ruota» sono sinonimi.

[41*b*-42*a*] *Fra tutti i riti ingiunti, il «Sacrificio posteriore» è in verità il più importante. Giova quindi che il celebrante si sforzi di determinarne esattamente il momento.*

[42*b*-43*a*] *Nel giorno d'adempimento che cade nel mese di* āśvayuja[1] *non si suole prendere in considerazione nessuna «specialità» di asterismi, pianeti e periodi particolari. Il detto computo di pianeti, asterismi e momenti particolari interessa perciò tutti gli altri undici mesi, tranne esso.*

[43*b*-44*a*] *Quando il periodo di adempimento consistente nel dodicesimo giorno della quindicina chiara del mese di* phālguna *è combinato col tredicesimo giorno lunare, si ha la cosiddetta «grande specialità».*

[44*b*-47*a*] *Il momento adatto all'adorazione è una delle tre parti – prima, mezzana, e ultima – in cui si divide un giorno o una notte [d'adempimento]. Il momento per eccellenza consiste tuttavia nella prima, mezzana e ultima parte rispettivamente delle tre parti anzidette.*[2] *Ora, se con esso coincide uno dei periodi anzidetti, e, parimenti, gli asterismi e i pianeti, allora il sacrificio della ruota diventa un «Sacrificio principale»* (ādiyāga).[3] *Nei giorni d'adempimento ciò che desideriamo* (kāmya) *si traduce in realtà per virtù della sola adorazione.*[4] *Il celebrante che grazie a questa ripartizione in giorni, periodi, asterismi e pianeti ha chiara cognizione della «qualità» pacifica o terrifica del momento, deve in rapporto con essa celebrare i vari riti da lui desiderati.*

[47*b*-48*a*] *Secondo alcuni, nel caso di «specialità» dovute a combinazioni di giorni lunari, asterismi e pianeti differenti dai periodi già esposti, quanto conta è il momento particolare, non esse, che non debbono essere prese in considerazione.*

[48*b*-52] *L'opinione dei nostri maestri è, su questo punto, diversa. La «specialità», infatti, è qui propria del giorno lunare, non del momento. Il giorno lunare è quel periodo di tempo in cui si contiene, alimentata dai raggi del sole, cioè a dire del conoscente, una parte della luna, che come sappiamo corrisponde al conoscibile: il quale giorno lunare è specificato e differenziato da asterismi e pianeti. L'elemento principale è qui perciò il giorno lunare e non il momento, poiché specificato dalle dette congiunzioni di asterismi e pianeti è quello solo e non questo. Questa opinione, secondo noi, è senz'altro quella corretta. Nel* Trikasāra *e nel* Bhairavakulatantra, *il Signore non ha infatti prescritto, circa i giorni d'adempimento, alcun momento particolare, bensì altre determinazioni, basate sulla congiunzione di gior-*

1. Nel nono giorno della quindicina chiara. Tale giorno d'adempimento è chiamato «speciale-speciale».

2. Cioè nei primi ottanta minuti della prima parte (che comprende, come le altre, quattro ore), negli ottanta minuti di mezzo della seconda e in quelli finali della terza.

3. Nel senso di *pradhānaṃ yajanam* (J).

4. Senza bisogno né di yoga né di conoscenza.

ni lunari, asterismi e pianeti. Nell'assenza poi di congiunzione d'asterismi e pianeti, occorre svolgere l'adorazione durante il giorno lunare puro e semplice, essendo esso il principale, ché, secondo la massima [dei seguaci del Veda], in mancanza d'un caprone bianco, giova sacrificarne uno nero.

[53-56*a*] *I vari momenti particolari elencati dal Signore nell'*Ūrmikaulatantra *e altrove concernono principalmente i riti di carattere opzionale* (kāmya). *Così, tanto per fare qualche esempio, chi celebra il rito d'adorazione nel giorno d'adempimento che cade nel mese di* pauṣa, *a mezzanotte, riceve, dopo convenienti meditazioni e recitazioni, una predizione: il celebrante, uditala e uscito, ottiene il frutto desiderato. In modo analogo, nel mese di* māgha, *la voce proveniente da una ruota [fatta girare] dà i frutti desiderati. Nei cinque mesi seguenti [da* phālguna *ad* āṣāḍha*] si ha così in breve l'ottenimento di ciò cui si aspira, [negli altri cinque, da* śrāvaṇa*] fino a* mārgaśīrṣa, *si ha poi come frutto l'amicizia, la ricchezza, l'unione nel luogo dove è radunata la ruota* (melāpa),[1] *la distruzione dei nemici – ottenuta infrangendo con ira una pietra [pronunciando il nome del nemico] – e l'ottenimento d'una predizione.*

[56*b*-57*a*] *Nel caso poi dell'assenza di congiunzioni di pianeti e asterismi, è necessario osservare, nel giorno lunare, il momento particolare. Infatti esso, ben evidente e determinato, esalta allora la natura del giorno lunare.*

[57*b*-58*a*] *Nel caso infine che uno ottenga un giorno dove tutto corrisponda – asterismo, pianeta, giorno lunare e il periodo richiesto –, completo, insomma, di tutte le sue parti, conviene celebrare in esso un rito d'adorazione specialissimo.*

[58*b*-59] *I riti da celebrare nei giorni d'adempimento non sono poi solo di carattere opzionale, poiché, non eseguendoli, com'è detto nel* Bhairavakulatantra *e nell'*Ūrmikaulatantra, *si commette un'infrazione alle regole: «Coloro che ignorano i giorni d'adempimento sono reprobi, si comportano male, simili ad animali».*

[60*a*] Non facendo invece riti di carattere opzionale, non si commette peccato alcuno.

IV. LA DISAMINA DEL SACRIFICIO DELLA RUOTA («CAKRACARCĀ»)

[60*b*-63] A questo proposito, affinché il «Sacrificio posteriore» abbia buon esito, diremo adesso del sacrificio della ruota, il quale, nel *Siddhayogīśvarīmata*, è chiamato col nome di sacrificio dei «corpi

1. Si tratta probabilmente dell'unione con le *yoginī*. La ruota è il gruppo tantrico.

sacri».[1] Di tutti i riti fissi o occasionali che sono stati esposti dal Signore, il sacrificio della ruota è [di gran lunga] il principale, e così pure, in particolar modo, rispetto ai riti opzionali. Specialmente da ricercare per questo sacrificio dei «corpi sacri» sono uomini o donne «gnostici» o *yogin*. Costoro sono infatti i recipienti migliori. Il contatto con essi è fonte di pienezza. Tale l'opinione del *Triśirobhairavatantra*, ecc.

[64] «Chi dà o fa [qualcosa a vantaggio] dello "gnostico" e dello *yogin*, costui [acquista meriti pari a chi] offrisse in oblazione o sacrificasse tutti e tre i mondi, con gli esseri mobili o immobili in essi contenuti».

[65-71] Nel *Dīkṣottaratantra*[2] poi è detto: «Lo "gnostico" che ha chiara cognizione di ciò, come il cibo sia Brahmā, il sapore Viṣṇu e il fruitore Śiva, è in grado di salvare anche uomini di infima casta. L'adepto che, essendo essenziato da tutti i princìpi, si nutre, nutre con ciò, automaticamente, dieci milioni [di brahmani]. Non c'è però numero [delle persone], o Dea, che si nutrono, quando il conoscitore della realtà si nutre in questo sacrificio. Così ha detto poi Śiva: Tutto il fruibile è essenziato da *māyā*, il fruitore è Śiva e Śiva sono io. Il maestro che ha cognizione di ciò e che conosce appieno la realtà delle cose, è tenuto per un dio, e, vedendolo arrivare, le erbe danzano nella casa [di chi lo ospita]:[3] Ormai che abbiamo ottenuto di vederlo in volto, abbiamo cessato di errare per l'oceano profondo della trasmigrazione, e perverremo al piano supremo. Gli altri sono preda del respiro discendente. Il respiro ascendente va in alto, quello discendente in basso. Per uno che offra sacrifici a tale fruitore, o Signora degli dèi, sono tosto liberate fuori dall'inferno, fuori dal mare delle pene, centinaia e centinaia di famiglie».

[72-75*a*] E nel *Niśāṭanatantra* è detto: «Nel momento stesso in cui le parole [emesse] dalla bocca del maestro – dovute a una spiegazione o investigazione – entrano nelle nostre orecchie, noi siamo liberati e tutta la macchina si ferma: [ognuno, dico, è liberato], poco importa se ubriacone, ladro, uccisore di brahmano, corruttore del letto del maestro, fuoricasta, brahmano, bambino, vecchio, giovane. Lo "gnostico" con la sua sola vicinanza purifica pure il luogo [dov'egli si trova]. Ivi è presente il Dio, con le dee e i suoi accoliti».

1. Si veda sotto, XXVIII, 82*b*-106*a*.

2. *Dīkṣottaratantra*, XV, 38 sgg.

3. La medesima espressione occorre in HCC, XXX, 86: «Vedendo arrivare uno *yogin* śivaita, ecco che le erbe danzano nella casa dei buoni, pensando che tra poco entreranno nella sua bocca, in Śiva».

[75*b*-76*a*] Conviene dunque che [il celebrante], per celebrare il sacrificio dei «corpi sacri», scelga soprattutto un maestro dotato di conoscenza. Tali le prescrizioni che circa ad esso troviamo nel *Siddhayogīśvarīmata*.

[76*b*-78*a*] Il sacrificio dei «corpi sacri» dev'essere celebrato in occasione dell'offerta dei sacri cordoni, dell'offerta *post mortem*, dei giorni d'adempimento, delle eclissi di sole, di luna, ecc., dei giorni d'adempimento ordinari, d'una festa, d'un matrimonio, ecc., dei riti sacrificali di brahmani, dell'iniziazione, della installazione,[1] nell'eliminazione delle regole,[2] e infine per mandare ad effetto desideri [speciali].

[78*b*-82*a*] Tale sacrificio dei «corpi sacri» è di cinque specie, ossia «solitario», «accoppiato», «misto», «congiunto alla ruota» e «miscuglio di eroi». Il «solitario», a questo proposito, è quello costituito dai soli maestri, il «misto» quello cui prendono parte gli adepti, ecc., e l'«accoppiato» quando costoro partecipano insieme con le mogli: questo è poi di due specie, secondo che le donne che intervengono siano mogli o cortigiane prezzolate. Il «macinatore [o spremitore]», ecc., insieme con le loro rispettive potenze, saranno esposti più in là.[3] Il sacrificio «congiunto con la ruota» [o macina] viene celebrato grazie all'unione di costoro. Esso dispensa tutti i frutti desiderati. Infine, il sacrificio cui prendono parte tutti quanti è il «miscuglio di eroi».[4]

V. L'ADORAZIONE DELLA RUOTA («TADARCANA»)

[82*b*-84] Colui che è in mezzo a tutti dev'essere il maestro, e, subito intorno a lui, dev'esserci la sua famiglia. Tre cerchi ulteriori intorno a lui sono costituiti dagli altri partecipanti, fino ai regolari. Tutti costoro possono essere anche disposti in fila retta, con l'avvertenza che in mezzo vi deve stare sempre il maestro. Tutte queste ruote debbono essere infine adorate, seguendone l'ordine, con profumi, incensi, ghirlande, unguenti e tessuti.

[85-86] In una ruota a un raggio, bisogna volgere il pensiero agli «eroi solitari», in una ruota a due raggi alla coppia, in una ruota a tre, alla triade, in una ruota a sei, alle sei *yoginī*, in una ruota a sette

1. Di un tempio, di un *liṅga*, ecc.
2. Si intenda: quando il maestro dispensa il discepolo dall'osservanza delle regole.
3. Leggo *cakrikādyāś* per *cakriṇyādyāś*, forse ugualmente possibile. Si veda sotto, XXIX, 65 sgg., dove si parla di questo sacrificio speciale.
4. Il sacrificio descritto nelle stanze seguenti è appunto quest'ultimo.

raggi, ai sette, in una ruota di sessantaquattro, ai sessantaquattro, e così via.[1]

[87-88*a*] Il savio deve a questo punto – essendo il vaso pieno di liquore collocato sul sostegno – adorare la ruota primaria.[2] Il rito di soddisfazione e propiziazione non dev'essere mai privo di un sostegno. Senza una base, si commette una mancanza e i raggi non ricevono conveniente soddisfazione.

[88*b*-91*a*] Il vaso è qui il Trapassato,[3] il liquore ivi contenuto è l'ambrosia della potenza, e la potenza che ne fruisce il Signore stesso, Parameśvara. Meditato quindi il reciproco mischiarsi dei tre piani – Uomo Potenza e Śiva –, conviene soddisfare e propiziare i vari cerchi, uno dopo l'altro. Questi debbono essere poi ripercorsi di nuovo, in senso inverso, fino al maestro. Un giro così fatto è un giro completo.

[91*b*-92*a*] Mentre, secondo alcuni, nel rito occorre adorare prima le dee[4] e dopo gli eroi, secondo i nostri maestri conviene adorare prima gli eroi e dopo le loro potenze.

[92*b*-93*a*] Ciò fatto, conviene che il celebrante sparga davanti [a sé] cibi stimolanti di vario genere – carni, pesci, ecc. –, fino a soddisfare con essi [i partecipanti].

[93*b*-96*a*] In mancanza del recipiente, secondo il *Siddhayogīśvarīmata* bisogna che il savio disponga le mani a forma di «buon auspicio» o di «conchiglia». Il «buon auspicio» si esegue a questo proposito con la mano destra. La «conchiglia» si esegue sovrapponendo il mignolo della mano destra sulla mano sinistra in unione con l'indice e il pollice [di essa mano], e tenendo sotto le dita della mano sinistra. Queste due mani, strette così insieme, prendono il nome di «conchiglia».

[96*b*-98] Le gocce che durante questo rito, invece di essere bevute, cadono a terra, servono a soddisfare i Vetāla, i Guhyaka e i Gabhasti.[5] Il flusso soddisfa invece Bhairava. Dopo di ciò, occorre bere dalle mani. Non bisogna ivi far entrare alcuno, e non essendosi fatto in tempo, per negligenza, di impedire a qualcuno di entrare, conviene astenersi dall'esaminarlo.

[99-101] Così celebrato via via il sacrificio, conviene che il savio,[6]

1. I partecipanti alla festa tantrica debbono essere identificati ciascuno con una divinità: numerose «ruote» sono esposte sotto, cap. XXXIII.

2. La prima e principale (J).

3. Sadāśiva. Si veda sopra, XV, 309-12.

4. Si intenda: le donne.

5. Si tratta di creature demoniache e terrifiche. Sui Vetāla, una sorta di demoni o vampiri che dimorano nei cimiteri, e i Guhyaka, spiriti che risiedono nelle grotte o in luoghi nascosti, si veda Stutley-Stutley, 1980, *s.vv.*

6. Il *dānapati* o patrono, colui alle cui spese è stata organizzata la festa.

alla fine, dispensi unguenti, betel, panni, ecc., e, insieme con ciò, la retribuzione d'uso. Per i regolari questa non dev'essere inferiore a mezzo *rūpaka*,[1] e per gli altri membri, fino al maestro, dev'essere via via raddoppiata. Tale il sacrificio dei «corpi sacri», di gran lunga il più importante di tutti. Nel caso di un rito opzionale, esso dev'essere ripetuto sette volte.

[102-104*a*] «La prima volta, le Madri conoscono la casa, la seconda la capacità [del celebrante], la terza la misura della sua forza, la quarta stupiscono [d'ammirazione], la quinta vengono di persona, la sesta diventano tutte gioiose e la settima dispensano i frutti desiderati. Questo sacrificio dei "corpi sacri" è oltremodo gradito sia alle dee, sia al Signore e al suo seguito, e merita di essere celebrato dal savio».[2]

[104*b*-106*a*] Gli eroi e le potenze debbono riunirsi di notte in una casa appartata, dandosi la voce l'un l'altro per mezzo di un linguaggio segreto – il cosiddetto linguaggio delle dee –, e chiamarsi con nomi indipendenti dai [nomi e dalle] convenzioni ordinarie. Nel caso che non si sia riusciti a mettere insieme la ruota dei «corpi sacri», si può limitare l'adorazione alle sole fanciulle, con l'avvertenza che, in un rito opzionale, esse non debbono essere deformi, né avere il seno già sviluppato, né essere già mestruate.

[106*b*-11] [Secondo taluni testi,[3] un periodo temporale adatto alla celebrazione di questo sacrificio è costituito dai] cosiddetti giorni d'adempimento yoghici. Questi sono undici e si verificano quando, nel primo giorno lunare della quindicina, [il sole è] in Śravaṇa; nel quarto, in Uttaraphalgunī, Uttarāṣāḍha e Uttaraproṣṭhapada; nel quinto, in Hasta; nel sesto, in Pūrvaphalgunī, Pūrvāṣāḍha e Pūrvaproṣṭhapada; nel settimo, in Vasu;[4] nell'ottavo in Magha; nel nono in Rohiṇī; nel dodicesimo in Mūla; nel quattordicesimo in Tiṣya; nel plenilunio, in Aśvinī; nel quindicesimo della quindicina scura, in Dhaniṣṭhā. I relativi giorni della settimana debbono essere domenica, lunedì, martedì, mercoledì, venerdì. In questi periodi, di giorno o di notte, occorre assolutamente celebrare il sacrificio dei «corpi sacri». Il savio che onora tutti questi giorni, chiamati giorni d'adempimento yoghici, col sacrificio dei «corpi sacri», diventa un regolare senza neppure vedere il *maṇḍala*. Tale il sacrificio dei «corpi sacri» secondo il *Siddhayogīśvarīmata*.

1. Un *rūpaka* equivale a un *dīnāra* (J).
2. Riassunto di alcune stanze menzionate da J, senza fonte.
3. Apparentemente, secondo il *Siddhayogīśvarīmata* (si veda sotto, XXVIII, 111*b*).
4. Dhaniṣṭhā.

VI. IL RITO DELL'OFFERTA DEI SACRI CORDONI («PAVITRAKAVIDHI»)[1]

[112-13] Diciamo adesso del rito della dedica dei sacri cordoni, esposto chiaramente da Śiva nella *Ratnamālā* e nel *Triśirobhairavatantra*, e toccato per accenni nel *Siddhayogīśvarīmata*, nel *Niśisaṃcāra*, nel *Tantrasadbhāva* e nel *Mālinīsāra*. Specialmente importante è, su questo rito, l'esposizione della *Ratnamālā*, che qui riferiamo.[2]

[114-21*a*] «In quel tempo, stordito e addormentato dal veleno uscito fuori dalla zangolatura dell'oceano di latte, [Vāsuki], il re dei Nāga, non abitava nella stagione delle piogge nel suo proprio mondo. Ivi era soltanto Pavitra. Questo Nāga adorò Bhairava per mille anni divini, e alla fine così disse al Signore soddisfatto e benigno: "Io non posso stare nella stagione delle piogge nel mio proprio mondo". Parameśvara allora prese il Nāga e se lo mise in cima al proprio ciuffo ascetico. Esso fu poi posto sulla propria testa anche da tutti gli altri dèi. Se gli spiriti magni e celebrati sono onorati da tutti, non è cosa da stupirsene. Conviene dunque che, dopo aver eseguito opportuno sacrificio, uno[3] ponga il sacro cordone sul capo di Maheśvara, di tutti gli altri dèi e anche sul proprio. Cento milioni di riti d'adorazione non valgono un'imposizione del sacro cordone. Vana l'iniziazione, vana la conoscenza, vana la devozione al maestro senza il sacro cordone, per cui bisogna [necessariamente imporlo]. Per comando di Śiva, i conoscitori del Kula debbono perciò celebrare con ogni cura questo rito dei sacri cordoni».

[121*b*-27*a*] Questo rito può essere celebrato, di continuo, dal mese di *āṣāḍha* fino al plenilunio della Bilancia, cioè mentre il Sole è nei Gemelli, nel Cancro [ecc.]. Tale giorno di plenilunio, caratterizzato dalla Bilancia, è, secondo alcuni, l'ultimo giorno del mese di *kārttika*. Altri invece di *tulā* [«bilancia»] leggono Kula[4] e spiegano diversamente. Secondo i seguaci del *Nityātantra* questo giorno è l'ultimo della quindicina scura di *kārttika*. In esso, secondo costoro, il Kula, cioè la ruota dell'Eterna (*nityā*), si presenta in tutta la sua

1. Il *pavitrāropaṇa* è l'offerta di uno speciale cordone all'immagine della divinità, ecc. Tale rito cancella tutti i difetti ed errori compiuti nei vari riti d'adorazione e chi non lo compie almeno ogni anno va incontro a ostacoli d'ogni sorta. Su questo rito, si veda la SSP, vol. II, pp. 1-193 e anche la sua l'Introduzione, pp. VII sgg., e, tra gli Āgama śivaiti, il *Rauravāgama*, vol. I, pp. 147 sgg. (*Kriyāpada*, XXV) e i numerosi testi ivi raccolti da N.R. Bhatt.

2. La seguente discussione sul rito del *pavitraka* e la sua origine leggendaria secondo la *Kularatnamālā* si ritrova, spesso con le medesime parole, nel *Kubjikāmata*, XXIV, 143 sgg.

3. Il maestro, ecc. (J).

4. Non più dunque il «plenilunio della Bilancia» ma il «plenilunio del Kula».

pienezza. Altri[1] sostengono che il *kulaparva* è l'ultimo giorno della quindicina chiara di *māgha*. Il plenilunio del Kula è per essi questo giorno, in cui la luna è appunto piena. I due periodi di progresso solare verso sud e verso nord sono chiamati da altri rispettivamente Kula e Akula. Per costoro[2] il plenilunio cui si allude [con l'espressione «plenilunio del Kula»] è l'ultimo giorno plenilunare del detto periodo Kula. Il rito dei sacri cordoni dev'essere perciò celebrato durante i sei mesi del periodo di progresso solare verso sud, sì da portar luce sul sentiero oscuro.[3]

[127*b*-30*a*] Tutte queste cose, dette in molteplici scritture,[4] il Dio, nel *Ratnamālātantra* – che appartiene alla tradizione Kula –, le ha esposte con una sola parola.[5] Il rito dei sacri cordoni dev'essere perciò celebrato nel periodo suddetto,[6] con l'avvertenza, tuttavia, che la quindicina in cui esso viene eseguito sia sempre quella chiara. L'empimento s'invera [infatti] grazie alla potenza, e la quindicina chiara è appunto naturata di potenza, in quanto è della stessa specie del periodo di progresso solare verso sud.[7]

[130*b*-37] Esponiamo dunque in che modo si svolge questo rito. Il cordone di perle può essere a uno, due, tre, quattro, cinque e sei fili, sfarzoso, intramezzato da nodi ornati d'oro e gioielli. Il cordone d'oro dev'essere triplice, ornato di gemme d'ogni sorta.[8] Quello per il maestro deve avere cento nodi, centotré quello per il maestro del maestro, centoquattro quello per il maestro di questi, centosei quello per i perfetti, maestri e *yogin* del passato, centootto quello per Śiva. Il cordone per il «seggio della sapienza» e il rosario, ecc. dev'essere come quello del maestro, quello per Vaṭuka come quello di Śiva. In mancanza del cordone d'oro se ne può fare uno d'argento. Il cordone, di seta, di lino o di cotone, è costituito da tre volte tre fili. Questo cordone, fatto di nove fili, moltiplicalo via via per tre,[9] ecc., sino a dodici.[10] Quest'ultimo può essere poi moltiplicato

1. I seguaci del *Bhairavakula* e dell'*Ūrmikaula* (TS, p. 187).
2. I seguaci del *Tantrasadbhāva* (TS, p. 187).
3. «Essenziato da trasgressioni alle regole, ecc., le quali hanno appunto la natura della tenebra» (J).
4. A cominciare da quella vedica (J).
5. Plenilunio del Kula (o della Bilancia).
6. In uno dei periodi suesposti. Abhinavagupta non dà la preferenza a nessuno di essi.
7. Si veda sopra, VI, 113*b* sgg.
8. Nel luogo dei nodi (J).
9. Il testo va qui probabilmente corretto (*dvi-* invece di *tri-*), traducendo di conseguenza «per due». Moltiplicando 9 x 3 si ha infatti un cordone di 27 fili e non di 18, come dev'essere quello «inferiore», di cui si parla poche righe sotto.
10. In tal modo si ha un cordone di centootto fili.

ancora per tre.[1] Il cordone costituito di diciotto fili è l'inferiore, quello di centootto il mezzano, e quello che risulta dalla moltiplicazione di questo per tre il superiore. Il numero dei nodi variamente colorati e cosparsi di profumi[2] può essere quello dei princìpi, oppure [si può ricavare] calcolando i sei cammini, in modo abbreviato o particolareggiato.[3]

[138-39*a*] Dopo aver celebrato un apposito rito d'adorazione, conviene offrire il cordone al maestro e al Dio,[4] fino alle ginocchia, all'ombelico, al collo o sul capo, meditando com'esso sia pieno di tutti i cammini, nella loro totalità.[5]

[139*b*-42*a*] Dopo di ciò conviene celebrare una gran festa, non senza aver prima adorato il maestro. Tutti gli aderenti alla linea spirituale debbono essere soddisfatti e propiziati con retribuzioni, vesti e cibi. La festa dev'essere sontuosa, accompagnata da canti, danze e via dicendo, quadrimestrale, di sette giorni o tre giorni, nell'impossibilità di fare altrimenti. Una volta finita, bisogna chiedere venia al Dio, congedarlo, e, insieme con Lui, [congedare] il *maṇḍala*, ecc., e il fuoco. Dopo, occorre celebrare l'anzidetto sacrificio della ruota.

[142*b*-44*a*] Il rito dei sacri cordoni dev'essere celebrato, una volta al mese, una volta ogni quattro mesi o anche una volta all'anno, secondo le proprie disponibilità. Mancando i denari il cordone può anche essere fatto con fibre vegetali, intramezzate con erba *kuśa*. Ma se i denari ci sono, una meschina economia è fonte, qui, di malattie, e, nel mondo di là, di residenza nelle regioni infernali.

[144*b*-45*a*] In tutti i riti d'adorazione fissi, la pienezza deriva ad essi dai riti d'adorazione dei giorni d'adempimento. Circa poi questi ultimi, la pienezza deriva dall'esecuzione del rito dei cordoni sacri.

[145*b*-46*a*] Nel caso poi di un'omissione di questo rito, occorre che il savio reciti le formule riparatrici d'uso, e che ben purificato provveda tosto a celebrarlo. Tale il comando di Parameśvara.

1. 108 x 3 = 324.

2. Di zafferano, ecc., da cui sono tinti di arancione (J).

3. In altre parole, i nodi possono essere 36 secondo i princìpi, 5 secondo le «forze», 108 secondo i mondi, ecc. L'espressione «in modo abbreviato», ecc., si riferisce rispettivamente alle cinque *kalā* e ai centootto mondi (J).

4. Lett. «al sé». Si veda TS, p. 188, citato sotto.

5. Abhinavagupta nel TS è stato assai più esplicito: «La quantità dei nodi che esso deve avere sarà fatta corrispondere o al numero dei princìpi, o al numero delle "formule", o al numero delle "forze", o al numero dei mondi, o al numero dei fonemi, o al numero dei *mantra*. Di questi cordoni, uno deve arrivare fino al ginocchio, uno fino all'ombelico, uno fino alla gola, uno deve stare sulla testa. Intorno a questi quattro cordoni bisogna poi così meditare, che cioè essi sono pieni di tutti i sei cammini, nella loro totalità. Successivamente, dopo cioè che sono stati così meditati, se ne debbono dedicare quattro al Dio e quattro al maestro. Agli altri, ossia ai membri della linea spirituale, se ne deve dedicare uno solo» (Gnoli, 1990, p. 218).

[146*b*-47] Scriviamo adesso di questo rito così com'è stato esposto nel *Triśirobhairavatantra*. Questo rito, che qui si espone, concerne sia i seguaci di Śiva, che dividono l'universo in tre,[1] sia quelli che lo ripartiscono in cinque e cinque,[2] sia coloro che sono partigiani della divisione in dieci e diciotto, sia infine quelli per cui esso è ripartito in sei correnti.[3]

[148-50] «Il rito dei sacri cordoni, o Dea, ha come scopo quello di sanare gli uomini che hanno infranto le regole, i detrattori del maestro, delle scritture, ecc., coloro che hanno omesso di celebrare i giorni d'adempimento e le congiunture con i riti fissi, occasionali, ecc., coloro che, volontariamente o involontariamente, percorrono le vie sottili del peccato.[4] Esso dev'essere celebrato nel periodo che va da *śrāvaṇa* a *kārttika*, nella quindicina chiara che è fonte di bene, non nella quindicina scura, che è fonte di dolore, vuoi per i celebranti (*kartṛ*), vuoi per i regni, per i sovrani, ecc.

[151-54] «Il filo, per gli appartenenti ai quattro gradi,[5] dev'essere di seta, del tipo di seta chiamato *kauśeya*, di cotone e di lino, tinto e tagliato da una bella fanciulla. Moltiplicato che sia tre volte per tre, occorre provvedere al numero e alla misura. I fili possono essere centootto, la metà o la metà della metà. Il numero originario di centootto viene, da Śiva in poi, diminuito di dieci, dieci, nove, cinque, ventisette. Quant'è il numero dei fili, tanto dev'essere il numero dei nodi, i quali debbono essere spalmati col cosiddetto quadruplice unguento (*catuḥsama*)[6] o di zafferano.

[155-56*a*] «In un'immagine il cordone deve arrivare fino alle ginocchia, in un *liṅga*[7] fino al piedistallo. In [tutti i] riti d'adorazione esso è [costante] ornamento del capo, meditato in forma dei tre princìpi, delle dodici potenze corrispondenti ai nodi, dei cinque volti o *brahman* e delle membra.[8]

[156*b*-62*a*] «Il seggio della sapienza, il *liṅga* mobile, la superficie sacrificale, il maestro, il suo gruppo,[9] la campanella, il cucchiaio e il cucchiaino, i discepoli, i portatori di segni settari, il portale, le por-

1. Uomo, Potenza, Śiva (J).
2. I cinque volti di Śiva e le rispettive potenze (J).
3. I cinque volti di Śiva più quello infero (J).
4. I peccati sono invisibili (J).
5. I gradi di «regolare», ecc.
6. Un unguento composto di sandalo, legno d'aloe, zafferano e muschio.
7. «Immanifesto o manifesto-immanifesto»: si veda sopra, V, 112*b*-13*a*.
8. La traduzione di questi ultimi tre *pada* è assai incerta.
9. Leggo *gurau gaṇe* per *guror gaṇe*.

te, il proprio corpo, la cavità contenitrice del fuoco, tutto ciò dev'essere abbellito dal cordone. Questo, tutto colorato, può essere posto anche in una terrazza e nella casa dove si celebra il sacrificio. I nodi, [nel cordone del] seggio della sapienza, debbono essere cinquanta, in quello dell'immagine e della base del *liṅga* (*pīṭha?*) quarantotto, in quello della campanella venticinque, in quello del cucchiaino diciotto, in quello del cucchiaio ventiquattro, in quello della terrazza trentasei, in quello del padiglione dodici, in quello dell'edificio per il bagno sedici, in quello della casa per la meditazione ventiquattro, in quello del maestro sette, in quello degli adepti cinque, in quello dei figli spirituali sette, in quello dei regolari quattro, in quello dei discepoli di altre dottrine cinque, in quello dei portatori di segni settari uno, in quello del portale dieci, in quello delle porte otto.

[162*b*-66] «Dopo aver quindi così approntato il cordone, onorato i vari *mantra* e fatto in modo che i cordoni stiano a un tempo colà dove si trovano e nel nostro sé, occorre eseguire una purificazione per caduta.[1] Dopo di che occorre meditare sull'Anno [come se fosse un] Bhairava, testimone di tutte le mancanze.[2] Offerta quindi un'oblazione plenaria, conviene, o Dea, inchinarsi a Mantrabhairava[3] e dirgli così: "O Signore che ripari tutte le mancanze compiute circa le azioni rituali, se io ho mai omesso di fare qualcosa attinente ai miei impegni o se pure l'ho fatta male, o gioia della madre tua, tutto ciò, o Signore degli dèi, possa essere cancellato, per grazia tua! In ogni modo, o Signore della ruota dei raggi, obbedienza a te! Siimi benigno e favorevole!". L'offerta del cordone al Dio dev'essere accompagnata da questa invocazione.

[167] «Dopo di ciò conviene che il maestro dia un'offerta alle *yoginī* e alle Madri protettrici del luogo, e, ai discepoli,[4] i cinque prodotti della vacca, il riso sacrale e la bacchetta per i denti.

[168-73] «Il maestro, a questo punto, deve andare a dormire, e quindi, levatosi di buon mattino, adempiere i riti quotidiani. Dopo di ciò, adempiuto il rito d'adorazione,[5] deve radunare i [vari] strumenti di purificazione, costituiti dalla bacchetta per i denti, dall'argilla [profumata] insieme con frutti di *āmalaka*,[6] da questi insieme con l'argilla, dall'acqua, dall'unguento quadruplice e dalla cenere

1. Si veda sopra, XV, 436*b*-44.

2. Traduzione incerta. La trad.: «occorre meditare per un anno» in questo caso mi sembra che non darebbe senso. Sull'anno personificato (*saṃvatsarapuruṣa*), si veda Varāhamihira, *Bṛhatsaṃhitā*, VIII, 19.

3. Bhairava come *mantra*, essenza dei *mantra*, ecc.

4. *Śiṣyaiḥ* sta qui per *śiṣyebhyaḥ*.

5. A Gaṇeśa, ecc. (J).

6. Si veda sopra, XV, 299 e p. 367, nota 2.

insieme con tutti quanti. Tali mezzi di purificazione debbono essere applicati [mentalmente] alle cinque facce, orientale, meridionale, occidentale, zenitale e settentrionale, e quindi collocati nella zona sacra a Īśvara, [quella di nord-est]. Il combustibile d'erba *kuśa* e i cinque prodotti della vacca debbono essere collocati davanti a Śiva. Giova, a questo punto, offrire, unita com'è con l'ambrosia di sinistra, ecc.,[1] la triplice offerta alimentare – sangue, alcol e bevande varie –, e, fatto ciò, eseguire un'oblazione con le carni di un gran toro o di un montone[2] unite a grani di sesamo, o anche con grani di sesamo insieme con burro chiarificato, o con semi di riso o di grano, irrorati dalle cinque ambrosie,[3] unite a pezzetti di zucchero.

[174-81] «Il *mantra* di base dev'essere recitato mille e otto volte, nelle tre potenze [bisogna proiettare] i [cinque] volti brahmici e i raggi (?) [debbono essere ripetuti] per centootto volte,[4] dopo di che conviene versare l'oblazione plenaria. Preso quindi fra le mani giunte il cordone, bisogna così dichiarare: "Se, o Signore, volontariamente o involontariamente, ho omesso di fare qualcosa, ciò, o Sovrano, non mi sia di peccato, grazie a questo sacro cordone, per tuo comando". Questa formula[5] dev'essere seguita dal *mantra* di base, dalle parole: "Integra la legge rituale", e quindi, alla fine, dal *mantra* VAUṢAṬ. A questo punto conviene offrire [i quattro] cordoni. Questi cordoni, che arrivano rispettivamente al *bindu*, al suono, alla "eguale" e alla "transmentale", debbono essere offerti dal secolare secondo creazione, e dal rinunciatario secondo dissoluzione.[6] Vesti, parasoli, ornamenti, ecc., qualsiasi cosa di questo genere, conviene darla in offerta, e così pure file di lampade e un vaso d'oro [pieno di] semi di sesamo insieme con una coppia di vesti. I devoti a Śiva debbono essere alimentati e ornati, entro i limiti delle proprie possibilità. A questo punto, conviene fare una grande festa, la cui durata può andare da quattro mesi fino a un giorno soltanto. I presenti, per tutto il tempo che essa dura, non debbono recarsi in nessun altro luogo.

[182-86*a*] «Ancora dopo, occorre adorare il maestro, donandogli una vacca giovane, piena di latte, e, per sovrappiù, vesti, argento, oro, gioielli e via dicendo. Il maestro, ricevuto il dono, dirà: "Il tuo

1. Bevande alcoliche. Si veda sotto, XXIX, 10-13.

2. Leggo *mahokṣājamāṃsaiḥ* per *mahākṣmājamāṃsaiḥ*.

3. Forse i cinque prodotti della vacca. Le cinque ambrosie, secondo i Tantra buddhisti, sono escrementi, sangue, seme, carne umana, orina.

4. Senso e traduzione incerti. Sui cinque *brahman*, si veda sotto, XXX, 10*b*-11*a* e p. 582, nota 6. I «raggi» sono forse le membra (*aṅga*), su cui si veda sotto, *loc. cit.*

5. «Questa stanza deve essere preceduta dalla sillaba OṂ. Il *mantra* di base può essere questo o quello» (J).

6. Rispettivamente, gli aspiranti a fruizioni e alla liberazione.

rito è compiuto", cui il discepolo converrà che risponda: "Così sia". Dopo di ciò, conviene eseguire il congedo del Dio degli dèi, augurandoci che egli ritorni di nuovo. Il maestro, quindi, presa l'offerta, costituita dagli ornamenti, ecc. – la quale sarà tenuta ben nascosta –,[1] dovrà da parte sua tenerla in serbo per il sacrificio. Tale, secondo quanto è stato tramandato, il rito dei sacri cordoni, che dev'essere ugualmente celebrato dai quattro gradi dei fedeli. Voto più alto di questo non esiste, né v'è lode degna di esso. Tutto quello che avanza dev'essere gettato in acqua profonda: bisogna guardarsi dal fare offerte permanenti».[2]

VII. I VARI RITI OCCASIONALI («NAIMITTIKAVIDHI»)

[186*b*-87] Diremo adesso dei riti occasionali, che abbiamo già elencato in sunto.[3] In tali occasioni, i savi debbono celebrare uno speciale rito d'adorazione per il Signore e, nel modo anzidetto, il sacrificio della ruota.

[188-89] A questo proposito, occorre adorare non solo tutto ciò che, cosciente o incosciente,[4] coopera, direttamente o indirettamente, all'ottenimento della meta da noi desiderata, sia essa la liberazione o le fruizioni, ma anche i mezzi che servono al suo ottenimento,[5] e i mezzi dei mezzi, costituiti dall'immagine sacra, dal momento temporale, dall'azione rituale e via dicendo.

[190-91] Il mezzo ha, come natura, quella di poter ingenerare il fine. L'adorazione del mezzo fa sì che uno, concentrandosi e immedesimandosi in esso, possa in breve conseguire il fine. Inoltre, quanto più i mezzi sono contigui e intrinseci [al fine],[6] tanto più i loro effetti sono sicuri, specialmente per ciò che riguarda i riti d'adorazione ecc.[7]

[192-93] Il giorno in cui s'invera una qualche conoscenza che cooperi alle fruizioni o alla liberazione è, come dicono i savi, il giorno atto per eccellenza alla celebrazione d'un rito occasionale. I mezzi della conoscenza sono la scrittura e, naturalmente, il maestro che la spiega. Non solo. Anche i fratelli suoi che ne abbiano cognizione sono, per [generale] consenso, dispensatori di conoscenza.

1. «Per evitare che qualcuno possa pensare che il maestro è preso da cupidigia, ecc.» (J).
2. Probabilmente, di *liṅga*, ecc.
3. Si veda sopra, XXVIII, 6-9.
4. Il sé, il soffio vitale, ecc. (J).
5. La conoscenza, lo yoga, ecc. (J).
6. La conoscenza, lo yoga, ecc. sono più vicini dell'immagine sacra, e così via.
7. Si veda sopra, X, 213.

[194] Il gruppo costituito dalla moglie del maestro, dai fratelli, e dai figli, ecc. non è ingenerato da una connessione di sangue,[1] bensì di conoscenza.

[195-97] I rapporti di parentela, per chi pensa che l'io sia il corpo, il quale è un evoluto del seme e del sangue, sono determinati dai due «continui» corporeo e adiutorio. La trasmissione ereditaria dei beni, secondo i trattati di legge, si deve svolgere nell'ambito di uno stesso «continuo», il quale è variamente configurato, secondo i rapporti più o meno stretti [che intercorrono fra i suoi membri].[2] I rapporti di parentela, per chi non guarda più con interesse al corpo e pensa che l'io sia la coscienza, sono invece determinati dai due «continui» conoscitivo e adiutorio.

[198-203*a*] Questo disinteresse s'invera nel modo seguente, se, ben inteso, in chi guarda, i sensi d'azione e conoscenza sono dischiusi dalla potenza. Il nostro corpo, in verità, è formato da una serie di cause materiali, senza principio nel tempo.[3] Il sé è privo d'ogni alterazione (*vikāra*), e, essendo eterno, è privo di causa. Egli, in forza della sua propria libertà, talvolta sta come nascosto, e talvolta, ridivenuto manifesto, diventa nuovamente ricetto della natura bhairavica. Ora, il mezzo appropriato a ingenerare questa sua manifestazione, costituita dalle fruizioni e dalla liberazione, è appunto il «continuo» conoscitivo di cui si fa qui questione. La corrente dei momenti di conoscenza omogenei ad esso propri gradatamente manifestantisi, e la conseguente scomparsa dei momenti eterogenei, fa sì, infatti, che il fine desiderato sia rapidamente conseguito; e il nuovo conoscere, di natura non ordinaria, venuto in questo modo a determinarsi dopo tale distruzione del «continuo» conoscitivo appartenente all'esistenza fenomenica priva di principio nel tempo, viene ad assumere un «continuo» diverso.[4]

[203*b*-207*a*] Ora, la causa prima, principale, di questo nuovo superno (*udāra*) «continuo» conoscitivo, non più appartenente all'e-

1. Lett. «di matrice».

2. Le persone che ereditano i beni del defunto sono quelle nate dal suo stesso corpo. Il «continuo», nel senso più stretto, è formato dal bisnonno, dal nonno, dal padre, dall'uomo che offre il *piṇḍa* (ossia che celebra lo *śrāddha* o offerta *post mortem* per i precedenti tre: si veda sopra, cap. XXV), dai suoi fratelli, dal figlio (avuto da una donna della stessa casta), dal nipote e dal pronipote. Questi individui sono chiamati *avibhaktadāyasapiṇḍa*, idonei cioè alla trasmissione ereditaria dei beni familiari e alla celebrazione dello *śrāddha*. Idonei all'offerta del *piṇḍa* e a beneficiare (*upakṛ-*) così i loro antenati sono anche i pronipoti. Qui J per *upakārasantāna* («"continuo" adiutorio») intende *sevakādiḥ*, cioè «assistente, aiutante, devoto», ecc. Su tutto ciò si veda HDh, vol. IV, pp. 265 sgg., dove sono citati numerosi testi in proposito.

3. Il padre, il nonno, ecc. (J).

4. Questo, secondo J, equivale a quanto i buddhisti chiamano col nome di *āśrayaparāvṛtti* o «rivolgimento del sostrato».

sistenza fenomenica, è appunto la conoscenza del maestro, che entra nel nostro sé (*ātmaga*). Questa conoscenza del maestro può ragionevolmente considerarsi come una vera e propria causa materiale (*upādāna*) [rispetto al detto nuovo continuo], in quanto essa trasmette al nostro sé tutti i suoi caratteri particolari (*svaviśeṣa*), senza eccezione,[1] nonostante i corpi siano separati. La separazione e non separazione proprie del continuo corporeo non influiscono sul continuo conoscitivo – come un cadavere penetrato dalla volontà d'uno *yogin*. Le varie funzioni conoscitive[2] di uno *yogin* che senza abbandonare il proprio corpo dà vita a un corpo altrui, ecc., non svolgono forse l'ufficio di cause materiali?

[207*b*-209*a*] Perciò [gli individui che formano] il «continuo» del maestro – visto che l'elemento principale è costituito dal «continuo» conoscitivo e quello del sangue occupa solo un posto di secondaria importanza – hanno tutti quanti come fondamento la conoscenza di Śiva. Stando così le cose, gli elementi principali che formano il gruppo del maestro sono tre, cioè la causa principale, l'elemento cooperatore e quelli concausati.

[209*b*-12] Per la precisione, il maestro è la causa, [e] la moglie di questi la cooperatrice, in quanto un maestro privo di potenza è sprovvisto di ogni idoneità alla celebrazione del rito. Taluni maestri, dotati di una potenza di coscienza interiore, superna, posseggono tuttavia questa capacità, anche senza la detta potenza [esteriore], non altrimenti da uno *yogin*, che [nelle apparizioni da lui provocate][3] fa a meno di ogni elemento cooperante. I fratelli sono quelli che sono stati generati da uno stesso genitore. Coloro che sono connessi a loro fanno anch'essi parte, indirettamente, della «famiglia del maestro». Questo «continuo», il quale è il principale, merita di essere adorato e onorato in ogni occasione.

VIII. LO SCOPO DEI RITI D'ADORAZIONE NEL GIORNO DELLA NASCITA, DELLA MORTE, ECC. DEL MAESTRO («GURVĀDYANTADINĀDYARCĀPRAYOJANANIRŪPAṆA»)

[213-16] Il giorno della nascita, dell'iniziazione e della morte dei maestri è causa rispettivamente del corpo, ecc., i quali sono mezzi di conoscenza. Tenuto per un mezzo di conoscenza è analo-

1. La causa materiale ha, come sua natura, quella di estendersi e inerire all'effetto (J).
2. Nate dai sensi della vista, ecc. (J).
3. Un esercito schierato a battaglia, ecc. (J).

gamente il giorno della propria nascita, il quale è la causa del corpo, ecc., che è a sua volta la cagione delle relative fruizioni, della liberazione e via dicendo. Il giorno della nascita per eccellenza è poi il giorno in cui si è ricevuta l'iniziazione, ecc., cioè la purificazione del nostro proprio sé, in quanto in esso nasce il «continuo» conoscitivo. Il giorno della nostra propria morte sarà poi anch'esso fonte, per gli altri, di riti occasionali, ché allora il morto sarà unito con Śiva.

IX. L'ESAME DELLA MORTE («MṚTEḤ PARĪKṢĀ»)

a) *Il primo apparire della vita, la morte e la disgregazione del corpo*

[217-18*a*] Per incidenza, esporremo ora chiaramente qual è la natura della morte. Śiva, come si sa, è onnipervadente. Nonostante ciò, egli entra volontariamente in uno stato di contrazione da Lui stesso creato, e in virtù del *karman*, i cui frutti sono molteplici, assume questo o quel corpo.

[218*b*-20*a*] Ma che cos'è questo assumere un corpo? Esso non è altro, io rispondo, se non il primo sorgere del respiro (*prāṇana*)[1] – respiro della coscienza, prima in stato di vuoto[2] – nel corpo racchiuso nella matrice. La sovrana facoltà di creare un corpo nella matrice appartiene soltanto a questo primo sorgere di respiro, non contratto [o limitato].[3] E per questo si dice che il Signore è il fattore dei corpi, ecc.

[220*b*-21] Questo respirare, limitatosi nei [vari soffi], circola [da quel momento in poi] nella solida macchina del corpo messo in movimento (*preryamāṇa*) dalla coscienza, alla maniera del vento costretto in un mantice. Questa circolazione fa sì che il corpo racchiuso nella matrice si risvegli, a somiglianza di chi si riscuote da un sonno profondo.

[222-24*a*] Di mano in mano, quindi, questo respirare cresce, insieme col corpo, sempre più forte e, in virtù della necessità karmica, si sviluppa negli organi di senso, dovuti a questo, che nei canali (*suṣira*) vuoti [che costituiscono il veicolo dei sensi] il tocco della

1. *Prāṇana* è il respiro o vita (*jīvana*) in tutta la sua indifferenziata potenzialità, non ancora differenziato nei vari «soffi» distinti, quali il *prāṇa*, l'*apāna*, ecc. Si veda sopra, VI, 1-15.

2. Si veda sopra, VI, 9-11.

3. Ossia non differenziato nei vari soffi.

coscienza (*saṃvitsparśa*) è più intenso.[1] La [nuova creatura] quindi, cresciuta di corpo e di soffio vitale – poco importa se nata o no da matrice –,[2] comincia a fruire le varie esperienze determinate dal suo *karman*.

[224*b*-27*a*] Tutto ciò è dichiarato dallo stesso Śiva nel *Gahvaratantra*, là dove dice, fra l'altro, che «come, dopo aver fatto costruire una casa, il padrone la occupa, così fa pure il Signore che, dopo aver fabbricato il corpo, s'incorpora in esso (*dehin*). Questi,[3] quando sia privo di attività, ecc., e orbato di qualità, si manifesta in guisa di una specie di vibrazione (*sphuraṇa*) e viene tecnicamente chiamato "disorganato" (*niṣkala*); quando invece è dotato di organi di senso, ecc. pienamente evidenti (*sphuṭa*) è chiamato "organato" (*sakala*)». Tutto ciò può essere letto particolareggiatamente nel *Gahvaratantra*.

[227*b*-28*a*] Esauritesi infine le azioni [che hanno determinato la nascita] e corrottasi la macchina del corpo, si disgrega (*vighaṭate*) di conseguenza anche la macchina del respiro, sì che il corpo diventa come un pezzo di stucco.

[228*b*-30*a*] I movimenti di contrazione ed espansione nelle ruote dei canali (*nāḍīcakra*) funzionano all'inverso. Il difetto o l'eccesso dell'aria, della flemma e della bile provocano rottura, disseccamento, ammollimento.[4] Quello che gli esperti chiamano «disgregazione della macchina del corpo» si riduce, in realtà, a queste cause corruttrici della costituzione primitiva.

[230*b*-32*a*] Disgregatasi questa macchina, la coscienza riprende la forma di un respirare ed entra in un altro corpo – nato o no da matrice – determinato da un dato *karman*. Ed ecco che questo corpo si risveglia, come chi si scuote da sonno profondo, e, a simiglianza del precedente, ha o meno varie esperienze e infine muore.

[232*b*-36*a*] Questi [momenti di] emissione, mantenimento e riassorbimento si verificano in forza del *karman*, e, in conseguenza, sono dipendenti dal vario configurarsi della Necessità, del Tempo,[5] ecc. La grazia divina (*anugraha*), che consiste nell'intuizione (*jñapti*) del nostro proprio essere nella sua pienezza, non può tuttavia dipendere dalla necessità karmica, ecc. Visto infatti che la Necessità, il

1. In altre parole, si trovano in immediato contatto con la coscienza.

2. Le quattro classi in cui sono divise le creature sono quelle dei vivipari, degli ovipari, degli esseri che si generano dal vapore caldo (vermi e insetti) e di quelli che germogliano da un seme. Si veda, p. es., *Manusmṛti*, I, 43-46.

3. Il Signore come possessore del corpo (*dehin*).

4. Sulle forme e le funzioni dei *dhātu* nell'organismo e sulla dottrina classica dell'Āyurveda, si vedano HIPh, vol. II, cap. XIII, *passim* e J. Filliozat in IC, vol. II, pp. 152 sgg.

5. I cosiddetti *kañcuka* o «corazze». Si veda sopra, IX, 167*b*-204.

Tempo, il *karman*, ecc. dipendono dallo stato di contrazione, non possono influire in nessun modo sulla grazia, che consiste proprio nell'abbandono della contrazione. La grazia, per parte sua, si divide in forte e graduale. Ma tutto questo è già stato diffusamente spiegato in precedenza né c'è dunque ragione di tornarci sopra.[1]

[236*b*-37*a*] Perciò, colui il cui stato di contrazione è bruciato dall'iniziazione (*dīkṣā*) e dalla conoscenza di Śiva diventa, disgregatosi il corpo, Śiva, né s'incarna più in altri corpi.

b) *La sorte di coloro che muoiono in luoghi sacri («āyatana»). I non iniziati. La «comunanza di mondo» («sālokya»).*[2]

[237*b*-48*a*] Alcuni muoiono nella dimora (*gṛha*) di entità quali sono, per esempio, i *liṅga* naturali (*svayambhū*) e quelli costruiti da asceti,[3] veggenti, o uomini [in possesso di vera conoscenza] – entità discese per volere di Śiva da princìpi [superiori]. Costoro, raggiunto il mondo proprio a ciascuna di esse, e iniziati dal Signore di esso, si identificano con Śiva, senza più rinascere, dopo essere discesi o non discesi in un corpo mortale. I *liṅga* naturali, a questo proposito, sono di due specie, nel senso che mentre alcuni di essi sono unicamente dediti a favorire (*anugraha*) [le creature], altri risiedono nei luoghi loro attribuiti per assolvere particolari compiti. Gli uomini che muoiono nelle dimore di coloro cui [Śiva] ha soltanto ordinato di favorire [gli altri] partecipano chiaramente del loro favore, senza reincarnarsi in altro corpo mortale. I *liṅga* naturali che assolvono determinati compiti non si spostano punto dai luoghi loro devoluti – tali, per esempio, Gaurī, immersa in pratiche ascetiche nelle caverne kashmire, e sempre ivi, a Dhyānoḍḍā-

1. Si veda sopra, XIII, *passim*.

2. Secondo una concezione comune i godimenti celesti sono di quattro specie, *sālokya, sāmīpya, sārūpya* e *sāyujya*. *Sālokya*, «comunità di mondo», è la residenza nel cielo insieme alla divinità; *sāmīpya*, «contiguità», è uno stato di continua residenza presso Dio; *sārūpya*, «conformità», è lo stato proprio degli attendenti della divinità, che hanno aspetto esteriore simile alla divinità stessa; *sāyujya*, «unione», è l'entrata dell'anima individua nel corpo stesso del Dio, l'unione completa con Lui. Su questi quattro gradi, si veda HIPh, vol. IV, p. 318. Secondo il Siddhānta, i mezzi corrispondenti a questi quattro stati sono rispettivamente *caryā, kriyā, yoga* e *jñāna* (si veda Diehl, 1956, p. 137). Di tali quattro gradi si fa cenno anche nello *Śivapurāṇa*, IV, 41. Il terzo grado, *sārūpya*, è qui omesso da Abhinavagupta. Quanto ai pellegrinaggi ai luoghi santi (*tīrthayātrā*), il suicidio rituale in essi, ecc., è essenziale l'eccellente studio di P.V. Kane, HDh, vol. IV, pp. 553-825.

3. Il termine «asceti» (*muni*) sembra qui essere sinonimo di «maestri» (*ācārya*); cfr. sotto, XXVIII, 252.

ra,[1] Viṣṇu, che, nella sua incarnazione di leone (*narahari*), si slancia minaccioso contro i demoni che vogliono portar via la Vitastā; Viṣṇu a Sāligrāma,[2] o anche Śiva contro [i demoni] che mangiano del suo, Nara e Nārāyaṇa immersi in pratiche ascetiche a Badarī,[3] ecc. Tutte queste divinità, occupate ad assolvere i loro compiti, quando propiziate somministrano in breve tempo i vari frutti convenienti alla loro natura. Coloro che muoiono nella dimora (*dhāman*) di queste divinità così occupate discendono, dopo aver avuto le [convenienti] esperienze, in altri corpi mortali, e, così discesi, sono incarnazioni parziali di questa o quella natura divina. Connaturati con essa, grazie all'iniziazione, alla conoscenza e alle regole disciplinari, ecc., si identificano gradatamente con Śiva. Le piante e gli animali che muoiono nella sfera di queste due specie di divinità si reincarnano in vario modo nei mondi da esse amministrati, secondo le loro impressioni karmiche.

[248*b*-49*a*] Quest'identità di mondo spetta anche agli uomini ordinari, non iniziati, come quelli che sono privi di discriminazione (*viveka*). Questa privazione si deve a due ragioni: al non esserci fra i detti uomini [e gli animali] sensibile differenza e all'essere essi immersi [come le piante] in uno stato di incoscienza (*mauḍhya*).[4]

[249*b*-50*a*] Le piante, ecc. si reincarnano come piante o come entità superiori. Esse non possono raggiungere lo stato di Rudra direttamente, bensì gradualmente soltanto.

[250*b*-54*a*] Ché, com'è detto nelle Scritture: «In un luogo pieno d'alberi d'ogni sorta, frequentato da *haṃsa* e da anatre...».[5] Dico quindi, secondo il *Sarvajñānatantra*,[6] ecc., quanto è, circa i vari princìpi (*pura*), il suolo [su cui si estende l'azione del *liṅga*]: cento cubiti per il *liṅga* alzato dal maestro, mille per quello autogeno, cinquecento per quello fondato da un veggente (*ṛṣi*), mille per quello stabilito da chi possiede la conoscenza della realtà (*tattvavid*). Quando un *liṅga* è alzato da un maestro che non possiede la conoscenza della realtà è d'uopo celebrare una nuova cerimonia di con-

1. Su questa località, si veda la RT, VIII, 1431, 1508, 1510. Secondo M.A. Stein, essa si trovava nella parte orientale della valle (RT, VIII, 1431 nota).

2. Un luogo sacro presso le sorgenti della Gaṇḍakī.

3. Uno dei quattro luoghi di pellegrinaggio più sacri dell'India, presso le sorgenti del Gange, a 3125 m sul livello del mare. Sul Badarikāśrama, Nara e Nārāyaṇa, si veda Piantelli, 1980, p. 123, nota.

4. In altre parole, a causa della prevalenza dell'elemento *rajas* (come negli animali) e dell'elemento *tamas* (come nelle piante).

5. Ignoro la fonte di questo verso.

6. Ms. citato, *Pratiṣṭhāprakaraṇa*, 15*b*-16*a*.

sacrazione (*punarvidhi*), se non si vuole incorrere in una macchia che inquinerebbe lui e noi al tempo stesso.

[254*b*-56*a*] «Io sono una cosa, lui un'altra e Śiva un'altra ancora»: chi pensa così non può liberare altri né è liberato egli stesso, ché tutto in realtà è costituito dal Sé. Soltanto quindi i *liṅga* innalzati da chi possiede la conoscenza della realtà debbono essere scelti come luogo sacro da chi vuole ottenere esperienze o liberazione.

[256*b*-59*a*] Ché, com'è detto nella *Ratnamālā*, «accertato che sia il momento fatale, colui che desidera la liberazione non deve aver paura, ma abbandoni pure il suo corpo senza timore alcuno;[1] oppure egli può, o Beata, ingannare [e vincere] il tempo stabilendosi in luoghi di pellegrinaggio e siti sacri.[2] Questo è quanto debbono fare quanti non sono *yogin*: ma lo *yogin* lo inganni [e vinca] attraverso lo yoga.[3] Colui infine che non è capace neppure di tale inganno, scelga come residenza un luogo sacro, e, in virtù di questa scelta, il suo inganno avrà parimenti successo».

[259*b*-61*a*] Coloro dunque che hanno dedicato i loro esercizi ai vari princìpi come la terra, ecc., conseguono soltanto i vari poteri (*siddhi*) [ad essi collegati]. La frequentazione dei luoghi sacri serve invece alla liberazione. Quanto deve fare colui che possiede la conoscenza della realtà sarà esposto più avanti. Ciò che è stato detto concerne la condotta delle persone ordinarie.

c) *Gli iniziati. La «prossimità» («sāmīpya»)*

[261*b*-64*a*] Coloro che sono stati iniziati a questo o a quel principio raggiungono uno stato di prossimità (*sāmīpya*) col Signore che lo presiede – grazie a questo, che [le loro impressioni mentali] sono ad esso affini. «[Il maestro]» leggiamo nel *Mālinīvijaya* «deve congiungere [il discepolo a quel principio] su cui insistono, per naturale affinità, le sue impressioni mentali». Fargli conseguire un superiore stato di purezza sarà cura dei Signori di quel principio. E il medesimo è dichiarato anche altrove, nello *Svayaṃbhūtantra*, là dove si dice, tra l'altro, che «il discepolo unito [dal maestro] alla fruizione che desidera, e non altre, consegue, grazie alla potenza dei *mantra*, i frutti desiderati».[4]

1. Giovandosi di particolari esercizi yoghici. Questa morte volontaria è chiamata tecnicamente *utkrānti*. Si veda sopra, XIV, 32*b* sgg.

2. Colui che non è capace di eseguire l'anzidetta *utkrānti* (spiega J), può prendere rifugio in luoghi sacri, ecc., e ivi lasciarsi morire d'inedia.

3. Attraverso l'anzidetta *utkrānti*.

4. Queste due citazioni ricorrono anche sopra, XV, 2*b*-4.

d) *Coloro che sono insieme iniziati e forniti di conoscenza. L'unità («sāyujya»)*

[264*b*-67*a*] Coloro che, più elevati dei precedenti, [sono stati iniziati non solo a questo o a quel principio, ma] ne hanno conoscenza e ne osservano i *mantra*, le regole disciplinari, ecc., entrano, dopo morti, in uno stato di unità (*sāyujya*) con Rudra. Nonostante tale stato di unione, questo manifestarsi (*avatāra*) come Rudra non è uguale per tutti, ma varia secondo come variano le loro impressioni mentali. [Ciò in cui essi si convertono non è Rudra nella sua totalità, ma] una parte di Rudra.[1] Ché, come s'ode sovente dire nei Purāṇa, nel Siddhānta,[2] ecc., «sebbene essi si manifestino in ugual modo come Rudra, *karman* ed esperienze sono tuttavia vari».

[267*b*-69*a*] La natura propria di una cosa qualsiasi, costituita di molteplici potenze, non è un'entità a sé stante, diversa dalle potenze, ché altrimenti potrebbe sussistere anche senza il detto insieme di potenze.[3] [Questo principio universale fa intendere] perché di Rudra, il quale è un insieme di potenze, si manifesti [in ciascuno di essi] soltanto una parte: la parte capace di mandare ad effetto le operazioni convenienti [ai loro vari *karman*].

e) *Vari generi di iniziati, ecc.*

[269*b*-72] Taluni, iniziati a princìpi inferiori e ad essi dediti, muoiono nella sfera di princìpi superiori: costoro, sebbene siano stati dediti [in vita] a princìpi inferiori, godono automaticamente di esperienze superiori [a quelle godute da coloro che sono morti nei detti princìpi inferiori]. Coloro invece che, [sebbene iniziati a princìpi inferiori], non si sono dedicati esclusivamente ad essi, [ma hanno praticato anche princìpi più elevati], raggiungono [dopo morti] princìpi superiori. Altri ancora, iniziati a princìpi superiori, muoiono, indipendentemente da ogni scelta cosciente, nella sfera di princìpi inferiori. Costoro, ciononostante, godono pur sempre delle esperienze convenienti alla loro iniziazione. Il fatto che essi – i quali sono stati sempre devoti alla forma d'iniziazione ricevuta – siano morti in sfere inferiori non si deve infatti a una loro scelta consapevole, ispirata da scritture, bensì solo a condiscendenza all'uso comune.

1. Essi, in altre parole, sono uniti con quella parte, *aṃśa* (cioè epifania, incarnazione parziale), di Rudra che è conveniente alle loro impressioni karmiche.

2. Le scuole śivaite dualistiche.

3. Si veda sopra, I, 69 sgg. e 157 sgg.

[273] L'insegnamento di Parameśvara si riduce dunque a questo, che gli uomini non iniziati [che muoiono in questa o quella sfera] godono della comunanza di mondo, gli iniziati della prossimità e gli altri dell'unità.

[274-75] Coloro che, sebbene seguaci di scuole superiori, non sono ad esse dediti, e, presi dal dubbio, si rifugiano [in punto di morte] in luoghi sacri, non ricavano frutto alcuno [da questa loro elezione]. Lo stesso Parameśvara si è infatti diffuso a dire, accennando ad essi, che vana cosa sono per loro l'iniziazione, la conoscenza e il luogo del pellegrinaggio.

[276] Se coloro che non sono stati reputati idonei, [finché erano in vita, di ricevere l'iniziazione, ecc.], si rifugiano in punto di morte in un luogo sacro a Śiva, pieni di fiducia in esso, ricaveranno [da questa devozione] frutto adeguato.

[277-78] I luoghi sacri, quali fiumi, monti, laghi, ecc., non sono i più indicati in punto di morte. Coloro che muoiono in essi sono destinati alle esperienze celesti. Infine, coloro che, sebbene in possesso di conoscenza e di discriminazione, in punto di morte mostrano di essere pieni di zelo per luoghi sacri di genere inferiore, sono da ritenere oscurati.

[279-80] La colpa da cui sono inquinati a causa della detta offesa alla conoscenza si estingue di grado in grado attraverso l'iniziazione, ecc., conferita loro dai Signori dei princìpi. Coloro invece che, pur praticandoli, disapprovano dentro di sé l'iniziazione, i luoghi sacri e la conoscenza, sono destinati ad andare, senza eccezione, nei luoghi infernali.

[281-86] Questo interiore difetto di fiducia nella conoscenza, nei luoghi sacri, nell'iniziazione, ecc. può essere riconosciuto attraverso i loro atti e parole, i quali sono di due specie. Quelli che sorgono soltanto quando uno è ammalato, generati da uno squilibrio degli elementi costitutivi, e non sarebbero verosimilmente mai sorti senza malattia, sono una semplice esperienza, [moralmente indifferente]. Anche se uno squilibrio degli elementi può risvegliare a tratti impressioni connesse con la vita ordinaria, queste sono tuttavia bruciate dal fuoco della conoscenza che [di regola] prevale e non hanno modo di metter radici. Invece le impressioni spirituali che nella persona comune di regola non si manifestano mai quando è in buona salute, sono dovute, quando si manifestano nella malattia, a una caduta di potenza. La causa di ciò sta nel fatto che, come dice il Signore dei serpenti,[1] mentre d'impressioni materiali siamo impregnati da tempo immemorabile, alle impressioni spirituali, a causa dell'esserci della trasmigrazione, non siamo mai stati

1. Si veda sotto, p. 536, nota 1.

assuefatti.[1] E questo è il motivo per cui si ritiene che esse siano dovute a una caduta di potenza.

[287-88] [L'inverso, che cioè le impressioni materiali] siano dovute a un'oscurazione, è errato. Tali atti e parole, in verità, possono essere sì stravolti e manifestamente opposti alla conoscenza, all'iniziazione, ai maestri, ecc., ma, eccitati da uno squilibrio degli elementi e non prodotti da una vera convinzione, sono simili alle azioni compiute da chi dorma o sia ebbro, e in ogni modo non mettono radici nel cuore.

[289] La ragione per cui anche un «risvegliato» vede talvolta, dotato com'è di corpo, immagini di demoni, spiriti, serpenti, ecc. – immagini che sono esperienze suscitate dal *karman* – non è altro che questa.

[290-91] Ciò non significa però che egli non sia un liberato. La morte, infatti, non è che un'esperienza, come la nascita e come il periodo stesso della nostra vita (*sthiti*). [Come tutte le esperienze], la morte, perciò, secondo che sia caratterizzata da sensazioni di piacere o dolore, è duplice. A quel modo quindi che, in chi ha avuto il risveglio, le varie sensazioni di piacere e dolore che egli ha mentre vive non contrastano col suo stato di liberato – così, dico, accade anche nella sua morte.

f) *Gli «yogin» possono sottrarsi all'esperienza della morte*

[292-93] Coloro invece che sono *yogin* raggiungono, senza timore alcuno, quello stesso principio su cui, dopo averlo meditato, applicano la mente, qualunque esso sia. Tale è l'opinione dello *Svacchandatantra*, là dove è detto: «Coloro che muoiono concentrati sull'odore».[2] Questo e non altro è il frutto delle concentrazioni (*dhāraṇā*) secondo il *Mālinīvijaya*.[3]

[294-95] Coloro che abbandonano il corpo attraverso le concentrazioni non sono soggetti all'esperienza della morte – non altrimenti da chi entra in un corpo altrui. Quest'esperienza della morte – che in costoro non esiste – è costituita [come s'è detto] da un'offesa dei punti vitali, dall'offuscamento dei sensi e da una totale tenebra mentale.

[296-98] Lo *yogin* infatti è benissimo in grado di compiere quello sforzo mentale per cui il suo io si radica nel corpo altrui, col conse-

1. YS, IV, 27: «A intermittenze, compaiono altre nozioni suscitate da impulsi karmici» (trad. di Pensa, 1962).

2. SvT, X, 787*b*.

3. Nei capp. XII sgg.

guente trapasso della sua mente e dell'insieme dei soffi vitali che dipendono da essa – sì che infine l'insieme degli organi di senso si risvegliano nell'altro corpo. Le funzioni dei sensi seguono infatti la mente – così come quando il re delle api si alza in volo, le api gli volano dietro, e quando si ferma esse pure si fermano.[1]

[299-302] Per lo *yogin*, quindi, che così trasmigra in un altro corpo, non si ha, nell'intervallo, confusione dei sensi: [tutt'al più] ce n'è una leggera (*sūkṣma*), come in questo stesso nostro corpo.[2] Non sono soggetti a stati di incoscienza – così come non lo sono gli *yogin* che trasmigrano in corpi altrui – neppure gli *yogin* che trasmigrano nei diversi princìpi. Questi *yogin* sono di due specie, ossia ordinari e iniziati. I primi si identificano con Śiva gradatamente; gli altri in seguito a tale sola esperienza. Le iniziazioni che debbono ricevere questi *yogin* sono di varie specie – e come tali somministrano vari frutti –, secondo la specie di congiunzione (*yojanikā*), che può essere più o meno elevata.

g) *La morte di chi possiede la conoscenza («jñānin»)*

[303-306] Quelli che possiedono la conoscenza si dividono in due categorie, secondo che questa conoscenza sia stabile o instabile.

a) Coloro la cui conoscenza è instabile si identificano con Śiva alla fine del corpo. Il loro conoscere non è infatti ben evidente – perché unito con altre rappresentazioni mentali –, né, d'altro lato, è però [sopraffatto e come] sradicato da esse. Questo fa sì che tali rappresentazioni mentali, le quali si manifestano per trascuratezza finché il corpo sussiste, cessano necessariamente di esistere quando il corpo vien meno, e, [in luogo di esse], si sveglia il supremo conoscere, che sebbene usi già manifestarsi a intervalli durante lo stesso svolgersi delle impressioni e rappresentazioni attinenti alla vita ordinaria, non distrutto da esse, tuttavia adesso, scomparso il corpo che gli era di ostacolo, risplende in tutta la sua pienezza.

[307-309] *b*) Coloro invece che posseggono una conoscenza ben esercitata sono i cosiddetti liberati viventi, i quali sono in ogni tempo in identità con Śiva. La loro morte non richiede discussione alcuna. Nessuna discussione infatti ha ragione di essere nei loro ri-

1. Sull'arte di entrare in un corpo altrui, si veda Eliade, 1954, nota IV, 3 (p. 380) e Bacot, 1937, p. 70. Nel tantrismo buddhistico, Marpa fu l'ultimo a praticare questa tecnica, che dopo di lui si perse.

2. In questo passaggio da un corpo all'altro può verificarsi una leggera forma di stordimento (confusione dei sensi), come talvolta accade in questo stesso nostro corpo, quando una sua parte vitale sia stata colpita, ecc. (J).

guardi, neppure quando stanno in questo mondo, poco importa se soggetti a sentimenti di piacere, di dolore o a offuscamento. Il medesimo accade durante la loro morte. Ciò è stato espressamente detto da Parameśvara nel *Ratnamālātantra*; e il medesimo nella *Ādhārakārikā* da Patañjali-Śeṣa,[1] che sopporta il peso dell'universo.

h) *Commento e giustificazione di due stanze tratte rispettivamente dal «Ratnamālātantra» e dalla «Ādhārakārikā» (o «Anantakārikā»)*

[310] *«In mezzo a una strada, fra sterco e orina, in casa d'un fuoricasta, in vilissimo luogo, in un cimitero, cosciente o incosciente, chi ha il conoscere trova la liberazione, anche alla fine».*

[311] La parola «anche» sta a significare che colui di cui si parla è un liberato vivente;[2] e l'espressione «cosciente o incosciente...» [indica] l'esserci di tale modo di esistere [in qualsiasi momento].

[312] *«Colui che, liberatosi contemporaneamente all'acquisto della conoscenza, abbandoni il corpo in un luogo santo o in casa di gente vilissima, anche se privo di consapevolezza,*[3] *raggiunge la perfetta emancipazione,*[4] *senza dolore».*[5]

[313-15] In questa stanza della *Anantakārikā* Patañjali dichiara come il vincolo karmico, buono o cattivo, che si potrebbe supporre esistere anche per costui, in realtà non esiste. L'espressione «anche se» è indicatrice di possibilità – [cioè della possibilità] che la coscienza non sia offesa. Nella morte, tuttavia, uno è sempre fuor di coscienza, né d'altro lato l'esistenza o meno di essa prima della morte è qui di momento alcuno. Il congiuntivo sta anch'esso a indicare la possibilità: «ciò invero è possibile...». La parola «contemporaneamente» insegna che la causa della liberazione non è la morte.

[316] La parola «emancipazione» è fonte d'incertezza [e la discuteremo fra poco]. L'espressione «senza dolore» sta a indicare che anche il corpo, il quale era fonte di diversificazione, è ora distrutto.

1. Patañjali è solitamente considerato come un'incarnazione del serpente Ananta, «Infinito», chiamato anche Śeṣa, «Resto», che con le sue mille teste regge i mondi. Si veda Donatoni, 1995, p. 214, nota 2.

2. L'implicazione, in altre parole, è che «colui che ha la conoscenza non soltanto ottiene la liberazione alla fine, ma anche mentre è in vita» (J, vol. XI, p. 123).

3. Lett. «privo di memoria, ricordo» (*naṣṭasmṛtiḥ*).

4. Lett. «isolamento» (*kaivalya*). Si veda il *Jīvanmuktiviveka*, p. 45 (Donatoni, 1995, p. 156): «L'"isolamento" è lo stato del Sé isolato, il fatto di essere senza corpo, ecc.».

5. Questa stanza della *Ādhārakārikā* (81) è inclusa da Abhinavagupta nel *Paramārthasāra* (83) ed è citata anche da Vidyāraṇya nel *Jīvanmuktiviveka* (p. 49; Donatoni, 1995, p. 162).

[317-20*a*] Per il liberato vivente, senza dubbio, il collegamento col proprio corpo non è più vincolante di quello con corpi altrui, né fa per lui – indiviso da Śiva, onniforme e informe al tempo stesso – differenza alcuna l'essere dotato o privo di corpo. Nonostante ciò, visto che, sussistendo il corpo, possono pur sempre nascere impressioni mentali differenziate, precedentemente acquisite, si dice adesso che egli ha raggiunto l'emancipazione. La spiegazione di quest'espressione può parimenti essere vista in questo, che poiché egli era percepito da altri soggetti conoscenti [come uno di loro], non era da essi ritenuto differente: per cui solo adesso è chiamato un «liberato».

[320*b*-24*a*] Ché, come è detto anche nel *Triśirobhairavatantra*, «il soggetto agente, qualunque azione compia, nella misura che è riposato (*līna*) nell'interno di questa conoscenza trascendente le percezioni dovute ai mezzi di conoscenza, esente da ogni male, spoglia di sole e di luna, orbata di ciò che repelle e non repelle, onninamente stante a guisa di asse mediano – [tale soggetto agente, dico], è privo di macchia. Il corpo materiale è il vaso, il sé è l'etere. Come, distrutto il vaso, non è però distrutto l'etere, così, dico, accade del sé, identico a Śiva. Chi ha conoscenza e libertà può distendersi su tutte le cose: di esso non c'è essere né non essere, né configurazione, né immaginazione».

i) *Commento e giustificazione delle stanze VIII,* 6-7 *e XIV,* 14-15 *della «Bhagavadgītā»*

[324*b*] Questo appunto è il concetto che il Maestro ha voluto esprimere nei suoi canti.

[325-26*a*] «Quale che sia lo stato cui uno pensa (*smaran*) quando alla fine abbandona il corpo, questo stato uno raggiunge, o figlio di Kuntī, sempre assorbito nel pensiero di esso. Perciò in ogni tempo pensa a me e combatti!».[1]

[326*b*-27*a*] Chi si dissolve, prevalendo il costituente albedine, va allora verso l'alto; e chi si dissolve [prevalendo] la rubedine e la nigredine nasce rispettivamente fra coloro che sono attaccati all'azione o nelle matrici d'esseri insenzienti.[2]

[327*b*-32*a*] A questo proposito, l'oscurarsi dei sensi, la fatica a respirare, ecc. non sono altro che l'esperienza corporea della morte e

1. BhG, VIII, 6-7*a*. Queste stanze sono state diffusamente discusse da Abhinavagupta nel suo commento alla BhG, da me tradotto (Gnoli, 1976, pp. 156-59), e ad esso rimando il lettore.

2. Parafrasi di BhG, XIV, 14-15.

non l'abbandono del corpo. Quell'istante unico, senza compagno, ultimo, costituito d'indifferenziato respirare, dopo il quale questo corpo nostro si fa come pezzo di legno o di stucco – questa e non altra è quella più che minima particella di tempo in cui si verifica l'abbandono del corpo e che da esso ci separa, spoglia, in conseguenza, delle varie sensazioni di piacere, dolore e via dicendo connesse col corpo. Orbene, ciò che durante questa minima particella temporale uno pensa (*smarati*) grazie al risveglio di impressioni precedenti – risveglio che può essere causato o da forza di destino o da continuo esercizio, o da una caduta di potenza o da altro ancora –, tale aspetto dell'essere egli raggiunge. Questo può essere caratterizzato da piacere, dolore e offuscamento, privo di essi o essenziato, infine, di beatitudine.[1]

[332*b*] Perché lo raggiunge? Ma perché esso e non altro è ciò che egli pensa in cuor suo.

[333-34*a*] La prima cosa che si manifesta come diversa [dalla coscienza] è il nostro corpo – in virtù di un potenziamento da parte della coscienza.[2] Lo stato di dissoluzione connesso con gli elementi albedine, rubedine e nigredine, di cui abbiamo parlato, si riduce a questo potenziamento da parte della coscienza, caratterizzato da questo, che il corpo si manifesta in identità con la coscienza.

[334*b*-38*a*] La coscienza potenzia i vari aspetti del conoscibile dopo aver potenziato il corpo, creato prima di essi. Questa, in breve, la ragione per cui il corpo è sì un semplice oggetto di potenziamento [da parte della coscienza], ma è tuttavia differente da un pezzo di stucco – per il fatto, dico, di essere il primo di tutte le cose potenziate. Questo manifestarsi in identità con la coscienza sussiste sì, in realtà, per tutte le cose conoscibili, ma si sottrae alla percezione. Percepibile, per la ragione anzidetta, è esso solo nel corpo, permanentemente e senza eccezione. Tale [manifestazione in identità] si deve a questo, che la forma di consapevolezza – variegata dalle impressioni prodotte dalle precedenti percezioni – che sorge nel mo-

1. A seconda, dice J, che si tratti di una persona ordinaria, di uno la cui conoscenza non è ben esercitata (*asvabhyasta*) o di uno la cui conoscenza è ben esercitata (*svabhyasta*).

2. Le stt. 333-38*a* sono alquanto difficili. Apparentemente, Abhinavagupta spiega qui come mai il pensiero che si verifica in punto di morte (determinato, a sua volta, da quanto si è fatto e pensato in vita) determini un nuovo corpo. Come mai proprio un corpo e non un altro aspetto qualsiasi del conoscibile? La spiegazione di questo è veduta da Abhinavagupta nel fatto che il corpo gode di una posizione di priorità rispetto agli altri aspetti del conoscibile (333), nel senso che è, per natura sua, la prima cosa che la coscienza «potenzia» (*adhiṣṭhā-*), in cui, cioè, si determina (334). Ordinariamente, il corpo, a differenza di tutte le altre cose, è sentito come identico alla coscienza (336). Lo stato di dissoluzione (la morte) si riduce a una nuova «occupazione» d'un corpo da parte della coscienza (334).

mento della morte del vecchio corpo ha, come oggetto, appunto un [altro] corpo siffatto (*tasyaiva*).[1]

[338*b*-40*a*] Quanto ha detto il Maestro Kallaṭa, appartenente alla nostra stessa linea spirituale, che cioè, nonostante il corpo e gli altri aspetti del conoscibile siano sullo stesso piano, ciò che li differenzia è la forza del soffio vitale, si fa, alla luce di questo ragionamento, del tutto logico. Ché altrimenti ci si potrebbe domandare perché mai il soffio vitale, il quale sta anch'esso sullo stesso piano del corpo, dovrebbe avere lui solo questo privilegio.[2]

[340*b*-41*a*] Questa realtà ci è [implicitamente] dimostrata nella stanza dal participio del verbo pensare (*smaran*).[3] Ciò infatti che vien pensato prima di tutto è chiaramente il corpo, il quale, fra le cose potenziate dalla coscienza è, come si è visto, la prima.

[341*b*-42*a*] Quest'ultimo atto di pensiero, da cui procede la determinazione del nuovo corpo, non è perciò[4] conoscibile alle persone ordinarie.

[342*b*-46*a*] Il ricordarsi [in prossimità della morte], di parenti, amanti, figli, bevande, ecc. non è chiaramente connesso col nuovo corpo – per la semplice ragione che non è l'ultimo momento. In certuni tuttavia può accadere che, mentre sono ancora in vita, si manifesti una chiara percezione concordante con le impressioni che si risveglieranno alla fine del corpo. Un esempio di ciò lo offre il Purāṇa,[5] là dove si racconta di un tale asceta che tutto pervaso d'affetto per una piccola gazzella si trasformò in gazzella. In questo caso, la causa della nascita successiva non è la detta percezione, che è puramente accidentale, bensì l'impressione risvegliantesi in punto di morte.[6]

[346*b*-49*a*] Ma – dirà qui alcuno – perché si dice che egli pensa proprio questo e non altro?[7] La ragione di ciò – noi rispondiamo –, sta nel fatto che egli è sempre stato assorbito nel pensiero di esso.

1. Si intenda: il corpo futuro, che sarà dotato degli stessi caratteri del precedente, cioè a dire, sarà inseparabilmente connesso con la coscienza, ecc.

2. Questo privilegio compete ai soffi vitali perché secondo Kallaṭa sono «occupati» dalla coscienza prima delle altre cose. Abhinavagupta si riferisce qui a tre *sūtra* di un'opera perduta di Kallaṭa, gli *Śaktisūtra*: a) *dehanīlādīnāṃ sarvaśarīragrahaṇam*, «il corpo, il colore turchino, ecc. abbracciano tutti i corpi»; b) *prāṇākhyanimittadārḍhyam*, «la causa è la forza del soffio vitale»; c) *prāk saṃvit prāṇe pariṇatā*, «la coscienza si evolve dapprima in forma di soffio vitale». Si veda J *ad* XXVIII, 339. Il *sūtra* c) è citato da J anche sopra: TĀV, III, 141; V, 6; XV, 303; XVII, 85; XXVIII, 293.

3. Si veda sopra, XXVIII, 325-26*a*.

4. Per il fatto (spiega J) che questa minima particella temporale segue immediatamente quella che è la morte apparente del corpo. Si veda sotto, XXVIII, 342*b*-46*a*.

5. Nel *Viṣṇupurāṇa*, ecc. (J).

6. Si veda sotto, XXVIII, 349*b*-52*a*.

7. Si veda sopra, XXVIII, 332*b*.

L'espressione «di esso [stato]» implica questo, che egli pensa: «Così sono, così sarò». Quanto si immagina (*bhāvyate*)[1] è infatti l'essere di una cosa che ancora non è e non quello d'una cosa già esistente. L'immaginazione (*bhāvana*) consiste infatti nel rendere gradatamente evidenti [cose che al principio non erano tali]. Di una cosa già chiara e evidente si ha percezione diretta, e, chiaramente, non immaginazione.

[349*b*-52*a*] Sebbene un neonato, un animale, un verme o un albero siano insenzienti, non furono tuttavia tali in nascite precedenti, nelle quali furono certamente [coscienti e] capaci di immaginazione. Questa immaginazione è appunto quello che, alla fine di questo loro corpo insenziente, attraverso un ricordare (*smṛti*) dovuto al risvegliarsi di impressioni latenti, somministra loro come frutto questo o quel corpo. Nonostante siano separate da [nascite], luogo e [tempo], le impressioni latenti sono infatti – come è stato detto[2] – immediatamente contigue; e tra esse e i ricordi c'è un rapporto d'identità.

j) *Potere della meditazione o realizzazione («bhāvanā»). Realtà dei soggetti conoscenti veduti in stato di sogno*

[352*b*-53*a*] Che cosa vieta quindi che l'immaginazione di questa condizione futura, sebbene [al principio] non evidente in mancanza di una sicura esperienza diretta,[3] generi un [altro] corpo, adeguato, s'intende, al suo proprio «continuo»?

[353*b*-58*a*] Questo [altro] corpo si manifesta, in un altro mondo,[4] insieme con i relativi parenti, figli, amici e via dicendo, così come accade in un sogno, in virtù delle impressioni latenti. Ma – dirà qui alcuno – il contenuto del sogno non è percepito dai vari soggetti – figli, parenti, ecc. – [che appaiono nel sogno] così come è [percepito dal sognante]. Ma chi – io rispondo –, chi ha detto che il sognante ed egli soltanto vede che il contenuto del suo sogno è percepito da altri? L'affermazione che i vari soggetti veduti nel sogno e palesatisi attraverso i loro vari atti e parole non esistono non è confortata da alcun mezzo di conoscenza. Quando vediamo nel sogno gli stessi

1. Traduco in questa e nelle stanze seguenti *bhāvanā* («realizzazione»: si veda sopra, p. 223, nota 3) con «immaginazione», nel senso di immaginazione creatrice, ecc. Sulla *bhāvanā*, si veda sopra, IV, 14 e nota.

2. YS, IV, 9.

3. Mi discosto qui dall'interpretazione di J, che intende, mi sembra erroneamente, *sphuṭasya* (per *asphuṭasya*) e *anubhavanārūḍhyā* in senso positivo invece che negativo.

4. Si intenda: in un'altra nascita ancora da venire (J).

soggetti che vediamo nello stato di veglia, l'idea che essi sono una falsa immagine si deve soltanto alle parole di questi ultimi. Che mezzo, di grazia, ho io di accertare che i soggetti da me veduti in sogno sono inesistenti, non provano dolore, non mi vedono?

[358*b*-60*a*] Per il fatto, invero, che tutti i ragionamenti si basano ultimamente sulla nostra propria coscienza, anche l'esistenza di questi altri soggetti si basa sulla coscienza e non sul conoscibile. L'esistenza di un vaso, ecc. si basa sulla coscienza e non sul vaso stesso come conoscibile: parimenti l'esistenza dei detti soggetti si basa sulla coscienza e non su essi stessi come conoscibile.

k) *Riassunto e conclusione*

[360*b*-61*a*] Questo è dunque stabilito, che cioè tutto quello che è stato «realizzato» [in vita] si risveglia alla fine del corpo; ché se non fosse così il risveglio [delle dette impressioni mentali] sarebbe privo di ogni principio direttivo.

[361*b*-62*a*] Infatti quanto è stato detto, che cioè la creatura purificata, nell'ultimo istante, dalla recitazione della Brahmavidyā si libera – questo, dico, accade soltanto in forza dell'intensità delle impressioni mentali precedenti.[1]

[362*b*-63] Il vero senso di queste stanze è stato dunque esposto nella sua essenza – attraverso [l'analisi delle] due particelle,[2] la parola «fine», il verbo «ricordare» usato al participio, l'ultimo quarto della stanza, tutta la stanza nel suo insieme, la mezza stanza susseguente, e la parola «dissolto».[3]

[364-66*a*] Coloro che vogliono spiegare queste stanze a prescindere da quanto è stato detto, perdono inutilmente il loro tempo. Tutto quello che essi dicono, intercambiando il pronome relativo e dimostrativo, mutando la lezione, sostenendo che le due particelle non sono collocate al posto giusto e interpretando il verbo «abbandonare» come un locativo[4] – tutto questo non è d'utilità alcuna alla presente discussione e, come tale, non lo esponiamo qui particolareggiatamente. L'esposizione di questi falsi argomenti porterebbe solo confusione e tenebra.

[366*b*-66*c*] L'essenza della dipartita da noi qui così esposta l'ab-

1. Su questo *mantra*, si veda sotto, XXX, 62*b*-91*a*; si veda anche sopra, XIX, 40*b*-45*a*.

2. Le particelle *vā* e *api* nell'espressione *yaṃ yaṃ vāpi smaran bhāvam* («quale che sia lo stato cui uno pensa» in BhG, VIII, 6, si veda sopra, XXVIII, 325-26*a*).

3. In BhG, XIV, 15, si veda sopra, XXVIII, 326*b*-27*a*.

4. Nel commento alla BhG quest'ultima interpretazione è tuttavia apparentemente condivisa anche da Abhinavagupta.

biamo appresa da Śambhunātha. In virtù di essa il timore della morte dilegua.

[367] *Se, appresa la natura della morte e diventati come dèi, bevete, dopo aver inghiottito il veleno oceanico,*[1] *il nettare che viene dall'oceano della coscienza, sprizzato dallo spremere e attrarre l'immota forza del cuore — allora senza dubbio vi identificherete con Śiva.*

X. LE FESTIVITÀ, ECC.[2]

[368-70] Pure le feste ordinarie suscitano una specie di sentimento d'ebbrezza, non diverso da un'onda che si levi nel mare della coscienza, e perciò sono anch'esse non dissimili dai giorni d'adempimento. Questo spiega anche perché simili ai giorni d'adempimento siano quelli in cui si guarisce d'una malattia, dove si sperimenta la gioia [della salute recuperata]. Anche in essi occorre dunque celebrare uno speciale rito d'adorazione agli dèi. Un evento portentoso, quale un terremoto, ecc., rafforza l'idea della libertà della coscienza,[3] e quindi nel giorno in cui esso si verifica conviene celebrare un rito d'adorazione speciale.

XI. I RITI ATTINENTI ALL'UNIONE CON LE «YOGINĪ», ECC. («YOGINĪMELAKĀDIVIDHI»)

[371-73*a*] L'unione con le *yoginī* è di due specie, secondo che sia per forza o per amore. Nella prima conviene vigilare sui punti penetrabili, nella seconda ci si può comportare a proprio talento. Ambedue le specie saranno mostrate più in là, in occasione dell'estrazione (*uddhāra*) dei *mantra*.[4] In virtù di un'unione con le *yoginī* uno

1. Il veleno *kālakūṭa* che, nato dalla zangolatura dell'oceano e inghiottito da Śiva, gli rese nero il collo.

2. Si veda sopra, XXVIII, 6-7. Il paragrafo si riallaccia direttamente alle stt. XXVIII, 213-16.

3. Lett. «della coscienza di sé».

4. Si veda sotto, XXX, 94*b*-98. Il termine *yoginī* è usato in più sensi: a) *yoginī* sono letteralmente le donne che si dedicano allo yoga, a pratiche ascetiche. In questo senso esse sono sovente associate ai «perfetti» (*siddha*), termine che non designa necessariamente i Perfetti in senso stretto, ma ogni persona che si è dedicata con successo a pratiche religiose; b) le *yoginī* sono le donne che partecipano alle ruote

raggiunge di necessità la conoscenza e perciò il giorno in cui essa si invera è considerato un giorno d'adempimento. La stessa cosa può dirsi di un'unione con i membri del proprio «continuo» [spirituale], ecc.

XII. L'UNIONE CON I MEMBRI DEL PROPRIO «CONTINUO» SPIRITUALE

[373*b*-80*a*] La coscienza che, naturata di tutte le cose, entra, a causa della differenza dei corpi, in uno stato di contrazione, ritorna, in un'adunanza, in uno stato di espansione, in quanto tutti i componenti si riflettono allora l'un l'altro. L'insieme dei nostri propri raggi si riflette, traboccando, nelle coscienze dei presenti come in tanti specchi, e, senza sforzo alcuno, tutto fervente, si universalizza (*sarvāyeta*). Questa appunto è la ragione per cui in un convegno di molte persone che assistano a danze, canti, ecc., si ha [vero] godimento quando essi sono concentrati e immedesimati [con lo spettacolo] tutti insieme e non a uno a uno. La coscienza, la quale è ricolma di beatitudine anche considerata individualmente, raggiunge in questi spettacoli uno stato di unità, e di conseguenza di piena e perfetta beatitudine. La mancanza di cause di contrazione, quali la gelosia, l'invidia, ecc., fa sì che la coscienza sia in tali momenti pienamente espansa, senza ostacoli, piena di beatitudine. Ove tuttavia uno dei presenti non sia tutto concentrato e immedesimato, la coscienza resta offesa, come al tocco d'una superficie piena di avvallamenti e prominenze – in quanto costui sta lì come un elemento eterogeneo. Questa la ragione per cui nei riti d'adorazione della ruota, ecc., bisogna stare attenti a non fare entrare alcuno che sia in una disposizione di coscienza eterogenea, non concentrata né immedesimata, e perciò appunto fonte di contrazione.

[380*b*-81*a*] In una ruota giova adorare tutti i corpi[1] dei presenti, che, penetrati in un'unica pienissima coscienza sono, in realtà, come il nostro stesso corpo.

(*cakra*); c) le *yoginī* sono le potenze del Dio; d) le *yoginī* sono una specie di streghe, rispettate e temute, che, secondo una tradizione diffusa si riuniscono nel quattordicesimo e nell'ottavo giorno della quindicina scura. Gli individui che riescono a partecipare a queste riunioni sono degnati di bevande alcoliche e della più elevata conoscenza spirituale (si veda HT, I, 7, 20; Pandey, 1963a, p. 601). Questa riunione è chiamata tecnicamente col nome di *melaka*. Sulle *yoginī*, si veda Mallmann, 1963, pp. 169-82; Eliade, 1954, pp. 260 sgg.; Gnoli-Orofino, 1994, pp. 24-26.

1. La parola «corpi», secondo J, è stata qui usata da Abhinavagupta per mostrare che fra corpo e coscienza in realtà non c'è differenza alcuna.

[381*b*-83*a*] Se, per negligenza, un estraneo è riuscito a entrare, il rituale iniziato può benissimo essere continuato insieme con lui, a patto, beninteso, che egli non entri in uno stato di contrazione. Costui, se colpito dal favore divino, si concentrerà e immedesimerà con i vari riti, ma, se colpito dalla potenza sinistra e malevola del Signore, li criticherà, onde dopo potrà essere anche colpito.[1]

[383*b*-85*a*] Secondo quanto è stato detto nel *Picumatatantra*, in principio conviene porre ogni attenzione a non far entrare alcuno; ma, se qualcuno è tuttavia riuscito a entrare, bisogna astenersi dall'esaminarlo. Entrato poi che sia alcuno attaccato alle convenzioni del secolo, giova interrompere il rituale e riprenderlo più tardi.[2]

XIII. IL PROCESSO DI SPIEGAZIONE DELLE SCRITTURE («VYĀKHYĀVIDHI»)

[385*b*-86*a*] Dirò adesso del processo di spiegazione delle scritture esposto nel *Devyāyāmalatantra*, ecc. da Śiva stesso.

[386*b*-87*a*] Di maestri, come è detto in quest'opera, ve ne sono cinque specie, cioè l'esperto di un [determinato] rituale, di un insieme di rituali, delle scritture, del contenuto dei trattati, del contenuto di tutte le scritture.

[387*b*-88] La spiegazione di una scrittura dev'essere fatta da un maestro che abbia continua consuetudine con essa, non da altri. Se questi però fosse assolutamente irreperibile, essa può essere condotta da un altro maestro. Queste caratteristiche d'un maestro, vale a dire, la conoscenza d'un [determinato] rituale, ecc., si trovano anche nel *Bhairavakulatantra*.

[389] La caratteristica essenziale d'un buon maestro è l'essere dotato d'una conoscenza piena e perfetta. Le distinzioni in maestro «operatore», «gnostico», ecc. esistono sì, ma sono secondarie, e presuppongono sempre la detta conoscenza.

[390] Come è detto poi nel cinquantaduesimo capitolo del *Devyāyāmalatantra*, il Dio, desideroso di manifestarsi come maestro, è solito fenomenizzarsi in dieci modi diversi.[3]

[391-93] *Ucchuṣma, Śavara, Caṇḍāṃśu, Mataṅga, Ghora, Yama, Ugra, Halahala, Krodhin, Huluhulu furono dieci antichi maestri, identici a Śiva. Questi, ciascuno con le sue speciali disposizioni mentali, presero corpo di uomo, diversi sì l'uno dall'altro per conoscenza e azione, ma tutti*

1. Si veda sopra, XV, 530*a*.
2. Si veda sopra XV, 572-73*a* e XXVIII, 23*b*-25*a*.
3. Le stanze seguenti 391-93 sono la parafrasi di un passo del *Devyāyāmala*.

ugualmente pieni di conoscere, dediti tutti alle scritture, ai riti d'adorazione, a quelli iniziatici, al coito, alla carne, all'alcol. Si hanno, di costoro, suddivisioni secondarie dovute alla presunzione, alla tranquillità, all'ira, alla pazienza, ecc.

[394] *Conviene dunque che il discepolo avvertito, ben consapevole di ciò, si rivolga di regola, quando sia desideroso di farsi spiegare una scrittura, a un maestro che sia conoscitore perfetto delle scritture, non senza averlo prima adorato.*

[395-96] *Il maestro, da parte sua, può spiegare la scrittura desiderata sia ai propri discepoli, sia ai discepoli e seguaci d'altri, a patto, naturalmente, che siano da lui ritenuti idonei ad ascoltarlo. Pieno del succo della compassione, egli può anzi spiegarla – naturalmente a eccezione dei punti vitali –, anche ai viṣṇuiti e, se possibile, anche a seguaci di dottrine ancora inferiori, pensando in cuor suo alle molteplici forme che può avere una caduta di potenza.*

[397-99] *Dopo aver ben spalmato il terreno, conviene tracciare su di un seggio quadrangolare, poggiato su di un loto, tre loti. [Tale seggio si chiama] «seggio della sapienza» e misura trentasei dita. Nel loto di mezzo occorre adorare Vāgīśvarī, nei loti di destra e sinistra i maestri e Gaṇeśa rispettivamente, e nel loto inferiore il Signore dei Riti. Dopo, conviene soddisfare e propiziare la ruota con acqua, fiori e alimenti, giovandosi del vaso sacrificale impiegato in modo generico.*[1] *Dopo aver fatto tutto questo, il savio può iniziare la spiegazione, senza trascurare la connessione [tra le varie parti dell'opera]* (sambandha).

[400] *Il maestro deve chiarire le frasi, [dimostrandone e] corroborandone la consequenzialità per mezzo della [loro interna] connessione, applicando [questo principio] ai successivi trattati, ai capitoli, alle frasi, alle parole agli aforismi.*

[401] *Egli deve far sì che le parti precedenti e susseguenti d'una scrittura non risultino contraddittorie e applicare quindi all'occorrenza i princìpi* (nyāya) *del «salto della ranocchia» e dello «sguardo del leone», senza confusione.*[2]

[402] *Da buon conoscitore delle frasi, egli, parlando dei vari argomenti, deve valersi dei sani princìpi della centralizzazione* (tantra), *della ripetizione* (āvartana), *dell'esclusione* (bādha), *dell'applicazione estesa* (prasaṅga),[3] *della riflessione* (tarka) *e via dicendo, curando di ben dividere gli argomenti l'uno dall'altro.*

1. Si veda sopra, XV, 146-64*a*.

2. La massima del «salto della ranocchia» è usata a esprimere il brusco passaggio da una regola all'altra, senza gradini intermedi. La massima dello «sguardo del leone», basata sull'abitudine del leone di guardarsi davanti e indietro al tempo stesso, consiste nel dare uno sguardo retrospettivo e procedere innanzi simultaneamente.

3. Il *prasaṅga* è, tecnicamente, l'esecuzione di un'azione secondaria al fine di giovare a un'azione primaria. Un caso di *prasaṅga* nella vita ordinaria si ha, per esempio,

[403] *Tutto ciò che di volta in volta è materia di discussione dev'essere da lui corroborato con valide e solide argomentazioni, anche se dopo dovrà essere confutato.*

[404] *Affinché i vari argomenti mettano rapidamente radice nella mente del discepolo, di là da dubbi e opinioni contrarie, [il maestro] deve sradicare le tesi avversarie, non senza tuttavia averle prima [come s'è detto sopra] esposte e confortate.*

[405] *Il maestro deve valersi nella spiegazione di ogni mezzo che possa essere di aiuto al discepolo, quale l'uso di varie lingue, le regole logiche, la discussione* (vāda), *la ripetizione* (laya),[1] *la successione.*

[406] *Terminato un argomento,*[2] *conviene celebrare un rito di soddisfazione e adorazione circa la ruota, e, fatto ciò, passare a un altro argomento, senza procedere però oltre il capitolo.*[3]

[407] *Alla fine della spiegazione, giova chiedere venia al Dio, congedarlo, e gettare il tutto in acqua profonda. Al principio, nel mezzo e alla fine [della spiegazione] d'una scrittura occorre celebrare un rito d'adorazione speciale, a sé stante.*

XIV. I RITI DI RIPARAZIONE PER UNA TRASGRESSIONE DELLE REGOLE[4]

[408-409*a*] Un rito d'adorazione speciale dev'essere celebrato anche in occasione del riscatto da un'infrazione delle regole. Sebbene per chi ha superato il pensiero differenziato i vari riti riparatori non abbiano più significato alcuno, tuttavia giova che anche costui li osservi per tutelare e favorire i molti che non hanno tale conoscenza.

[409*b*-11] «Visto che a sopprimere il peccato, o Signore,» è detto nel *Picumatatantra* «è sufficiente il solo pensiero (*smṛti*), come mai è stato [qui] esposto questo rito riparatore?». Così interrogato dalla Dea, «è vero, indubbiamente,» rispose il Dio «che il solo pensiero,

quando, mentre il maestro istruisce un certo allievo, vengono altri allievi, che si giovano così della lezione. Un esempio di *tantra* (centralizzazione, associazione) nella vita ordinaria è quello di una sola lampada, usata da molti studenti per studiare.

1. Il ripetere, l'indugiare e l'insistere sugli argomenti che uno ha impreso a spiegare.

2. Un singolo aforisma (*mūlasūtra*), ecc., accompagnato dal suo (o dai suoi) commento e interpretazione.

3. Nell'ambito di uno stesso capitolo (*paṭala*) occorre dunque celebrare più riti d'adorazione, ecc. Si veda TS, p. 190: *tatrāpi*, ecc.

4. Si veda sopra, XXVIII, 8. Sul titolo di questo paragrafo, si veda I, 322 (287-327*a*, paragrafo 28) e p. 42, nota 3.

quaggiù formulato una volta sola, è bastante a liberare quanti ne conoscono a fondo la natura da ogni genere d'azione rituale, tuttavia questo rito dev'essere parimenti eseguito, per tutelare le persone ordinarie».

[412] Quando infatti coloro che non conoscono a fondo la verità e hanno come unico fondamento la disciplina – quando, dico, in essi la mente comincia a vacillare, allora [anche quel poco di] conoscere che hanno viene meno.

[413-14] Perciò chi abbia superato il pensiero differenziato né vuol più avere nulla a che fare con la realtà relativa (*saṃvṛtyuparata*) deve evitare di mescolarsi con coloro che nel loro agire dipendono di continuo dalla disciplina esposta nelle scritture; o, se desidera tuttavia mescolarsi con loro, deve praticare [a sua volta] i riti di riparazione affinché la mente di quelli non oscilli dubbiosa circa il senso delle scritture.

[415-17*a*] Una riparazione che, una volta che si sono trasgredite le regole, cancella il peccato è [per esempio] quella esposta nel *Ratnamālātantra*, rispetto ai devoti, al Kula, con queste parole: «Per mezzo di quest'arma – descritta precedentemente dal Signore stesso, in occasione del rito della mano di Śiva –[1] recitata cento volte uno si libera d'ogni peccato, eccetto che dall'uccisione d'una donna. Grande è la colpa derivata dall'uccisione d'una potenza. Inferno eterno, o Amata!».

[417*b*-23*a*] Secondo il *Mālinīvijaya*, per purificarsi da una trasgressione delle regole occorre recitare la Mālinī o la Mātṛkā per trecentomila volte.[2] Nel *Brahmayāmalatantra* è detto che quando un oggetto consacrato, come il cranio, ecc., è veduto da un profano, bisogna celebrare un rito di riparazione. «L'uccisore di un brahmano,» è detto sempre nel *Brahmayāmalatantra* «chi abbia contaminato il letto del maestro, chi abbia asportato beni appartenenti agli eroi o agli dèi, colpito immagini sacre, infranto *liṅga*, chi abbia trasgredito i rituali fissi, ecc., mandato in malora i suoi propri utensili e strumenti rituali, sfigurato una potenza, ucciso uno *yogin* o uno gnostico, trasgredito i rituali occasionali, è obbligato a recitare [le formule d'uso] per centomila volte, via via moltiplicate per due.[3] Colui che, legato da qualche voto, misurato nel cibo e astretto dalla castità, cambia coadiutrice offuscato dal desiderio, deve recitare le formule prescritte per centomila volte.

1. Secondo J nel XII *paṭala* del *Ratnamālātantra*. Secondo J la stanza presente è tratta dal XIV patala. Sul *mantra* dell'Arma, si veda sotto, XXX, 41*b* e nota.

2. MV, XXIII, 18.

3. Chi ha contaminato il letto del maestro, duecentomila volte; chi abbia asportato beni appartenenti agli «eroi» quattrocentomila, ecc. (J).

XV. IL RITO D'ADORAZIONE DEL MAESTRO («GURUPŪJĀVIDHI»)

[423*b*-25*a*)] Alla fine dell'iniziazione, della consacrazione e dei riti occasionali conviene di regola, secondo il *Siddhayogīśvarīmata*, celebrare, l'indomani, il rito d'adorazione del maestro. Il maestro da scegliere dev'essere provvisto di regola delle caratteristiche precedentemente elencate, essere un buon parlatore (*kavi*) e conoscitore del Trika. Se ha tuttavia questa sola qualità e non le altre dev'essere però abbandonato.

[425*b*-31*a*] Dopo aver tracciato nel *maṇḍala* uno *svastika* e posto in esso un seggio d'oro, ecc., conviene adorare in esso tutto il cammino, fino a Sadāśiva. Fatto ciò, bisogna domandare con devozione al maestro di volerlo occupare e, quivi, adorarlo con i *mantra* che si desidera compiacere, con fiori, incensi, acqua santa, unguenti, belle vesti, offerte, doni di cibi, ecc. Dopo averlo adorato sin che lo desidera (*āśāntam*), conviene che il discepolo lo onori con le retribuzioni d'uso, offrendogli, purificato, tutto ciò che possiede e financo se stesso. Chi, pur conoscendo a fondo la verità, non soddisfa il maestro con le retribuzioni d'uso, viene ostacolato da questo debito, [nel senso che non raggiunge la liberazione ma solo stati intermedi dove ha ancora determinate] funzioni da svolgere.[1] «Chi non esegue il rito d'adorazione del maestro» è detto nello *Skandayāmalatantra* «nasce per cento volte in stati dove ha ancora determinate funzioni da svolgere e solo dopo raggiunge la liberazione. Perciò conviene assolutamente offrire al maestro una nuova retribuzione».

[431*b*] Il rito d'adorazione del maestro di cui si è parlato precedentemente[2] era infatti parte accessoria del sacrificio. Questo rito serve invece a soddisfarlo personalmente [indipendentemente dai riti svolti in precedenza].

[432] Il cibo gustato dal maestro dev'essere quindi mangiato personalmente dal discepolo, dopo averne ottenuto il permesso. Il discepolo deve quindi adorare la ruota, nei limiti delle sue possibilità.

[433] Senza aver compiuto il sacrificio per il maestro, tutto quanto s'è fatto è come non fatto. Tale sacrificio dev'essere perciò assolutamente celebrato, senza meschini risparmi.

[434] Se il maestro, infine, non è presente, egli dev'essere parimenti adorato, come prima, immaginandolo, e i beni a lui riservati dati agli dèi per sacri offici o, volendo, ai devoti.

Tali i vari riti dei giorni d'adempimento, dei sacri cordoni, ecc., e, infine, quelli occasionali.

1. La condizione di Grande Signore dei Mantra, ecc. (J).
2. Si veda sopra, XXIII, 24.

XXIX
IL RITUALE SEGRETO

Diremo adesso del rituale segreto che concerne solo individui di natura specialmente elevata, ad esso idonei.

I. LO SPECIALE CARATTERE DEI SOGGETTI IDONEI A TALE RITUALE («ADHIKĀRYĀTMANO BHEDAḤ»)

[1-2*a*] Tutto il rituale precedente viene adesso esposto secondo i metodi del Kula, i quali sono adatti a essere praticati soltanto da maestri e discepoli di specialissima elevazione.

II. IL RITUALE BASATO SULLA FAMIGLIA DEI «PERFETTI» E DELLE LORO CONSORTI («SIDDHAPATNĪKULAKRAMA»)

[2*b*-3] L'essenziale di questa dottrina è stato dichiarato da Parameśvara nel *Kramapūjanatantra*: «I frutti che in un solo mese dispensa un [*mantra*] applicato secondo la linea dei Perfetti non sono dispensati dai molteplici *mantra* [delle altre scuole] neppure in migliaia d'anni».

[4] Il Kula è, di Parameśvara, la potenza, il potere, la superiorità, la libertà, il vigore, la forza, l'ammasso (*piṇḍa*), la coscienza, il corpo.[1]

1. Il termine *kula*, secondo il PTV, pp. 32-33, deriva dal tema *kul-*, il quale è usato sia nel senso di «condensarsi, solidificarsi» (*saṃstyāna*), sia in quello di «individui stretti da vincoli di parentela» (*bandhuṣu*, *Dhātupāṭha* della *Kāśikā*, 842). Mentre nel

[5] Il sacrificio di chi vede in questa luce tutte le cose[1] e ha distrutto e superato l'insieme dei dubbi è [anch'esso] tale e tale soltanto.[2]

[6] Tutto ciò che, per corroborare questa realtà, compia un «eroe», con la mente, con la parola e col corpo, è, secondo quanto è tramandato, un sacrificio Kula.

[7] Il sacrificio Kula, senza tener conto delle varietà, è di sei specie, secondo che abbia come fondamento la realtà esteriore, la potenza, la coppia, il corpo, il soffio vitale e la mente.[3]

[8] Il bagno, il *maṇḍala*, la cavità per il fuoco, ecc., la proiezione sestuplice e via dicendo non sono nei suoi riguardi di utilità alcuna, né, d'altro lato, se fatti, sono fonte di nocumento.[4]

[9] «Privo dei sei *maṇḍala*,»[5] è stato detto nel *Triśirobhairavatantra* «sprovvisto di ogni recinzione,[6] essenziato di conoscenza e di conoscibile, tale il sacrificio Kula».

[10] In questo sacrificio il savio deve impiegare sostanze proibite dalle altre scritture, irrorate dall'ambrosia di sinistra.[7]

[11-13] «L'alcol» è detto nel *Brahmayāmalatantra* «è il succo di Śiva, né, senza di esso, vi possono essere fuori liberazioni e fruizioni. Le sue tre specie, ottenute dai cereali, dal miele e dalla canna da zucchero, ritenute rispettivamente femminili, neutre e maschili, dispensano varie fruizioni, più o meno elevate. Ma il fuoco supremo nato dalla vite,[8] *tremendum* (*bhairava*),[9] di là da ogni differenziazione,[10] è di per se stesso l'elisir [mercuriale][11] puro, naturato di luce, beatitudine e intelligenza, caro sempre agli dèi e sempre perciò degno d'esser bevuto».

primo senso *kula* si riferisce allo stato di solidificazione della coscienza, al «legame», nel secondo senso designa l'insieme dei soffi vitali, degli organi di senso, degli elementi, ecc. Si veda anche Pandey, 1963a, pp. 594-95.

1. Chi le vede come essenziate della grande manifestazione di Śiva e Śakti (J).

2. Cioè un sacrificio Kula.

3. Questi sacrifici sono descritti sotto, XXIX, 25 sgg. (realtà esteriore), 46*b*-51 (potenza), 96 sgg. (coppia), 166*b* sgg. (corpo), 178 sgg. (soffio vitale), 181 sgg. (mente o coscienza).

4. Parafrasi di MV, XI, 2.

5. *Maṇḍala*, secondo J, sta qui per «ruota».

6. Si veda sopra, XXVIII, 82*b*-111.

7. Nome mistico dell'alcol, su cui si veda sopra, XV, 69 e p. 338, nota 3. Su *vāma*, «sinistra», si veda sopra, XV, 278*b*-83*a*.

8. I tre tipi di alcol precedenti sono ritenuti «artificiali».

9. Il termine *bhairava* non designa qui Bhairava personalmente, ma è usato nel valore etimologico di «terrifico» e quindi di prodigioso, straordinario. Si veda anche sotto, XXXVII, 42.

10. Maschile, femminile o neutro (J).

11. Il testo del *Brahmayāmala* citato da J ha *rasendraḥ pāratīyakaḥ*. *Pārata*, *pārada*, è il mercurio. Sull'alchimia indiana, si vedano Eliade, 1954, pp. 274-91 e Dash, 1986.

[14-16] «Tre» è stato detto nel *Kramarahasyatantra* da Parameśvara «sono le cose segrete utili al sacrificio Kula, vale a dire il vaso contenente il liquido sacrificale, il luogo del sacrificio e la lampada. Il liquido sacrificale è determinato da un incontro con la potenza;[1] il luogo consiste nel terreno, nel panno, nella "sede" del corpo[2] ed è di ordine progressivamente sempre più alto; le lampade sono alimentate dal burro. Le vacche sono infatti divinità vaganti sulla terra. Ben consapevole di ciò, il seguace del Kula deve dedicare ogni attenzione a queste tre cose».

[17] Rispetto alle sostanze prescritte da Parameśvara – fra cui quella contenuta nel recipiente sacrificale dev'essere considerata la principale – non bisogna nutrire dubbio alcuno. Il dubbio è infatti solo fonte di nocumento.

[18-19] Entrato dunque nella casa del sacrificio,[3] piena di profumi e d'incensi, col volto rivolto verso oriente o settentrione, il celebrante deve innanzitutto purificarsi col *mantra* di Parā e con la Mālinī, applicate rispettivamente secondo dissoluzione o creazione.[4] Questa purificazione, secondo che sia fatta con la prima o con la seconda, rispettivamente fervente o pacifica, consiste in una combustione o in una nutrizione.[5] In certi casi[6] essa può essere effettuata anche col *mantra* Mātṛsadbhāva.

[20-21] Nel caso che egli voglia celebrare un rito iniziatico, conviene che esegua la proiezione del cammino da purificare [desiderato]. Fatto ciò, egli deve purificare, per mezzo della sola potenza,[7] gli strumenti del sacrificio. La detta Mālinī, sola o racchiusa dal *mantra* di Parā[8] o da quello di Mātṛsadbhāva,[9] è buona per tutte le azioni rituali.

1. Il liquido sacrificale (*argha*) è una sostanza speciale chiamata *kuṇḍagolaka* (J), costituita in tutto o in parte dal seme maschile e femminile. Si veda l'*Uttaraṣaṭka* (Dvivedi, 1994, p. 33): «La parola *kuṇḍa* designa la matrice, segno distintivo della donna, e la parola *gola* il *liṅga*, segno distintivo dell'uomo ... Perciò con la parola "ciò che nasce dal *kuṇḍagola*" si vuole significare il seme e il sangue che nascono dall'unione dell'uomo e della donna».

2. Il «*pīṭha* del corpo» (*kāyapīṭha*) è la testa. La sede e sostrato del sacrificio è dunque, in tal caso, un cranio (che può tuttavia anche essere sostituito da una noce di cocco). Si veda sotto, XXIX, 26.

3. Le stt. 19-29*a* sono un'illustrazione di MV, XI, 3-9.

4. Dalla testa ai piedi o dai piedi alla testa.

5. La Mātṛkā è caratterizzata dalla predominanza del soggetto e in questo senso è ignea, brucia. Il contrario per la Mālinī. Si veda sopra, XV, 115*b*-45; XVII, 11.

6. Se il discepolo aspira alla liberazione soltanto. Si veda anche sotto, XXIX, 21. La forma di questo *mantra* è data sotto, XXX, 47-51.

7. E non, come prima, spruzzandoli con le gocce del vaso sacrificale (J).

8. Per chi aspira a fruizioni e liberazione (J).

9. Per chi aspira alla liberazione soltanto (J). Sul *mantra*, si veda sotto, XXX, 54-55*a*.

[22-24] Il vaso sacrificale dev'essere riempito con sostanze che siano motivo[1] e frutto di beatitudine.[2] A questo proposito, il celebrante, grazie allo stato di identità con i detti *mantra*, deve contemplarsi identico a Bhairava. Egli dovrà quindi soddisfare e propiziare il suo proprio sé, ricolmo [di tutte le cose], pervadente la ruota [principale] e quelle secondarie,[3] [propiziarlo, dico], di fuori, in alto e in basso mediante le gocce [del liquido contenuto nel recipiente sacrificale], e di dentro bevendolo. Quando, essendo così divenuti pieni i suoi raggi, egli vede, grazie alle sue funzioni sensorie che stanno per traboccare, che anche la realtà esterna è sul punto di identificarsi col suo sé, allora conviene che celebri il rito d'adorazione anche di fuori.

[25-27*a*] Il sacrificio[4] dev'essere [come si è detto][5] celebrato dal savio su di un panno rosso, piacevole, di dodici dita o anche due o tre volte più grande; su di un terreno cosparso di minio o di polvere di lapislazzulo;[6] su di un recipiente pieno di liquidi alcolici, che può essere un cranio o anche una noce di cocco; o, infine, su tutte e tre queste cose insieme, disposte entro il *maṇḍala*. Di questo sacrificio descriviamo adesso la procedura.

[27*b*-29*a*] Nella regione settentrionale, cominciando da nord-est per finire a nord-ovest, occorre adorare Gaṇeśa, Vaṭuka, i tre maestri,[7] i Perfetti, le *yoginī* e il luogo santo;[8] nella regione orientale, sotto Gaṇeśa,[9] cominciando da essa, bisogna adorare la ruota dei Perfetti nelle quattro direzioni, sino a finire [di nuovo] sotto Gaṇeśa.

1. Alcol, ecc.

2. Il *kuṇḍagolaka*, ecc. «Il modo tradizionale con cui il vaso viene riempito non viene qui esposto da noi per la sua segretezza e per la paura di andare incontro a una trasgressione delle regole. Esso può venire appreso solo dalla bocca del maestro» (J). Si veda tuttavia l'Āgama citato da J sotto, *ad* XXIX, 128*b*-29*a*: «Dopo che nella parte centrale del corpo il seme si è sciolto e così pure il sangue femminile, occorre prendere questa grande sostanza quivi stante per mezzo della bocca, nella parte centrale del corpo. Fatto ciò, bisogna scambiarsela di bocca in bocca e, con essa, mescolata all'acqua della donna, riempire il vaso sacrificale ... Avendo raccolto il grande succo grazie al metodo detto "di bocca in bocca", occorre con esso propiziare e soddisfare la ruota insieme con gli eroi e con le potenze». Si veda inoltre sopra, XXIX, 14-16 e p. 551, nota 1.

3. Si veda sotto, XXIX, 107*b*-109*a*; 111*b*-15*a*.

4. Mi sembra che nelle stt. 25-46*a* sia descritto in modo sommario il sacrificio Kula nei riguardi del corpo, e nelle stt. 46*b*-55 il sacrificio concernente la potenza.

5. Si veda sopra, XXIX, 15.

6. Si veda XXXI, 39-41*a* e nota.

7. Il maestro, il maestro del maestro e il maestro di questi.

8. Il luogo santo (*pīṭha*), secondo J, è «Jālandhara, da cui si è diffuso e affermato questo sistema (*darśana*), attraverso una successione di *siddha* e di *yoginī*».

9. Il *maṇḍala* è composto da due quadrati, uno esterno e uno interno. Le parole «nella regione orientale», ecc. si riferiscono al quadrato interno. «Sotto Gaṇeśa»,

[29*b*-33*a*] Nella regione orientale c'è Khagendranātha[1] insieme con Vijjambā, Vaktaṣṭi con Illāīambā, Vimala con Anantamekhalā. Kūrmanātha con Maṅgalā, Jaitra con Illāīambā, Avijita con Ānandamekhalā risiedono nella regione meridionale. Meṣanātha insieme con Kāmamaṅgalā, Vindhya e Ajita rispettivamente insieme con Kullāīambā e Ajaramekhalā sono nella regione occidentale. Macchandanātha con Kuṅkuṇāmbā, e le sei coppie di prìncipi in funzione risiedono nella regione settentrionale che va da nord-ovest a nord-est. Tale la seconda linea.[2]

[33*b*-34] *Questi sei prìncipi sono Amaranātha, Varadevanātha, Citranātha, Alinātha, Vindhyanātha e Guḍikānātha e le loro rispettive potenze Sillāī, Eruṇā, Kumārī, Bodhāī, Mahālacchī e Aparamekhalā.*

[35-36] *Questi prìncipi sono in verità meritevoli d'adorazione. Da essi infatti discende questo «continuo» ininterrotto di discepoli e discepoli di discepoli, multiforme, svariato. I termini con cui finiscono i nomi [dei loro rispettivi discepoli] sono* bodhi, prabhu, pāda, ānanda, yogin *e* avali. *Tali «continui» sono le cosiddette «correnti di conoscenza»* (ovallī).[3]

[37-39] *Le loro* mudrā *sono ordinatamente il pollice, l'indice, il medio, l'anulare, il mignolo destro e il mignolo sinistro. I luoghi segreti* (chummā)[4]

cioè nella parte del quadrato interno sottostante a Gaṇeśa. Uno schema di questo *maṇḍala* si può vedere in Dyczkowski, 1988, p. 81 (la disposizione delle divinità nel quadrato esterno non mi sembra tuttavia convincente).

1. I sei figli di Macchandanātha e di Kuṅkuṇāmbā, chiamati i sei *sādhikārarājaputra*, o «figli di re in funzione», sono in questa scuola particolarmente importanti. Essi costituiscono altrettanti *saṃtāna* o *jñānapravāha* («correnti di conoscenza»), chiamati tecnicamente *ovallī*, che sono rispettivamente *bodhi*, *prabhu*, *pāda*, *ānanda*, *yogin* e *avali*. A quale *ovallī* appartenesse il discepolo si vedeva dal suo *pūjānāma* o nome iniziatico (lett. «nome di adorazione»), che doveva necessariamente terminare con una di queste sei parole. I nomi di coloro che appartenevano alla famiglia spirituale di Amaranātha dovevano, per esempio, terminare in *bodhi* (Viśvabodhi, Satyabodhi, ecc.); i nomi che finivano in *ānanda* (Śivānanda, Jñānānanda) erano propri dell'*ovallī* di Alinātha, e così esemplificando. Queste sei famiglie non avevano soltanto nomi speciali, ma anche una *mudrā*, una *chummā*, un *ghara*, una *pallī* e un *pīṭha* speciali. La *mudrā* è, in questo caso, un segno di riconoscimento particolare fatto con le dita. Queste *mudrā* sono sei, quanti, cioè, i *rājaputra*. I *pīṭha* sono i luoghi sacri. Più difficile è l'interpretazione degli altri termini, ma anche qui J ci è di aiuto. Le *chummā* sono da lui interpretate come i *cakra* o centri mistici del corpo. Amaranātha, Varadevanātha, ecc. sono fatti corrispondere ognuno a un dato *cakra*. *Ghara* è una forma *apabhraṃśa* per *gṛha* («casa») ed è commentata da J con *āśramasthāna* o «posti di eremitaggio». Questi *āśramasthāna* sono Paṭṭilla, Karabilla, Ambilla, Pulinda, Śarabilla e Aḍabilla. *Pallī* significa piccolo villaggio, ecc. ed è da J commentato con *bhikṣāsthāna* o «luogo di elemosina». Le sei *pallī* sono rispettivamente Dakṣiṇāvarta, Kumbhārikā, Billa, Aḍavī, Akṣara e Ḍombī. Si veda la tabella *Rivelatori delle scritture secondo la scuola del Kula*, sotto, p. 697.

2. Mi sembra che con questa precisazione Abhinavagupta abbia avuto qui in mente il devoto orientato verso nord e non verso est.

3. Il termine *ovallī* è spiegato da J con *jñānapravāha*.

4. Il termine *chummā* (*chommā*, *chummikā*), che, seguendo J, traduco qui con «luogo

sono lo dvādaśānta, *la* kuṇḍalinī *superiore, il centro delle sopracciglia, il cuore, l'ombelico e il bulbo. Le case* (ghara), *i villaggi* (pallī)[1] *e i luoghi santi* (pīṭha) *sono, per ciascuno di essi, cominciando da Amaranātha, Paṭṭilla, Dakṣiṇāvarta e Tripurottara; Karabilla, Kumbhārikā e Kāmarūpa; Ambilla, Billa e Aṭṭahāsa; Pulinda, Aḍavī e Devīkoṭṭa; Śarabilla, Akṣara e Dakṣiṇapīṭha; Aḍabilla, Ḍombī e Kaulagiri.*

[40] *Chi, conoscendo questi segni convenzionali, gira desideroso di perfezioni per le varie sedi, ottiene in breve tempo dalla bocca delle* yoginī *quanto desidera.*

[41] I sei principi non in funzione, e che come tali fanno ascendere il [proprio] seme verso l'alto (*ūrdhvaretas*), sono Bhaṭṭa, Indra, Valkala, Ahīndra, Gajendra e Mahīdhara.

[42] La funzione (*adhikāra*) è infatti l'effondersi (*prasara*) della forza nel cammino del Kula.[2] Dei principi precedenti si dice che fanno ascendere il seme verso l'alto per l'assenza di tale effondersi.

[43-45*a*] Secondo il *Kālīkulatantra*, vi sono poi altri maestri e mogli di maestri, che, senza un corpo definito, si divertono, insospettati, con questo o quel corpo,[3] non appena si risvegli in essi il desiderio. In chi nasce da tale unione rifulge [la conoscenza del] Kula.[4] Di coloro che sono nati in tal modo si dice, in questa scuola, che sono maestri. Questi maestri [privi di corpo] non debbono essere adorati partitamente, ma semplicemente fatti oggetto di pensiero (*smartavyāḥ*).

[45*b*-46*a*] Dentro il secondo quadrato conviene adorare via via la Mātṛkā e la Mālinī, cominciando rispettivamente da nord-ovest e da sud-est, e, nella parte ancora interiore,[5] la ruota dei *mantra*.

[46*b*-48] La coscienza primiera che risiede nel Kula, il quale è costituito dai *mantra*, dai Perfetti, dal soffio vitale, dalla coscienza e dai sensi e corrisponde così alla ruota, è qui chiamata col nome di Capofamiglia (*kuleśvarī*). Essa dev'essere adorata nel mezzo [in identità con la] dea Parā nella sua forma di Mātṛsadbhāva, e così

segreto», ha solitamente il senso di «segno segreto» (si veda, p. es., HT, vol. I, p. 66) o anche «nome segreto» (così nello SvT, XV, 1, dove KR glossa *pāribhāṣikī saṃjñā*).

1. Su questi termini, si veda sopra, IV, 267*b*-68*a*, dove sono commentati da J con «luogo di eremitaggio» (*ghara*) e «luogo di elemosina» (*pallī*).

2. Doppio senso. La «forza» (*vīrya*) è sia l'energia intrinseca dei *mantra*, delle *mudrā*, ecc., sia il seme; e il «cammino del Kula» è sia il canale centrale, ecc. del discepolo, sia la matrice (J).

3. Di uomini o donne (J).

4. Costui è uno *yoginībhū* (si veda sopra, I, 1 e nota). I versi 43-44*a* sono citati da KR nel suo SpS, p. 21. Secondo J, la conoscenza del Kula viene trasmessa nel momento del concepimento, nel momento della nascita o anche successivamente.

5. Costituita da un triangolo. Le divinità adorate negli angoli est, sud e ovest sono rispettivamente Parā, ecc., con i loro Bhairava. La divinità da adorare nel centro è Kuleśvara, insieme con Kuleśvarī (J).

pure [in luogo di Parā e] per suo influsso possono essere adorate anche Parāparā o Aparā. Inoltre [la dea prescelta] può essere adorata come «solitaria» (*ekavīrā*) o insieme al suo signore.

[49-50] Nel caso che la potenza s'effonda rigonfia e Bhairava le vada incontro desideroso, allora ciò che uno adora, grazie a questo riposo nella beatitudine del congiungimento, è la coppia. Divinità da adorare in questo rito sono i vari raggi [che promanano], come scintille, dalla coscienza, la quale consiste nella «grande luce».[1]

[51] Le divinità da adorare sono, internamente, a nostro proprio talento, dodici, sessantaquattro, quattro,[2] e via dicendo. Dei raggi v'è forse numero?[3]

[52-53] *Quattro potenze, rispettivamente a est, sud, ovest e nord, sono Māheśī, Vairiñcī, Kaumārī, Vaiṣṇavī. Altre quattro, a nord-est, nord-ovest, sud-ovest, sud-est, sono Aindrī, Yāmyā, Cāmuṇḍā, Yogeśī. Uniti in coppia con queste potenze – immersi, dunque, nella beatitudine della congiunzione –, sono da adorare ordinatamente gli otto [Bhairava], da Aghora a Pibana.*[4]

[54] *Altre volte la ruota può essere costituita da sessantaquattro raggi, variamente chiamati secondo le scritture. Nei loro riguardi il metodo da tenere non differisce dal precedente. Il numero delle lampade dev'essere lo stesso di quello dei raggi.*

[55] Le lampade, secondo il *Ratnamālātantra*, debbono essere, invece, tante quanti i fonemi. Conviene [perciò] che il savio numeri i fonemi della *vidyā*[5] che costituisce il principale oggetto d'adorazione.

III. IL RITUALE D'ADORAZIONE [SECONDO IL «MĀDHAVAKULA»] («ARCĀVIDHI»)

[56] Secondo un'altra procedura, il rito d'adorazione del Kula può anche essere eseguito insieme con sedi, campi, ecc., nel modo detto nel *Mādhavakula* da Parameśvara.[6]

1. La st. 49 viene introdotta da J con queste parole: «Ma che differenza c'è tra l'adorazione effettuata col metodo dell'"eroe solitario" e quella col metodo della coppia (*yāmala*)?».

2. I Siddha, ecc., oppure Jayā, ecc. (J). I Siddha sono probabilmente Khagendranātha, ecc. La ruota cui appartiene Jayā è composta da trentaquattro divinità (si veda sotto, XXXIII, 14*b*-17*a*). Le dodici divinità sono Sṛṣṭikālī, ecc. (si veda sopra, IV, 148-70).

3. Nonostante questo, nelle tre stanze seguenti Abhinavagupta esemplifica alcuni gruppi di «raggi» che si possono adorare uniti in coppia.

4. Queste coppie di divinità, secondo J, sono da immaginare disposte su di un loto di otto petali.

5. In questo caso, la Mālinī, costituita da cinquanta fonemi (J).

6. Secondo J, il *Mādhavakula* è una sezione del *Tantrarājabhaṭṭāraka*, più noto col

[57] [Secondo questo metodo] conviene adorare, per ottenere fruizioni e liberazione, la tetrade costituita dai processi (*krama*) di emissione, mantenimento, riassorbimento e Senza nome, insieme con i luoghi santi e i cimiteri.[1]

[58] Questo metodo – esposto da Parameśvara e su cui conviene meditare – che prende il nome dai luoghi santi[2] da proiettare nel nostro corpo, in quello della potenza o della ruota, è il seguente.

[59-63] Aṭṭahāsa nel ciuffo, Caritra nel foro di Brahmā, Kaulagiri nelle orecchie, Jayantī nelle narici, Ujjayinī nelle sopracciglia, Prayāga nel volto, Vārāṇasī nel cuore, Śrīpīṭha nelle spalle, Viraja nel collo, Eḍābhī nel ventre, Hālā[3] nell'ombelico, Gokarṇa nel bulbo, Marukośa nei genitali, nelle natiche destra e sinistra Nagara e Pauṇḍravardhana, nelle cosce destra e sinistra Elāpura e Purastīra, nei ginocchi destro e sinistro Kuḍyākeśī e Sopāna, nei polpacci destro e sinistro Māyāpura e Kṣīraka, nelle caviglie destra e sinistra Āmrātakeśvara e Rājagṛha, nei piedi Brāhmaṇī,[4] che sostiene [il tutto] cominciando da Kālāgni.

[64] Il celebrante, giovandosi del solo pensiero, deve assuefarsi di continuo a quest'idea: «Io non sono, altri non è, solo potenze sono io».

[65] In questo rito non sono prescritti né giorni lunari, né asterismi, né digiuni. Chi sta contento all'«attributo del gruppo»[5] arriva sempre a buon fine, in virtù del solo pensiero.

[66-67] *Un uomo selvatico, un distillatore di alcolici, un macellaio, un facitore d'archi, un conciatore, uno spacciatore di alcolici, un portatore di*

nome di *Jayadrathayāmala* e forse identico allo *Śiraśchedatantra* (Rastogi, 1987, p. 256, nota 20). Il *Jayadrathayāmala* appartiene alla corrente di sinistra (*vāmasrotas*): si veda Dyczkowski, 1988, p. 38. Il rito (o meditazione) seguente ricorda da vicino alcuni rituali buddhisti. I vari membri della ruota e le loro consorti sono identificati a rappresentanti di caste infime, per mostrare appunto la trasgressività e diversità dell'insegnamento tantrico (*kaula*) rispetto al sistema castale brahmanico. Al termine *cakra* si aggiunge, oltre ai valori usuali, quello di «ruota da macina» per spremere olio o altro. La macinatrice o spremitrice, che separa il buon succo dalla feccia, è identificata con la *kuṇḍalinī*. Essa guida, conduce la ruota o macina, che misura «tre e mezzo». Con quest'espressione, che può riferirsi anche al diametro della macina (tre cubiti e mezzo, J), Abhinavagupta allude alle correnti del Kula, che è appunto considerato la «terza famiglia e mezzo», originata da una figlia di Tryambaka (si veda sopra, Introduzione, p. XXXI).

1. Nel termine *krama*, tradotto con «processo», vi è forse implicita un'allusione alla scuola Krama.

2. In altre parole, il metodo e rituale dei *pīṭha*. Leggo *pīṭhākhyaṃ* per *pīṭhākhye*. Sui *pīṭha*, si veda sopra, XV, 82*b*-83*a* e nota.

3. Alipura (J).

4. Il cui *pīṭha* è Śrīśaila (J). Questi *pīṭha* sono in tutto ventiquattro. Si veda sotto, XXIX, 70*b*-71*a*.

5. Si veda sopra, I, 82-90 e p. 15, nota 1.

teschi, un pescatore, uno spremitore d'olio:[1] *in questo sacrificio nonuplice*[2] *vi sono le loro donne. [Le case di costoro, perché luoghi segreti di convegno, sono considerate «luoghi santi»]. Esse sono rispettivamente Prayāga, Varuṇā, Kulagiri, Aṭṭahāsa, Jayantī, Caritra, Āmrātakeśvara, Devīkoṭṭa e, in mezzo a esse, come nona, Hiraṇyapura, la sede della spremitrice, la più importante di tutte.*

[68] *Costei spreme i semi separando il succo dalla feccia, e si identifica qui con la* kuṇḍalinī, *la conduttrice della sede [caratterizzata dal numero] tre e mezzo. Essa, risiedente nel bulbo, gira da tutte le parti.*[3]

[69-70*a*] Dopo aver sacrificato in tal modo a questa ruota [così] sorta, nel mezzo è da adorare, in forma solitaria o in unione con la ruota, a coppia, la Capofamiglia, che [tutto] attrae a sé (*saṃkarṣiṇī*) e risiede alla fine della fine,[4] l'autrice dell'incremento e del riassorbimento.

[70*b*-71*a*] In ogni regione da nord-est fino a nord, conviene adorare tre luoghi santi, cominciando da Aṭṭahāsa,[5] congiunti con la triade loro appropriata che adesso esponiamo.

[71*b*-72*a*] Questa triade è costituita dal cuore, dalla *kuṇḍalinī* e dal centro delle sopracciglia, corrispondenti via via ai cimiteri, all'albero [dei desideri] e al gruppo delle *yoginī*.[6]

[72*b*-73*a*] Il celebrante deve accendere, alimentandole col burro, [ventiquattro] lampade di otto dita d'altezza, alte e rotonde,[7] disposte in mezzo al terreno, nelle quattro regioni, sopra un panno variopinto.

[73*b*-75*a*] Oppure può eseguire l'adorazione in mezzo [alla superficie sacrificale] col procedimento che più gli aggrada. Non dualità soltanto, non dualità, tale il comando di Parameśvara. I *mantra* esposti nelle scritture del Siddhānta, dei viṣṇuiti, ecc. sono inquina-

1. Nella traduzione di questi termini mi sono conformato a J e ai versi del *Mādhavakulatantra* da lui citati.

2. L'espressione *navayāge* è commentata da J con: «[In questo] sacrificio di nove ruote». Non è da escludere che ogni rappresentante delle categorie anzidette diventi di volta in volta la Capofamiglia, ad analogia di simili rituali del *Cakrasaṃvaratantra* (Cicuzza, di prossima pubblicazione).

3. Riassunto di versi intenzionalmente criptici citati da J. Con la «sede che misura tre e mezzo» si allude al Kula. Si veda sopra, XXIX, 59-63.

4. La Dea come «dissolvitrice» del tempo. «Alla fine della fine»: nella parte più alta o nel centro.

5. Si veda sopra, XXIX, 59-63.

6. La stanza è una perifrasi di un verso del *Mādhavakula* citato da J: «Nei riguardi della famiglia delle *yoginī*, giova sapere che il luogo del cuore è il cimitero, la *kuṇḍalinī* è l'albero dei desideri e il centro delle sopracciglia è il campo [o territorio] delle *yoginī*».

7. Questa stanza è, come le precedenti, una parafrasi di due stanze tratte da qualche Tantra, citate da J.

ti da maculazioni, e perciò, non potendo sopportare tale e tanto fuoco, qui, nella non dualità, sono privi di vita.

[75*b*-77] Il vaso, la benda per gli occhi, ecc., il *maṇḍala*, i due cucchiai sacrificali, il fuoco possono benissimo esser lasciati da parte. Il risultato voluto sta nel vaso pieno d'alcol. In mezzo conviene adorare [la potenza nella sua forma] magra.[1] Se uno celebra questo sacrificio per un giorno e una notte, l'indomani, dopo aver organizzato un [cosiddetto] «pranzo degli eroi»,[2] i suoi *mantra* si compiranno di necessità, senza fatica. In questo sacrificio, chiamato il «Portatore di fortuna», conviene recitare la laude dei luoghi santi.

[78-79] Alternativamente il savio può adorare via via i soli «corpi sacri», [cioè le potenze isolate], non in coppia,[3] o anche i soli eroi, indipendenti dalle convenzioni del secolo, trascendenti ogni differenziazione. Egli, Signore com'è del Kula e in quanto tale onniforme, può anche, a sua scelta, soddisfare e propiziare da solo tutte le varie potenze,[4] facendole godere dell'accoppiamento.[5]

[80] Nella coscienza, la quale è naturata di luce, non c'è alcuna successione temporale. Non esiste infatti cosa che non sia coscienza, e quindi il rito di soddisfazione non è vincolato da alcuna restrizione temporale.

[81] *In questo processo l'albero della differenziazione è stato sradicato con tutte le radici e quindi l'elaborazione separata del trono non ha ragione di essere.*[6] *Parameśvara, infatti, suole qui riposare nel regno, per dir così, delle sue proprie potenze.*

[82] Conviene, fatto ciò, procedere alla recitazione, secondo la distinzione di tre volte centomila, ecc. Tutto ciò è stato detto nello *Yogasaṃcāratantra.* Tale recitazione è di parecchie specie.

[83-88] «La cosiddetta recitazione di tre volte centomila» [è detto quivi] «è quella che insiste sul sorgere, sull'incontro e sul riposo.[7] La recitazione di cinque volte centomila è quella che insiste sulla bocca, sull'andare e venire, sul filo, sul cosiddetto *haṃsa*, sulla coppia di Śiva e della Potenza.[8] Le oblazioni da offrire sono, numericamente, la

1. Ma forse qui *kṛśā* (abbreviazione da *kṛśodarī*) è semplicemente un nome della Dea.

2. Il rito è frequentemente menzionato nei Tantra buddhisti (si veda, p. es., *Cakrasaṃvara*, a cura di Cicuzza, di prossima pubblicazione). Secondo Vajrapāṇi, dal «pranzo degli eroi» sono escluse le pratiche sessuali.

3. Leggo *ayugmarūpā* in luogo di *yugmarūpā.*

4. Anche quelle esteriori (J).

5. Lett. «Attraverso l'unione in coppia».

6. Si veda sopra, XV, 295*b*-312.

7. Il sorgere si riferisce alla base della nascita, al luogo cioè dove nasce il respiro; l'incontro al cuore, dove appunto si incontrano i molteplici canali; il riposo consiste in un'attenzione concentrata volta tutt'insieme all'arresto del respiro (J).

8. L'andare e venire allude alle due correnti del *prāṇa* e dell'*apāna*; il filo al piano dei fili delle ruote dei sensi e dei canali; il *haṃsa* è il cuore, illuminatore del sé (J).

decima parte delle recitazioni. La cosiddetta recitazione di sei volte centomila è quella che insiste sugli occhi, sull'andare e venire, sulla bocca, sul *haṃsa*, sul rosario, sull'unione di Śiva e della Potenza. La recitazione di sette volte centomila è quella che insiste sugli occhi, sull'andare e venire, sulle orecchie, sul *haṃsa*, sulla bocca, o Splendente!, sulla mano e sulla coppia.[1] La recitazione di undici volte centomila è quella che insiste sugli occhi, sull'andare e venire, sulle orecchie, sulla bocca, sulla parte segreta, sull'arcano, sul punto di mezzo dei cento e dei mille raggi, o Splendente![2] Anche qui le oblazioni debbono essere numericamente la decima parte della recitazione. Gli occhi, l'andare e venire, le orecchie, la bocca, il vano del foro di Brahmā, le mammelle, le mani, i piedi e le due ruote segrete sono tutte parti che debbono essere praticate due volte».[3]

[89-91] Ovunque vada l'occhio, ovunque vada la mente,[4] là il *haṃsa*, che consiste in un movimento di espansione e contrazione, dev'essere esercitato due volte. Esso[5] è il sé, la dea Mātṛkā, Śiva presente nel corpo, e occorre [perciò] astenersi dall'intrattenere questo pensiero (*vikalpa*): «Esso[6] è una cosa, io sono un'altra cosa». Per colui infatti (*yataḥ*) che pensa [così] liberazione e fruizioni sono quanto mai lontane. Nel movimento respiratorio di un milione e seicentomila volte, ecc., poi, le cose stanno come è stato detto prima.

[92] L'eliminazione delle rappresentazioni differenziate, pure e impure, viene espressa con le parole «in un luogo appartato» (*ekānte*).[7] Chi è in tale condizione, recita e celebra oblazioni spontaneamente.

1. La coppia allude alla base della nascita, dove si congiungono Śiva e la Potenza, o anche allo *dvādaśānta* (J).

2. La parte segreta è la base della nascita; l'arcano allude al foro arcano che nasce nella cavità (*guhāyām*), cioè al foro di Brahmā; il punto di mezzo rispetto ai cento o ai mille raggi allude al cuore o all'ombelico, che è appunto il punto di mezzo dei molteplici innumerevoli canali (J).

3. Le due ruote segrete sono la base della nascita e lo *dvādaśānta*, che hanno appunto come sinonimi «bocca [o volto] della *yoginī*» e «bocca innata». In tutti questi luoghi il soffio vitale deve circolare due volte (J).

4. In tutti i luoghi (bocca, ecc.) dove si dirige l'occhio o la mente, dove cioè si concentra la *yoginī*, il respiro, proprio perché consiste in un movimento di espansione e contrazione, ossia nell'emissione e nell'immissione, dovrà essere praticato due volte. Occorre quindi concentrarsi sul blocco delle anzidette «cattive vie» (*apamārga*), cioè la bocca, ecc., affinché il respiro, completamente arrestato, non trovi altra strada ed entri nella sede di mezzo soltanto. Lo *yogin* che, una volta che il respiro è qui entrato, reciti il *mantra* in unità (*aikātmyena*), otterrà questa o quella perfezione. Della recitazione di sedici volte centomila, ecc., si è parlato appunto per ottenere questo (J).

5. Esso, cioè il *haṃsa*, il respiro così arrestato (J).

6. Il *mantra* e il respiro con esso identificatosi.

7. Nell'espressione frequentemente usata: «Occorre recitare in un luogo appartato».

[93-95] La recitazione è essenziata di discorso (*saṃjalpa*)[1] e quindi ha come sua natura propria un pensare fonico (*nādāmarśa*). L'oblazione, come è detto, è la dissoluzione, nel fuoco della coscienza, di ciò che dal pensiero è pensato (*āmṛṣṭa*). Ora, questo pensare di cui s'è già parlato è naturato dalle dodici dee.[2] I due ultimi momenti di coscienza[3] costituiscono, in questo proposito, l'azione dell'oblazione, la quale consiste nella dissoluzione. Gli altri dieci servono da strumento ad essa [azione]. Tale la ragione per cui, secondo l'insegnamento di Śambhunātha – una luna che brilla sul mare del Trika! –, il numero delle oblazioni è dieci volte minore di quello della recitazione.

IV. IL RITUALE CONCERNENTE L'ADIUTRICE («DAUTAVIDHI»)

[96] Diremo ora del rituale segreto – esposto da Parameśvara – da osservare quando il rito d'adorazione viene celebrato insieme con una potenza esteriore.[4]

[97-100*a*] «La disciplina brahmica» è detto nello *Yogasaṃcāratantra*[5] «dev'essere osservata. [Ma che cos'è il *brahman*?]. Il *brahman* è la beatitudine suprema, e nel corpo risiede in tre forme, delle quali due hanno un valore strumentale[6] e la terza rappresenta il frutto,[7] [essenziato di beatitudine]. Fedele seguace del *brahman* (*brahmacārin*)[8] è dunque chiamato chi osserva i tre M.[9] Coloro che [per avarizia, ecc.] non si provvedono di questi tre M, negandosi così la beatitudine, sono perciò appunto dei vincolati (*paśu*), come pure vincolati sono coloro che [per cupidigia] ne godono impropriamente, sacrificando alla ruota senza di essi. Ambedue precipiteranno in un inferno orrido, spaventevole».[10]

[100*b*-101*a*] La caratteristica che deve avere la potenza è questa soltanto, cioè uno stato di identità perfetta (*avibheditā* = *abheda*) con

1. Si veda sopra, XVI, 250 sgg.
2. Si veda sopra, IV, 123 sgg.
3. Essenziati della potenza di libertà propria del supremo soggetto conoscente (J).
4. Questo sacrificio è chiamato, come vedremo, col nome di *ādiyāga* (si veda sopra, XXVIII, 46; sotto, XXIX, 164-66*a*).
5. L'insieme delle regole che si è tenuti di osservare nello stadio di studente (*brahmacārin*), fra cui la principale è la castità.
6. Carne (*māṃsa*) e vino (*madya*).
7. Il coito (*maithuna*).
8. E quindi casto.
9. Con cui appunto cominciano le parole *māṃsa*, *madya*, e *maithuna*.
10. Per avere omesso di fare ciò che era prescritto e fatto ciò che era proibito.

chi la possiede. Tale dunque occorre eleggere la propria potenza. Tutte le altre caratteristiche – appartenenza di casta, [bellezza, età] – sono da tenere in non cale.

[101*b*-102] Questa potenza, come è detto nella dottrina del Maestro, è triplice, cioè, direttamente, effetto, causa e nata insieme, in quanto l'identità [con cui deve trovarsi con noi] dev'esser maggiore di quella dovuta a un [semplice] vincolo di sangue o di conoscenza. Simile a questa è quella che è tale indirettamente.[1] Ancora per una volta la potenza è dunque triplice.

[103] «Queste» è stato riassunto nel *Sarvācārahṛdayatantra* «sono, come è stato detto, le sei potenze, dispensatrici di fruizioni e liberazione».

[104-106*a*] Dai due celebranti derivano emissione e riassorbimento e perciò l'unione è il [rito] più alto di tutti. [Scelta e] presa dunque la potenza e scambievolmente adoratisi e soddisfattisi, conviene passare all'adorazione della ruota principale attraverso la parte più intima della coscienza, la quale è appunto quella da cui sgorga la beatitudine. Questa è la ruota principale.[2] Le altre sono quelle secondarie.

[106*b*-107*a*] Il nome di ruota (*cakra*), secondo quanto è detto, è connesso con le radici *kas-* [«schiudere»], *cak-* [«essere soddisfatto»], *kṛt-* [«recidere»] e *kṛ-* [«agire»]. Ruota è infatti ciò che si schiude, è soddisfatto, recide i legami e agisce.

[107*b*-109*a*] Anche esteriormente, il sacrificio è un soddisfacimento, il quale consiste a sua volta in uno schiudersi [della coscienza].[3] [Internamente] grazie a cose [come bevande, ecc.] che penetrano nella ruota principale[4] e in quelle secondarie, in riferimento quindi al soggetto conoscente, grazie a cibi fonte di piacere, che sollecitano il soffio vitale, e, esternamente, grazie a profumi, incen-

1. Direttamente, figlia, madre e sorella; indirettamente, figlia della figlia, madre della madre, figlia della sorella. In altre parole, la potenza dev'essere connessa con noi non solo per vincolo di conoscenza (si veda sopra, XXVIII, 194-212), ma anche di sangue. Lo scopo di queste definizioni è quello di mostrare come la potenza debba trovarsi con noi in un rapporto più completo e profondo di quello dovuto a legami di sangue e di conoscenza separatamente considerati. La denominazione di moglie (osserva J) è sbandita, perché potrebbe far pensare che in questo sacrificio il desiderio sessuale non sia del tutto escluso, come invece dev'essere. Per analoghe concezioni nei Tantra buddhisti, si veda Nāropā (Gnoli-Orofino, 1994, pp. 187 sgg.).

2. Il cosiddetto «cuore della [o delle] *yoginī*». Si veda sopra, V, 121-24.

3. Si veda sopra, III, 208*b*-10; XXVI, 54*b*-55*a*.

4. J rimanda sopra, a XXIX, 23: «Perciò, esternamente grazie alle gocce [contenute nel vaso sacrificale che vengono sparse ovunque], e internamente attraverso il berne, il devoto dovrà soddisfare e propiziare il proprio sé, inseparabile com'è dalle molteplici ruote delle divinità».

si, ghirlande di fiori, ecc., la coscienza entra in una condizione di effervescenza.

[109*b*-11*a*] La potenza e il suo possessore debbono in tal modo soddisfarsi e propiziarsi l'un l'altro le sottoruote con le cose ad esse appropriate, allo scopo di ottenere uno stato di unità con la ruota principale. «Chi prenda per dimora un seggio purissimo»[1] è scritto nel *Triśirobhairavatantra* «pur in mezzo ai sei sensi, penetra nella dimora di Rudra».[2]

[111*b*-13*a*] *Allorché nella nostra propria natura, che in virtù delle varie fruizioni ad essa appropriate*[3] *tutta si schiude, [si manifesta] un pensare [che la penetra interamente],*[4] *le dee delle ruote secondarie entrano via via nella ruota centrale della coscienza. In coloro invece che sono racchiusi in se stessi,*[5] *le dee delle ruote [secondarie della vista, ecc.] non potenziano più il corpo e restano in disparte, per cui essi né sono pieni né traboccano.*

[113*b*-15*a*] *La potenza e il suo possessore, riempiti dai raggi costituiti dalle divinità delle ruote secondarie e raggiunto così un pregno stato di forza, si volgono vogliosi l'un verso l'altro. Questa coppia, nella quale, via via che avviene la penetrazione nella sede superna, nasce una scossa* (kṣobha),[6] *scuote a un tempo anche le ruote secondarie, le quali sono allora naturate di essa, non separate.*

[115*b*-17*a*] *In tal guisa, questa coppia dove via via è sparito ogni sapere differenziato – [questa coppia] è la coscienza stessa, l'emissione unitiva, la dimora stabile, senza superiore, naturata di nobile, cosmica beatitudine da ambedue*[7] *essenziata, il supremo [segreto] del Kula, non quiescente, non emergente, causa fontale d'emergenza e quiescenza.*[8]

[117*b*-19*a*] *L'aspirante a tale stato non limitato deve senza tregua sforzarsi di far sua questa coscienza, ché in realtà la natura della coscienza, della Dea, è illimitata. Il fortunato che voglia entrare in questa dimora emissionale, illimitata, deve considerare attentamente il nascere e il dissolversi di tale quiescenza ed emergenza, che, non essendoci altre parole, indichiamo con «questo», con «quello».*

[119*b*-20] *Queste due forme, quiescente ed emergente, sorgono, da parte*

1. Chi, cioè, non è attaccato agli oggetti dei sensi né resta da essi turbato (J).

2. La ruota principale (J).

3. I colori per la vista, i profumi per l'olfatto, ecc. (J).

4. Quando la nostra propria natura si sorprende nella sua intima essenza (*svātmacamatkārollāse sati*) (J).

5. In uno stato di indifferenza, senza attiva partecipazione, a causa appunto dell'assenza dell'anzidetto pensare (J).

6. Sul concetto di «scossa», si veda sopra, III, 82-90.

7. Da Śiva e dalla Potenza (J).

8. «In esso si verifica un'emissione seminale [leggo *sampatteḥ* per *asampatteḥ*], sicché non è quiescente, e, visto che è caratterizzato da un riposo nella nostra propria natura, non è neanche emergente» (J).

loro, nella potenza e nel suo possessore contemporaneamente. La forma emergente passa dall'una all'altra sede, quella quiescente è conclusa entro i confini del sé. Anche in tal caso, ambedue in realtà formano però coppia. La forma quiescente è detta manifestarsi così.[1]

[121-24*a*] *Sebbene il cogitare proprio di queste due forme quiescente ed emergente appartenga ugualmente ad ambedue, tuttavia la potenza e non il suo possessore nutre la creazione a lei propria.*[2] *Tale la ragione per cui nelle scritture si dice che la sede mezzana della potenza è [di continuo] schiudentesi.*[3] *Ad essa soltanto il maestro deve perciò provvedere a trasmettere la dottrina [arcana] del Kula, e attraverso di lei, nel modo anzidetto, agli uomini. Per riassumere tutto quanto è stato detto fin qui, il venerabile Kallaṭanātha, disse perciò, parlando di lei,*[4] *che è «[provvista e come] purificata da una natura assai superiore a quella del nostro proprio corpo».*

[124*b*-26*a*] *Questa ruota principale è stata dal Signore stesso chiamata col nome di «bocca della* yoginī*».*[5] *Questa linea spirituale si fonda su di essa. Da essa [infatti] è ottenuta la conoscenza. Questa conoscenza, secondo quanto è detto, non può essere messa in iscritto,*[6] *ma passa di bocca in bocca; e la bocca, come è stato spiegato, è la ruota principale. E quel ch'è la propria coscienza, come potrebbe essere scritto?*

[126*b*-27*a*] *Quanti poi in questi due stati emissionali creati, quiescente ed emergente, volgono intenti il pensiero al precedente stato d'emissione,*[7] *s'affermano saldamente nel piano illimitato.*

[127*b*-29*a*] *Coloro che aspirano a perfezioni, conviene che si cibino della emissione emergente e con essa – la quale per la sua contiguità alla coscienza è purissima – adorino*[8] *[la ruota delle dee]. Questa emissione, attinta dalla bocca principale, dovrà poi passare di bocca in bocca, scambievolmente.*[9] *Nelle scritture si dice infatti* (yataḥ) *che essa, chiamata col nome di Kula, suprema, dispensa immortalità e giovinezza.*

[129*b*-30*a*] *Anche coloro poi che non hanno ancora ottenuto la conoscenza,*[10]

1. Cioè come conclusa entro i confini del sé.
2. Cioè genera l'embrione (J). Si veda sotto, XXIX, 153*a*; 162*b*-63.
3. Negli uomini, questo continuo «dischiudersi» (*pravikāsa*) della sede mezzana è assente: si veda sopra, V, 58*b* e sgg.
4. In un'opera perduta. Su Kallaṭa, si veda l'Introduzione, pp. XXVIII sgg. Nelle donne, osserva J, la sede mediana (*suṣumnā*, ecc.) tende a schiudersi naturalmente.
5. Su questo termine che designa simbolicamente la matrice, si veda Padoux, 1990, p. 61 e Dyczkowski, 1988, pp. 63-65.
6. Non può essere concepita per mezzo del pensiero differenziato (J).
7. Si veda sopra, XXIX, 115*b*-17*a*.
8. Soddisfino (J).
9. Si intenda, dalla bocca dell'uomo a quella della donna («la sostanza che sta dentro il nostro corpo è la medicina suprema»). Alla fine, essa dovrà essere versata nel vaso sacrificale (si veda sopra, p. 552, nota 2).
10. Coloro che si basano soprattutto sull'azione rituale (*karman*), in contrapposizione ai precedenti, chiamati da J «gnostici» (*jñānin*).

ben affermatisi in questo sacrificio [basato sull'emissione] espansa (utphulla),[1] *emergente, dopo aver immaginato [e adorato] le divinità della ruota ottengono il conoscere desiderato.*

[130*b*-32] *Esse sono da adorare quivi, nella ruota della potenza, per mezzo dello stesso succo di beatitudine. Di fuori, nelle quattro regioni, occorre adorare Gaṇeśa e gli altri dèi nel modo anzidetto,*[2] *nel mezzo la coppia dei Signori del Kula, nelle tre punte le dee, e fuori, a ogni punta, la tetrade. Il devoto può variamente adorare via via una ruota di dodici raggi, di otto, di sessantaquattro, [ecc.].*

[133-35*a*] *Queste medesime divinità sono parimenti da adorare ed esercitare nella sede del proprio corpo. Qualora poi oggetto di esercizio, per mezzo della coscienza del cuore, sia l'emissione quiescente, allora si ottiene Śiva nella sua forma quiescente, simile a un mare senz'onde. Una volta raggiunto tale piano quiescente, tutte le divinità che risiedono nella ruota [centrale] cessano da ogni funzione, immobili, sospese nel vuoto, spoglie di beatitudine.*

[135*b*-36*a*] *Le divinità che [risiedono] nelle ruote secondarie della vista, ecc., e partecipano della loro natura, per il fatto stesso che dipendono dalla ruota centrale permangono anch'esse prive di beatitudine,*[3] *in [passiva] attesa di beatitudine.*

[136*b*-37*a*] *Tutti questi raggi dei sensi, privi di contatto con la suprema natura [anzidetta],*[4] *stanno infatti immobili, dispogliati della loro propria natura e desiderosi a un tempo di riacquistarla.*

[137*b*-39] *Pieni di bramosia, essi, a un certo punto, riescono a gustare cose esteriori, pregne del loro stesso succo, e raggiunto, mercé tale gustazione, questo o quel luogo di riposo, le offrono al sé.*[5] *Mercé quest'offerta di cose appropriate enfiato da pioggia di piena traboccante coscienza, e generatasi in lui, per quest'empimento delle divinità delle ruote secondarie, una scossa di forza, anche il Signore delle ruote,*[6] *in base a quanto è stato già detto, trabocca con impeto.*

[140-41*a*] *L'emissione è così triplice: unitiva, quiescente ed emergente, così detta poiché da essa la varia creazione del tutto si emette e in essa dopo ritorna. Ciò è stato detto nel* Tattvarakṣaṇa, *nel* Nigamatantra[7] *e nel* Triśirobhairavatantra.[8]

1. Non è da escludere che con la parola *utphulla* Abhinavagupta abbia voluto fare allusione a un Tantra o a una sezione di Tantra di questo nome: si veda sotto, XXIX, 166*a* e p. 567, nota 4.

2. Il riferimento è al *maṇḍala* descritto sopra, XXIX, 27 sgg. La tetrade è probabilmente costituita dai quattro Siddha: Khagendranātha, ecc. (sopra, XXIX, 51).

3. Leggo *tenānande 'magnas* in luogo di *tenānande magnas.*

4. La coscienza nella sua pienezza (J).

5. Si veda sopra, XXIX, 111*b*-12*a.*

6. Il soggetto conoscente (J). Si veda sopra, XXIX, 113*b*-14*a.*

7. Il *Gamatantra.*

8. Le stanze del *Tattvarakṣāvidhāna* sono state citate sopra, III, 215-19. Nella st. 141*b*-42*a*, Abhinavagupta cita (o parafrasa) il *Gamatantra* e nelle stt. 142*b*-47*a* il *Triśirobhairava.*

[141*b*-42*a*] «La cavità (*kuṇḍa*) è la potenza, Śiva è il *liṅga*, l'unione il piano supremo. Gli effetti dell'una e dell'altro sono l'emettere e il riassorbire». Secondo il *Gamatantra*, l'emissione è dunque triplice.

[142*b*-46*a*] «Nel nostro corpo,[1] che contiene settantaduemila canali, [dovrà determinarsi innanzitutto] un risveglio, un riposo, una compenetrazione delle due correnti,[2] delle ruote, dei canali, dei venti, dei legami, delle giunzioni, dei punti vitali, che vanno continuamente in alto e in basso, sino a che tutto ciò non abbia raggiunto il punto finale,[3] di là da ogni differenziazione. Colui che unisce, [fonde], le due forme di coscienza [quiescente ed emergente] senza più andare e venire,[4] è Śiva. Lo *yogin* perciò dovrà sforzarsi quanto più possibile di risiedere di continuo nell'unione,[5] in questo piano bhairavico. Nei riguardi delle due forme anzidette di emissione, questa condizione è caratterizzata dall'ottenimento di uno stato che trascende ogni forma [limitata], priva di ogni distinzione particolare, rivelatrice di una realtà che si illumina in tutta chiarezza [nella nostra esperienza].

[146*b*-47*a*] «Lo *yogin* dovrà praticare questa forma di coscienza che abbraccia tutte le cose ritraendosi da tutte le cose, arrestando il sole e la luna[6] [col distoglierli] dai due cammini del riposo e della dispersione».[7]

[147*b*-49*a*] *Quel suono*[8] *essenziato di cogitare e coscienza che sorge quand'uno è così concentrato e penetrato in questa triplice emissione,*[9] *questo soltanto è qui la forza dei* mantra. *Chi, desideroso di ottenere questo tal* (tādṛśa)[10] *frutto quivi sorgente, è di continuo concentrato sul suo proprio* mantra *[e immerso allo stesso tempo nel detto suono], costui conosce veramente il sorgere del* mantra.

[149*b*-50*a*] *Chi voglia che le ruote secondarie confluiscano tutte insieme*[11] *nella coscienza, in unità con essa, occorre che, immerso in questo [suo-*

1. Le stanze seguenti sono tratte, secondo J, dal *Triśirobhairavatantra*.

2. Le correnti respiratorie di destra e di sinistra (J). «Nel nostro corpo» è commentato da J: «nel luogo dell'ombelico».

3. «Il riposo nella sede di mezzo» (J).

4. Interrompendo, cioè, il *prāṇa* e l'*apāna*.

5. Si intenda, nella fusione (*saṃghaṭṭa*) delle due precedenti forme di emissione, quiescente ed emergente.

6. Il *prāṇa* e l'*apāna*, ecc.

7. Si intenda: l'immissione ed emissione del respiro.

8. Abhinavagupta espone adesso come il cogitare spontaneo che si verifica in chi è penetrato in questa triplice emissione, è la suprema forza dei *mantra* (J).

9. Durante l'unione sessuale (J). Nel testo leggo *visarga* per *vimarśa*.

10. L'aggettivo «tale» è commentato da J con «ineffabile».

11. E non più gradualmente (*kramaśas*) come prima (XXIX, 111*b*-13*a*).

no], esegua la recitazione già da noi spiegata con le sue varie caratteristiche di centomila, ecc.,[1] *la quale si compie solo in virtù del suono* (nāda).

[150*b*-53*a*] *Quest'unione, come è detto nello* Yogasaṃcāratantra, *è inoltre la* mudrā *suprema, cara alle* yoginī. *Nel loto che copre il* maṇḍala *triangolare,*[2] *sempre desideroso,*[3] *c'è, mai scisso da esso, uno stelo,*[4] *la cui salda radice è ornata da un fiore di loto di sedici petali.*[5] *Il fondersi, in mezzo al detto loto tripetalo, del seme e del sangue – quando, confricandosi l'un con l'altro, i due loti*[6] *che lo stelo di mezzo tiene stretti, i raggi splendidi e pieni della luna e del sole*[7] *che stanno in mezzo ad essi si fondono nel fuoco – dà origine a un germoglio, il creato.*[8]

[153*b*-54*a*] *Colui che grazie a questa* mudrā *dove s'invera l'unione della luna, del sole e del fuoco faccia suoi, dentro di sé, i processi di emissione, [mantenimento e riassorbimento], prende d'un tratto stabile asilo nel quarto stato.*

[154*b*-56*a*] *L'[esperienza] pensiero che attraverso [otto fasi] – l'immanifesto, il risuono, il rombo, il crepito, la voce, il suono, la fine del suono e un murmure continuo, [cioè] l'inarticolato –*[9] *sorge nella potenza e nel suo possessore, quando essi, immersi in questa* mudrā *eterea, l'un l'altro si baciano, godono, giocano, [s'amano], ridono, [quest'esperienza pensiero] è la forza dei* mantra.

[156*b*-58*a*] *Chi, saldamente affermatosi in queste otto ruote, pratichi la recitazione innata [immerso] nella sede suprema, ottiene il piano degli otto Bhairava, diviso nelle otto fasi [anzidette].*[10] *[Queste otto ruote s'inverano], durante l'unione* (yāmale cakre), *nell'andare e venire [del soffio], nella mente, nell'udito, nella vista, nel primo contatto degli organi, nel momento in cui essi s'uniscono e su nella fine del corpo.*[11]

[158*b*-60*a*] *Chi, cessata la scossa, oda in mezzo alle dette ruote quel suono non manifesto che va dal cuore, fra le mammelle, attraverso la gola, fino alle labbra, raggiunge il* nirvāṇa. *Il soniforme Bhairava, ottuplice, che ivi*

1. Si veda sopra, XXIX, 83-95.
2. Tale loto, secondo J, è il loto della matrice (*bhagapadma*), tripetalo.
3. Si veda sopra, XXIX, 122*a*.
4. Il canale di mezzo (J).
5. Tanti, dunque, quanti i digiti della luna, e come tale naturato di beatitudine, alimentatore (J).
6. I due organi dell'uomo e della donna (J).
7. Il seme e il sangue. Il fuoco rappresenta il soggetto conoscente, il superamento dei contrari (J).
8. Creato, creatura, creazione, emissione (*sṛṣṭi*).
9. Questi otto stadi fonici sono identificati da J con l'*ardhacandra*, la *nirodhikā*, il *nāda*, il *nādānta*, la *śakti*, la *vyāpinī*, la *samanā* e l'*unmanā*, su cui si veda Torella, 1979b, p. 69, nota 11 e sopra, VI, 161 e nota.
10. Questi otto Bhairava sono qui la personificazione di queste esperienze foniche, che, corrispondendo ognuna a un dato stato di coscienza, sono state in conseguenza ipostatizzate in altrettanti soggetti conoscenti. Si veda sopra, VIII, 368*b*-73*a*.
11. Nello *dvādaśānta* (J).

risiede, supremo, fatto di luce, di risonanza e di vento,[1] *questo, è detto, è la pervasione mantrica suprema.*

[160*b*-61*a*] *Questi otto Bhairava si chiamano, di nome, Sakala, Niṣkala, Śūnya, Kalāḍhya, Khamala, Kṣapaṇa, Kṣayāntastha e Kaṇṭhyoṣṭhya.*[2] *Tale la pervasione dalla «mezzaluna» fino alla «transmentale».*

[161*b*-62*a*] *Chi, qualsiasi azione faccia, tiene la mente fissa su questa pervasione, si trova in un continuo stato di purezza, è un liberato vivente, diventa il supremo Bhairava.*

[162*b*-63] *Coloro il cui corpo, nel grembo materno, fu procreato durante una tale unione, sono chiamati «figli delle* yoginī*». Costoro sono spontaneamente ricettacolo di conoscenza, [identici a] Rudra. Secondo il* Vīrāvalītantra, *chi è tale è già uguale a Śiva, fin da quando sta nel grembo materno.*

[164-66*a*] Tale sacrificio è chiamato *ādiyāga* vuoi perché da esso è presa (*ādīyate*) l'essenza della [ruota] principale,[3] vuoi perché è il sacrificio principale. Il Signore ne ha lodato la natura in varie scritture, quali in talune parti del *Vīrāvalītantra*, del *Hṛdayabhaṭṭārakatantra*, del *Khecarīmatatantra*, dello *Yonyarṇavatantra*, del *Siddhayogīśvarīmata*, dell'*Utphulla*,[4] del *Nirmaryādatantra*, del *Caryākulatantra*.

V. LA PROCEDURA DELLA DOTTRINA SEGRETA («RAHASYOPANIṢATKRAMA»)

[166*b*-68] [Il maestro], non vincolato, grazie a questa coppia,[5] da voti ed esercizi yoghici, volto il pensiero ininterrottamente [ad essa], tutto dedito al «sacrificio principale» (*ādiyāga*), può, [volendo], proiettare sul proprio corpo [pervaso] dalla potenza la *vidyā* e il *mantra* [desiderati]. Egli mediterà [precisamente] come il suo sé [è identico a un] loto, simile alla luna e scintillante come il sole;[6] e, così meditando, unirà l'uno all'altro, proprio qui, i due «piani» (*pīṭha*) della conoscenza (*vidyā*) e del *mantra*.[7]

1. Secondo J, la luce è la mezzaluna, la risonanza il *nāda*, e il vento, caratterizzato da una sensazione tattile, la potenza.

2. Questi stessi nomi ricorrono anche nello SvT, X, 1194.

3. La coscienza nella sua realtà, l'ambrosia (J).

4. Non è da escludere che l'*Utphulla*, commentato da J con *Utphullakamatam*, sia una sezione del *Brahmayāmala*: si veda Goudriaan-Gupta, 1981, p. 43.

5. Forse Abhinavagupta non si riferisce qui, come vorrebbe J, al *mantra* e alla *mudrā* sopra esposti (147*a*-50*a*), bensì al sacrificio Kula basato sul corpo. Su questi altri sacrifici, si veda sopra, XXIX, 7.

6. Il loto allude evidentemente alla matrice, che si contrae (luna) e si espande (sole) di continuo.

7. La *vidyā*, femminile, e il *mantra*, maschile, debbono essere fusi insieme. Sui quattro *pīṭha* in cui sono divisi i Tantra, si veda sotto, XXXVII, 18-19*a* e note.

[169] Per la sua segretezza, questo metodo non viene da me esposto con parole perspicue. Chi ne fosse curioso, può apprenderlo dalla lettura delle sopraccennate scritture.

[170-73] [Il corpo] tutti sempre lo posseggono, lo possiede il Dio e la Dea. Esso è la ruota suprema, che nel sacrificio alle dee, ecc. ci rende presente [la suprema realtà]. Il corpo e non altro è il *liṅga* supremo, essenziato di tutti i princìpi, benigno, frequentato dalle ruote degli dèi, esso solo è il luogo d'adorazione supremo. Il corpo e non altro è il *maṇḍala* supremo, costituito dai tre tridenti, dai loti, dalle ruote e dagli zeri.[1] In esso e in esso soltanto converrà che lo *yogin* adori di continuo la ruota delle divinità, dentro e fuori, con le cogitazioni dei *mantra* prescelti e toccandolo con i succhi beatifici che nascono [dalla ruota principale],[2] grazie al metodo dell'emissione e del riassorbimento.[3]

[174-75] A questo tocco improvviso, le ruote della coscienza[4] si risveglieranno e il proprietario di questo corpo,[5] soddisfatte e propiziate tutte le divinità, raggiungerà il piano supremo. [Lo *yogin*, precisamente], le soddisferà e propizierà in base al metodo esposto nel Sacrificio posteriore,[6] con tutte quelle sostanze atte a dischiudere il cuore e, internamente, con le cogitazioni [mantriche] appropriate.

[176] *Nella casa divina del corpo, v'adoro, mio Dio e mia Dea, giorno e notte! V'adoro lavando di continuo il fondamento terrestre con gli spruzzi dell'essenza del mio stupirsi! V'adoro con gli spontanei fiori spirituali che esalano innato profumo! V'adoro con la preziosa urna del cuore, colma d'ambrosia, beatifica, giorno e notte!*[7]

[177] In varie scritture quali il *Vīrāvalītantra*, il *Nirmaryādatantra*, ecc., questo sacrificio [concernente il corpo] è stato da Śiva lodato come il supremo.

[178] Volendo, tutte le divinità, invece che nel corpo, possono essere contemplate nel soffio vitale.[8] L'adorazione dev'essere eseguita dal maestro nel modo anzidetto.

[179] Il rito di soddisfazione e propiziazione di queste dee, risiedenti nel soffio vitale, dovrà essere eseguito mediante la ruota luna-

1. Si veda sotto, XXXI, 28.
2. Il *kuṇḍagolaka*, ecc. (J).
3. Grazie al metodo dell'emissione quiescente ed emergente.
4. Per il senso occorre, secondo me, leggere *-cakras* invece di *-cakraṃ* (così ho tradotto) o intendere tutta l'espressione in modo avverbiale, connettendola con *labhate*.
5. Il maestro, il celebrante.
6. Si veda sopra, XXVI, 54*b*-55*a*; 61*b*-62*a* (J). Il Sacrificio posteriore è in realtà esposto in XXVIII, 60*b* sgg.
7. La medesima stanza ricorre in XXVI, 64.
8. Si espone qui il sacrificio Kula nel soffio vitale, si veda sopra, XXIX, 7.

re del soffio discendente (*apāna*), che penetra attraverso i vari fori, quali quello di Brahmā, le narici, ecc.

[180] Chi soddisfa in tal guisa le dee attraverso questo processo respiratorio, ottiene in breve, per grazia loro, conoscenza e perfezioni.

[181] Oppure la ruota delle dee può essere soddisfatta dal savio come stante unicamente nella coscienza. Questo si ottiene presentando tutte le cose a quest'ultima, grazie al metodo d'una offerta totale.[1]

[182-86*a*] «Sfolgorante come il fuoco della fine degli evi, vedi nel corpo una pira dove tutti [i vari soggetti] si dissolvono, dove tutti i diversi princìpi sono bruciati. Chi, entrato in questo cimitero deserto, luogo di diporto di Perfetti e *yoginī*, base di tutte le divinità, non giunge a perfezione? Cimitero spaventevole, pieno di pire senza numero, terrificante, tramonto di tutti i corpi, cosparso dalla luce dei suoi propri raggi, distruttore delle tenebre, privo di ogni differenziazione, dove c'è beatitudine soltanto».[2] Così è stato detto da Bhairavī nel *Vīrāvalītantra*.

VI. L'INIZIAZIONE («DĪKṢĀ»)

[186*b*-87*a*] Celebrato così, dapprima, il sacrificio, il maestro può iniziare a questo metodo chi, fra i suoi discepoli – uno su centomila! –, è adatto a tali riti.[3]

[187*b*-92*a*] Spruzzatolo dunque con la potenza di Rudra,[4] egli dovrà innanzitutto porlo dinanzi al Dio. Avendo quindi diretto lo sguardo alle sue braccia, dovrà infiammarle con la potenza di Rudra,[5] e, giovandosi di questa stessa, dargli nelle mani, unte di unguenti odorosi, un fiore. A questo punto, dopo averle rese senza ap-

1. Tale il sacrificio Kula nella coscienza (si veda sopra, XXIX, 7). Le stanze che seguono sono introdotte da J con le parole seguenti: «Ma in che modo, anche se si tratta di un savio [cioè di un maestro sperimentato], la ruota delle dee, che risiede nella coscienza soltanto, potrà essere soddisfatta e propiziata, pur permanendo il corpo, ecc.?».

2. Questo cimitero è «deserto» (parafraso J), vuoto, a causa della dissoluzione dell'iità; è il «tramonto di tutti i corpi» perché in esso tutti i soggetti (organati, ecc.) trovano fine; è «distruttore della tenebra», perché distrugge la diversità e perciò appunto è privo di ogni differenziazione; esso è cosparso in se stesso, non esteriormente, da un cerchio di raggi, cioè dall'insieme delle dee, degli organi della vista, ecc.; in esso «c'è beatitudine soltanto», in quanto è riposato solo in se stesso.

3. Le stt. 187*b*-92*a* sono una parafrasi di MV, XI, 17-21.

4. La Mālinī racchiusa da Parā o da Mātṛsadbhāva (J).

5. «Dovrà infiammarle con questo metodo, cioè attirando l'insieme delle potenze risiedenti nel cuore, le quali escono attraverso le dita» (J).

poggio,[1] deve pensare com'esse siano attirate dalla potenza di Rudra, che, infiammata, svolge l'ufficio d'un gancio (*aṅkuśa*). Grazie a questo rito, [il discepolo] prenderà da sé il panno, si benderà gli occhi, e farà spontaneamente cadere il fiore, [sì che il maestro] possa determinare in base alla caduta la famiglia cui appartiene. Dopo di ciò, toltagli la benda, deve farlo inchinare ai suoi piedi e adorare sulle sue mani e sul capo la ruota delle divinità. Queste debbono essere immaginate come mosse o motrici,[2] secondo che siano attirate o attirino.

[192*b*-95] Come è detto nel *Ratnamālātantra*, [il maestro] deve applicare l'arma del comando (*codanāstra*) – costituita dall'ombelico [KṢ] racchiuso dal bastone [R], ornato dall'ornamento [Ū], dalla gamba di sinistra [AU] e dalla natica [M] – sulla mano del discepolo, la quale tiene il fiore, sinché essa, presa da un movimento inconscio (*stobha*), non ricada da se stessa sul capo.[3] Questo della mano di Śiva è un rito fornito di per se stesso d'immediata dimostrazione.[4] In base a questo medesimo metodo,[5] il maestro deve far sì che il discepolo prenda il riso sacrale e la bacchetta per i denti. La caduta di quest'ultima si svolge nello stesso modo di prima.

[196-98*a*] Il maestro, in virtù di questo movimento inconscio della mano, dalla presa della benda per gli occhi fino a quella della bacchetta per i denti, è in grado di accertare se la caduta di potenza da cui è stato colpito il discepolo è forte, violenta, ecc., secondo cioè che tale sia il movimento. Il discepolo a questo punto, è degno d'esser chiamato un regolare, com'è detto nel *Mālinīvijaya*,[6] appunto in virtù del movimento della mano. Com'è detto anche nel *Bhogahastakatantra*, «uno diventa un "regolare" per virtù del movimento inconscio della mano».

[198*b*-200] Secondo un altro metodo, il maestro può dare al discepolo il riso sacrale irrorato dall'ambrosia di sinistra.[7] Se egli lo accetta con sicurezza, senza esitazioni, ha allora superato *māyā* e fa parte della famiglia delle potenze.[8] Se invece egli lo riceve tremando, è allora un «regolare», idoneo alla recitazione delle scritture, ecc., e solo in un secondo tempo, mercé la purificazione del cam-

1. Come morte, prive di vita (J).
2. Nelle mani come «mosse» (*prerya*) e nel capo come «motrici» (*preraka*) (J).
3. Si veda MV, XI, 22*a*. Il *mantra* è RKṢRŪAUṂ. Le stanze della *Kularatnamālā* ricorrono, quasi identiche, nel *Kubjikāmata*, X, 52 sgg.
4. Si veda MV, XI, 22*b*.
5. Il metodo del lancio del fiore (MV, XI, 24*a*-25*b*).
6. MV, XI, 27*b*.
7. Vino, ecc. Si veda sopra, XXIX, 10.
8. È una parziale incarnazione di Brāhmī, ecc. (J).

mino e la scrupolosa osservanza delle regole, giungerà a perfezione. Tale l'opinione espressa nell'*Ānandeśvaratantra*.

[201-202*a*] Quando invece il maestro vuol fare del discepolo un figlio spirituale, allora deve celebrare l'iniziazione [vera e propria]. Com'è stato detto nel *Ratnamālātantra*, conviene che il maestro proietti la Mālinī, tutta sfolgorante, fino al ciuffo. [Il discepolo], in virtù di tale proiezione, cadrà [a terra]. Il procedimento da tenere in quest'iniziazione è il seguente.[1]

[202*b*-208] Innanzitutto occorre proiettare sul discepolo, convenientemente spruzzato [d'acqua benedetta], il cammino da purificare, di cui si è già detto.[2] Il maestro dovrà quindi meditare come una potenza accesa e fervente – in cui egli stesso è tutto immerso e concentrato – scorra dai piedi alla testa del discepolo, diritto davanti a sé, bruciandone i legami. Assisosi quindi[3] accanto a lui, egli dovrà meditare com'essa bruci via via [ogni cosa], cominciando dalle inferiori[4] fino alle superiori. Bruciato in tal modo, così com'è stato detto prima,[5] tutti i princìpi, ecc. da purificare, bisogna quindi pensare come questa potenza si dissolva in Śiva, disorganato o organato.[6] Applicata dallo *yogin* al cammino,[7] essa alimenta le cose ad essa stessa omogenee[8] e brucia tutto ciò che è da essa diverso ed eterogeneo.[9] La potenza di Rudra, penetrando così, secondo la maggiore o minore intensità della caduta di potenza, nella coscienza, nell'etere, nel soffio vitale, nei corpi interno[10] ed esterno del discepolo purificato dall'anzidetta potenza,[11] ingenera rispettivamente [vari] effetti, quali [una sensazione di] beatitudine, il salto, il tremore, il sonno e la vibrazione, che concerne il corpo.[12]

[209] Una volta che il discepolo, i cui legami sono stati così paralizzati, è stato congiunto con Śiva, conviene che il maestro faccia

1. Le stt. 202*b*-11*a* sono una parafrasi di MV, XI, 29-39. Le stt. 29-32*a* sono citate nel commento al *Mṛgendrāgama* (*Kriyāpāda*, p. 176) come esempio di iniziazione estremamente abbreviata (*saṃkṣiptatara*), priva di nascite, ecc.

2. Si veda sopra, XVI, 94*b*-96, ecc.

3. Dopo che (il discepolo) si è rialzato (J).

4. Se, come sentiero da purificare, si è scelto per esempio quello delle *kalā*, la *kalā* inferiore è la Cessazione e quella superiore l'Ultraquiescenza (J).

5. Si veda sopra, XVII, 7*b*-64.

6. Secondo che il discepolo sia un figlio spirituale o un adepto.

7. Il sentiero della *suṣumnā*, la sede di mezzo (J).

8. La coscienza (J).

9. Le maculazioni, ecc. (J).

10. La mente e il *puryaṣṭaka* (J).

11. Quella meditata dal maestro.

12. Si veda sopra, V, 107*b*-108*a*.

per lui un'emissione di princìpi puri affinché egli possa fruire del *karman* restante.[1]

[210-11*a*] Nel caso invece che nel discepolo non si sia verificata tale penetrazione,[2] occorre che il maestro lo bruci, fuori e dentro, con la potenza anzidetta;[3] egli così cadrà a terra. Qualora tale penetrazione non s'inverasse neppure in tal modo, conviene che il maestro [rinunci a iniziarlo e] lo lasci andare, come una pietra.

[211*b*-12*a*] Dirò adesso d'un rito iniziatico fornito di dimostrazione, insegnatomi dal savio Śambhunātha, [di me] soddisfatto, e che compare nel *Tantrasadbhāva*.

[212*b*-13] Ciascuno di questi tre gruppi sillabici, composti dal nettare [S], dal fuoco [R] e dal vento [Y]; dal lento [Ḍ], dall'altro [ḌH], dal tempo [M], dal fuoco [R] e dal vento [Y]; dal fuoco [R], dalla luna [S], dal soffio [H], dalla cima [KṢ], dal fuoco [R] e dal vento [Y]; e uniti tutti e tre con la sesta [vocale Ū],[4] è detto essere fattore di paralisi.

[214-16] Il maestro deve proiettare il cosiddetto seme della potenza e il seme di *māyā* con tutte le membra.[5] Nella ruota del cuore dev'essere poi proiettato il *mantra* [H], ornato dalle dodici vocali, e in mezzo ad esso la coscienza, simile a una rosa. Il maestro deve quindi meditare come questa ruota sia spinta dal vento [Y] e tutta fiammeggiante di fuoco [R], e recitare il *mantra*,[6] intramezzandolo col nome dell'iniziando.[7] Con questo metodo, il discepolo sarà senza dubbio colpito sull'istante da paralisi.

[217-18] «Egli vede, o Dea, il suo sé congiunto con i vari princìpi, uno dopo l'altro, sino a che non raggiunge la suprema realtà; e allora egli più non vede.[8] Grazie a questo metodo, egli vede il cammino tutto intero o acquista, sull'istante, [la conoscenza di] tutte le scritture».

[219-20] Per chi manifesta tale disposizione, lo *yogin* esperto deve celebrare un'iniziazione che lo congiunga al principio desiderato,

1. Altrimenti, morrebbe sull'istante.

2. Da parte della potenza di Rudra. Si veda sopra, XXIX, 207-208.

3. Si veda sopra, XXIX, 202-203. «Il maestro dovrà bruciarlo di dentro e di fuori con una potenza tutta fiammeggiante, circondata da ogni parte di R, inserita dentro un triangolo voltato verso l'alto, vomitante tutt'insieme fiamme in alto e in basso. Così i maestri» (J).

4. I tre *mantra* sono dunque: 1) SRYŪṂ; 2) ḌḌHMRYŪṂ; 3) RSHRṢRYŪṂ.

5. Il seme della potenza è E e il seme di *māyā* HRĪṂ (che compare in questo contesto nel *Tantrasadbhāva* citato da J). Per *smṛtaṃ yac ca* nella st. 214 ci si aspetterebbe una qualche espressione che alluda al seme di *māyā*.

6. Uno dei tre gruppi sillabici precedenti (J).

7. Deve cioè recitare il *mantra*, il nome, il *mantra* di nuovo, ecc. (J).

8. Nel senso che allora è perfettamente identificato col soggetto vedente (J).

grazie all'esercizio di esso.[1] All'aspirante alla liberazione che è stato così iniziato, conviene poi che sia insegnato il sacrificio secondo il metodo Kula, insieme con i cinque stati, affinché possa adempiere le regole postiniziatiche.

[221] Il sacrificio del Kula, basato sulla bocca della *yoginī*, viene insegnato all'iniziato affinché la sua coscienza permanga immutata nei cinque stati di veglia, ecc.

[222-23] Nello stato di veglia[2] possono essere adorati tutti [i *mantra*], nel sogno il *mantra* prescelto, isolatamente, nel sonno profondo il *mantra* di base incrementato delle sue proprie potenze, ad esclusione [di altri],[3] nel quarto stato la sola [Capofamiglia], chiamata «coadiutrice» (*dūtī*), e nient'altro, e, infine, nello stato ultraquarto, il Signore del Kula. Tale lo svolgersi dell'adorazione per coloro che sono pieni delle loro proprie potenze.

[224] All'iniziato il maestro dovrà esporre inoltre i cinque stati già da noi descritti,[4] dal «corporeo» fino al «trascendente il tutto», insieme con le relative suddivisioni.

VII. LA CONSACRAZIONE («ABHIṢEKA»)

[225-27] Nei riguardi di un adepto (*sādhaka*) desideroso di fruizioni conviene poi che [il maestro seguace del Kula] celebri accuratamente la cosiddetta consacrazione yoghica.[5] Dopo aver sacrificato senza risparmio al Dio, il maestro deve riempire di burro otto lampade e accenderle. Queste debbono essere d'oro, ecc., senza difetti[6] e munite di stoppini di color rosso. [Tali lampade] debbono essere quindi adorate per mezzo degli otto *kula*[7] e così pure, nella conchiglia, ricolma d'ambrosia beatifica, devono essere adorati i due Signori del Kula. Per mezzo della conchiglia egli deve quindi aspergere l'adepto, gio-

1. Questa e la seguente stanza sono una parafrasi di MV, XI, 40-41. L'esercizio di cui è qui questione consiste in concentrazioni (*dhāraṇā*) sui relativi princìpi.

2. Queste due stanze hanno l'aria di esser tratte da qualche Tantra (non però dal MV). Nella traduzione mi sono conformato al commento di J.

3. «Gli altri» sono i *mantra* che formano il «seguito», cioè le membra, ecc. Il «*mantra* di base» è qui costituito, secondo J, dalla triade dei Bhairava, insieme con le potenze Parā, ecc.

4. Si veda sopra, X, 227*b* sgg. e MV, II, 36-46.

5. Le stt. 225-32 sono una parafrasi di MV, XI, 42-47.

6. Cfr. MV, X, 3*a*.

7. *Mantra* particolari: forse Aghora, Paramaghora, ecc. (si veda sotto, p. 582, nota 6). L'accensione delle lampade è apparentemente combinata con una operazione mantrica (*bodhana*) fatta per mezzo degli otto *kula*.

vandosi dell'anzidetto metodo della mano di Śiva. L'adepto, per parte sua, dovrà poi curare di mandare a effetto i *mantra* [confidatigli].

[228-29] Questa che noi ora esponiamo è la consacrazione del maestro, ossia il rito che conferisce l'idoneità al magistero. Il maestro si procaccerà all'uopo sessantaquattro lampade, insieme con focacce, ecc. Le lampade debbono essere adorate con i sessantaquattro *kula* e, in mezzo, come prima, i due Signori del Kula. Attraverso il detto metodo della mano di Śiva, egli consacrerà così il [futuro] maestro.

[230] Una volta che questi due sono stati così consacrati, essi saranno conosciuti [e onorati] da tutti gli *yogin*. Dei due, il maestro è colui che dispensa la liberazione.[1]

[231] Il senso implicito di quest'ultima frase è il seguente, che di essi due colui che da adepto è diventato maestro dispensa perfezioni e l'altro invece la liberazione.[2]

[232] Egli dovrà esporre [ai discepoli] tutto il suo triplice conoscere,[3] e dare il proprio consenso alla celebrazione dei riti iniziatici [da loro richiesti].

[233-35] Com'è detto nel *Vīrāvalībhairavatantra*, c'è un'altra forma di consacrazione, considerata [dai nostri maestri come] la consacrazione suprema, fatta per mezzo di vasi pieni [interiori], senza vasi esterni. Le otto [lampade] sono qui costituite dalle sei forze causali[4] più Śiva supremo e Bhairava. Il maestro, vedendo come ognuna di queste sei forze causali sia essenziata da tutte le altre[5] e facendo sì che tale universalità sia presente anche in se stesso, dovrà transitare (*saṃkram-*)[6] in tutti i vari organi di senso [del futuro maestro].

VIII. LA TRAFISSIONE («VEDHA»)

[236] Per chi aspira subito a fruizioni, il maestro che abbia raggiunto la perfezione nello yoga può celebrare l'iniziazione per trafissione, la quale somministra subito i frutti desiderati.[7]

1. MV, XI, 46.

2. Il primo maestro è cioè un «operatore» e il secondo uno «gnostico» (J). «Il senso è questo, che di essi due, colui che da adepto è diventato maestro dispensa agli altri le perfezioni soltanto e colui invece che era già maestro [ma non secondo il Kula] dispensa senza difficoltà, oltre le fruizioni, anche la liberazione» (J).

3. MV, XI, 47. Il conoscere triplice è quello *āṇava*, *śākta* e *śāmbhava* (J).

4. Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Sadāśiva, Anāśritaśiva.

5. Da otto esse diventano quindi sessantaquattro.

6. Attraverso il canale dei propri organi di senso.

7. In una stanza citata da J l'*ātman* è paragonato a una gemma che viene perforata. Con qualche esitazione e contrariamente alla Silburn (1997) ho, nella traduzione, preferito il termine «trafiggere» a quello di «perforare».

[237-39*a*] Quest'iniziazione per trafissione, la quale è stata in più modi esposta in numerose scritture, può essere effettuata soltanto da un maestro ben esercitato [nello yoga]. [Se celebrata da un tale maestro], il discepolo penetra in piani sempre più elevati e si produce in lui una chiara percezione del transito attraverso le varie ruote. Risultato di ciò sono le varie perfezioni, quali la piccolezza, ecc.[1] Se invece – così è stato detto nel *Ratnamālātantra* – tale acquisizione dei piani appartenenti alle ruote superiori viene a mancare, il discepolo viene invasato da un demone Piśāca.[2]

[239*b*-40*a*] L'iniziazione per trafissione, come è stato detto da Parameśvara nel *Gahvaratantra*, si divide in sei specie, vale a dire [trafissione] per *mantra*, per suono, per *bindu*, per potenza, per serpente e trafissione suprema.[3]

[240*b*-41*a*] La trafissione per *mantra* è quella in cui il maestro, avendo meditato una ruota di otto raggi, ecc. sfolgorante di fiamme, secondo i precetti della scrittura da lui seguita, trafigge con essa la ruota del cuore del discepolo.

[241*b*-43*a*] Un [altro] metodo [per eseguire quest'iniziazione] può vedersi nel *Dīkṣottaratantra* e mi è stato insegnato da Śambhunātha. «Dopo aver proiettato nove volte nel [proprio] corpo la vocale Ā, il maestro deve trasferirla, mediante proiezione, [nel corpo] del discepolo, tutta accesa e risplendente di fiamme. I legami di questi sono in tal modo paralizzati ed egli viene congiunto con la suprema realtà».

[243*b*-44*a*] «[L'iniziazione per] trafissione per suono viene effettuata attraverso la pronuncia del suono.[4] In virtù dell'applicazione [della Mālinī] secondo creazione[5] il maestro trafigge col suono[6] la mente [del discepolo].

[244*b*-45] «[L'iniziazione per trafissione per] *bindu* è quella in cui la mente [del discepolo è meditata dal maestro] nel luogo del

1. La piccolezza (*aṇiman*), la capacità di rimpicciolirsi a piacimento, è uno dei poteri che si conseguono attraverso lo yoga. Si veda sopra, VIII, 264-71 e p. 193, nota 2.

2. Nel caso, evidentemente, che la perforazione non vada dal basso verso l'alto ma viceversa. Cfr. TĀV, vol. XI, p. 149.

3. Le stanze seguenti, secondo J, sono tratte, con qualche modificazione, dal *Gahvaratantra*.

4. Il suono (*nāda*) è qui, secondo J, un suono (anzi un «seme» fonico) di natura prolungata (*dīrghātmanādabīja*). I versi del *Gahvaratantra*, qui riassunti da Abhinavagupta e citati da J, sono i seguenti: «Dopo aver pronunciato un *nāda* prolungato, il maestro deve trasferire il suono nel suono; e quindi, pronunciata la Mālinī, purificare il cammino dei fonemi e trafiggere col suono. Tale, o Dea, la trafissione per suono».

5. Da NA a PHA (J).

6. Il suono spontaneo, che si pronuncia da se stesso (J).

bindu, fra le sopracciglia, oppure, o Dea, nel bersaglio del cuore. [Il maestro, con questo] *bindu* [da lui così meditato] tutto sfolgorante di fiamme, trafigge[1] il discepolo.

[246-47] «[Adesso l'iniziazione della potenza]. Grazie, o Dea, a una spinta ascendente esercitata sul retto, [il maestro] spingerà verso l'alto l'energia sinuosa,[2] attorcigliata, risiedente nella sede triangolare, sinché questa non raggiungerà il soggetto possessore della potenza. Questa spinta dovrà essere esente da ogni sforzo. Con questo metodo, egli trafiggerà tutto l'universo. Tale trafissione da ruota a ruota è chiamata col nome di trafissione per potenza.

[248-52] «Questa potenza suprema, fonte di beatitudine, è poi ornata, nella sua ascesa dal luogo della nascita al luogo supremo, di cinque cappucci.[3] Questi sono costituiti dalle cinque "forze", dai cinque princìpi, dai giorni lunari *nanda*,[4] ecc., dalle famiglie, dalle cinque forze causali che vanno da Brahmā [a Sadāśiva], dai cinque sensi. Questa potenza, la quale è così quintuplice, parte dunque dal luogo di Brahmā[5] ed entrando nel luogo di Brahmā[6] risplende e si dissolve come un lampo; e, dopo esser così entrata, trafigge il corpo e passa da parte a parte il sé». Nel *Bhairavāgama* così si dice di questa trafissione per serpente: «Occorre meditare la mente sino a che non si dissolve; e una volta ch'essa si è dissolta, s'invera, o Signora degli dèi, ciò ch'è chiamato col nome di beatitudine suprema».

[253-54*a*] «La trafissione suprema è detta quella in cui non vi sono organi di senso, non soffi, non sensi interni, non mente (*manas*), non oggetto e soggetto di pensiero, non azione di pensare, e che è, insomma, dispogliata d'ogni cosa».[7]

[254*b*-55*a*] *Secondo altri maestri, che ne conoscono il procedimento segreto, vi sono nove specie [di iniziazione per trafissione], secondo che essa s'inveri per mezzo dei* mantra, *della potenza, dei mondi, della forma, della co-*

1. Leggo *saṃvedhayet* per *saṃbodhayet*.

2. Le stanze dove si descrive la «trafissione per potenza» sono oscure e la mia traduzione è del tutto provvisoria. La potenza, secondo J, è la potenza mediana (la *suṣumnā*). Il maestro *yogin* «spreme» (*niṣpīḍ-*) l'ano e la potenza di mezzo raggiunge via via il possessore di potenza, Śiva, risiedente nello *dvādaśānta*, con cui si unisce. Il suono (apparentemente identificato con la *kuṇḍalinī*) è non articolato e quindi pronunciato e non pronunciato al tempo stesso. Il «crocevia» (*śṛṅgāṭakā*) è, secondo J, la sede della nascita. Il testo va corretto in due punti: *śaktiśaktimaduccārad* per *śāktaṃ śaktimaduccārād* e *bhramaṇavedhena* per *bhramaravedhena*.

3. I rigonfiamenti o cappucci del collo del cobra. Questa trafissione è una variante di quella effettuata per mezzo della potenza. Il luogo della nascita è il *janmādhāra* e il luogo supremo lo *dvādaśānta*, cioè il soggetto possessore di potenza, Śiva, che ivi risiede.

4. Nome di una delle cinque *tithi* di buon augurio.

5. La base della nascita (J).

6. Lo *dvādaśānta* (J).

7. Questa stanza ricorda da vicino, per concetto e dizione, varie stanze del *Vijñānabhairava* (cui potrebbe far pensare anche la parte dichiarata *Bhairavagāme*), ma non corrisponde esattamente ad alcuna di esse.

noscenza (jñā = vijñāna), *della massa* (piṇḍa), *del luogo, dei canali o coincida infine con la trafissione suprema.*

[255*b*-56] Il metodo che prende il nome dai *mantra* è quello in cui il maestro, dopo aver meditato come [il discepolo sia immerso] in un *maṇḍala* triangolare pregno di fonemi ignei [R] e di [semi di] *māyā*,[1] ne trafigge con esso, tutto sfolgorante di fiamme, i nodi, lo colpisce coi fiori e lo congiunge con la suprema realtà.

[257-58] La trafissione per mezzo della potenza, fornita di un'immediata dimostrazione [della sua realtà], consiste in questo, che il maestro, entrato per uno [dei tre] canali,[2] raccolta la coscienza nel bulbo e girato intorno con impeto, giovandosi dei cinque, degli otto[3] e del ciuffo, la congiunge, una volta fatta arrivare alla cima del tridente della potenza,[4] con la ruota desiderata.

[259-60] *Nella trafissione dei mondi, la potenza del ciuffo,*[5] *la quale, brillante come il chiarore lunare, fuoriesce impetuosamente su dalla base,*[6] *giunge gradatamente a riposarsi nell'etere*[7] *del discepolo, cominciando dall'alluce o dalla sede radice. Per mezzo di essa il maestro rende il corpo limpido [e immacolato] e, immaginando i vari mondi già descritti,*[8] *dal fonema* KṢ *alla vocale* A,[9] *e meditandoli quindi nel proprio* maṇḍala,[10] *fa sì che si riflettano [sia in lui sia nel discepolo].*

[261-62] *Nella trafissione per la forma il maestro dovrà meditare come dentro il luogo del* bindu, *fra le sopracciglia, risieda, in identità [con lui], una qualche immagine di divinità,*[11] *splendente, e dopo immedesimare con essa il discepolo. Tale immagine diventa poi qui*[12] *visibile, e alla fine il discepolo entra in uno stato d'unione con lei, immedesimato.*

[263-64] *Nella trafissione per conoscenza il maestro trasferisce la conoscenza – la quale è costituita dai cinque sensi di conoscenza e dai tre sensi interni ed è quindi ottuplice – nel discepolo, attraverso le fila dei canali appropriati e la messa in opera d'una saldissima presunzione.*[13] *In tal modo*

1. Il *mantra* HRĪṂ.
2. La *suṣumnā*, *iḍā* o *piṅgalā* (J).
3. I cinque, secondo J, sono i cinque sensi d'azione, e gli otto i cinque sensi di conoscenza più i tre sensi interni.
4. I tre stadi di potenza (*śakti*), *vyāpinī* e *samanā* (J). Si veda sopra, VI, 161 e nota.
5. La potenza del soffio vitale.
6. La base o sede della nascita.
7. Lo *dvādaśānta*.
8. Si veda sopra, VIII, *passim* (J).
9. Secondo, cioè, l'ordine di riassorbimento.
10. Il «proprio *maṇḍala*» è qui il corpo (J).
11. Costituita dalla divinità preferita (J).
12. In base a questo metodo, con questo sistema, in questa scuola.
13. La convinzione che egli e il discepolo sono una cosa sola.

egli, nell'etere del cuore, dà origine immediatamente al sorgere del sole d'una divina conoscenza.

[265-66] *Nella trafissione per «massa»,*[1] *le sue tre diverse forme, quella grossa, costituita dal corpo esterno, quella sottile, costituita dal* puryaṣṭaka, *e quella suprema, essenziata [dalle corazze della] Forza, [ecc.], debbono essere via via dissolte l'una nell'altra, energicamente* (rabhasāt). *Il piano supremo s'invera alla fine di questa graduale dissoluzione.*[2]

[267] *La trafissione per luogo è quella in cui il maestro, riposatosi via via*[3] *in una delle ruote del discepolo, la infiamma.*[4] *Tale il frutto*[5] *da essa somministrato.*

[268-69] *I canali principali sono tre, gli altri, con essi correlati, sono innumerevoli. Nella trafissione per i canali si ha un'unificazione con essi. Tale il frutto che essa dispensa. La spirazione del canale desiderato passa per i principali, situati negli occhi, ecc. Nella trafissione dei canali, il relativo ottenimento di conoscenza è di più specie diverse.*

[270] *Come un animale che abbia gran forza nella coda, lo* yogin *sperimentato, colpendo il canale altrui racchiuso nel proprio, fa cadere con violenza al suolo anche un «perfetto»* (siddham api).

[271] Qualora poi volga il pensiero a una trafissione suprema, che concerna tutte le ruote, senza dualità, il maestro, dispensatore di śività, manifesta ed effettua lo Śiva supremo.

[272-73*a*] «Chi conosce il punto di mezzo,»[6] così è stato detto dal Signore nel *Vīrāvalikulatantra* «inscindibile, necessario oggetto di conoscenza, non è [da nulla] inquinato. Colui che ha raggiunto la perfezione in tale procedimento, così suddiviso,[7] è un vero maestro, in grado di liberare i vincolati».

[273*b*-74*a*] Il discepolo deve stare davanti al maestro. Questi deve applicare, per la trafissione,[8] la bocca alla bocca, la forma alla forma,[9] sino a fondersi perfettamente con gli oggetti [di tali sue operazioni].[10]

[274*b*-76*a*] Quando la loro mente è intimamente fusa, discepolo e maestro vengono a trovarsi nel cosiddetto stato transmentale, gra-

1. La «massa» (*piṇḍa*) è il corpo.

2. Secondo J la st. 265*b* non ha nulla a che vedere con l'argomento ed è da lui ritenuta (e penso a ragione) un'interpolazione. Nella traduzione essa non è, in conseguenza, rappresentata.

3. Cominciando dalla sede della nascita (J).

4. La rende accesa, protesa verso la coscienza (J).

5. L'infiammazione anzidetta (J).

6. La potenza del soffio vitale mediano (J).

7. In trafissione per *mantra*, ecc. (J).

8. Traduco secondo J, che commenta *vedhayet* con *tannimittaṃ prayuñjīta.*

9. «Forma», secondo J, sta qui metaforicamente per senso della vista. Lo stesso procedimento deve applicarsi anche agli altri vari sensi.

10. I detti organi di senso.

zie a cui il discepolo è immediatamente iniziato. Unitisi sole e luna,[1] il vivente si identifica [con lo stato unitivo venuto a verificarsi]. Gli dèi Brahmā, ecc., che cooperano alla liberazione, sono [anch'essi] qui desiderosi di liberazione.

[276*b*-78*a*] Qualora il maestro, avendo arrestato i suoi raggi,[2] divora ambedue, sia la fruizione sia la liberazione, si ha allora la cosiddetta «iniziazione di Parameśvara». Tutti quanti sono concordi nel dire che la liberazione è «senza movimento» (*niḥspanda*).[3] Il maestro, dunque, colpendo [ripetutamente] e fondendo [infine] i vari aspetti del fuoco e della luna (*agnīṣoma*),[4] deve sopprimere il movimento.

[278*b*-81] Il soffio esterno e il *prāṇa*,[5] anch'esso esterno, in combinazione con la tenebra,[6] fuoriescono per tutti i pori della pelle ed errano per tutte [le ruote presiedute dalle] divinità causali, [Brahmā, ecc.].[7] Lo *yogin* li faccia errare, teso verso il centro invisibile,[8] e quindi li lasci andar liberi, sicché dirigendosi uniti verso l'alto trafiggano così i cinque nodi.[9] In tal modo egli realizzerà meditando la sede centrale, dove [*prāṇa* e *apāna*] sono intimamente fusi. Il sé [limitato], il vuoto, la realtà esterna, il *mantra* e il corpo [in questo processo] non debbono essere oggetto di distinta percezione. Questa iniziazione è tale da somministrare la condizione di Śiva a ogni creatura.

[282-83] Alla fine del rito iniziatico, come è detto nel *Ratnamālātantra*, è uso cuocere cibi stimolanti (*dīpaka*) e che, quindi, i maestri del Kula mangino il riso sacrale insieme con tutti i discepoli (*sādhaka*). Esso, si dice, distrugge e cancella ogni più grande peccato – dove per peccato è qui considerato un rito che pecchi per difetto o per eccesso.

[284-85*a*] All'indomani occorre celebrare il sacrificio in onore del maestro. Senza di esso, il rito non è provvisto della necessaria pienezza, onde bisogna assolutamente provvedere a celebrarlo. Al maestro occorre offrire tutte quelle cose che possono soddisfarlo.

1. Il *prāṇa* e l'*apāna*, ecc.
2. La ruota dei suoi raggi, cominciando dalla mente (*manas*) (J).
3. La mente deve restare immobile, immutata, in tutti gli stati (J). Si veda sul concetto di *niḥspanda* anche la quarta iniziazione buddhista (Gnoli-Orofino, 1994), dove il termine *niḥspanda* è usato in senso non dissimile.
4. Il *prāṇa* e l'*apāna*.
5. Le stt. 278*b*-81 sono probabilmente una citazione (dal *Ratnamālātantra*?).
6. Il «soffio esterno» è l'*apāna*, solitamente associato al conoscibile (si veda sopra, V, 44-50*a*), ed «esterno» è considerato qui anche il *prāṇa*. Nel commento di J leggi *bāhyam* per *madhyam*. La «tenebra», secondo J, è il soggetto conoscente limitato.
7. Si veda sopra, VI, 187*b*-89*a*.
8. Con queste parole si allude evidentemente al superamento delle coppie dei contrari.
9. I cinque nodi sono qui le cinque ruote.

[285*b*-87*a*] Il rito iniziatico da celebrare mentre la ruota è radunata è noto col nome di «passaggio» (*saṃcāra*).[1] Il vaso contenente il liquore, ben pieno, tenuto in mano dal signore degli eroi,[2] dovrà essere contemplato dal discepolo come se fosse il sommo *brahman*. Con il consenso del maestro, egli dovrà quindi [prenderlo], berne e, dopo avere soddisfatto gli spiriti (*bhūta*), offrirlo [di nuovo] al maestro.

[287*b*-89*a*] Prostratosi a terra [tale il rito] e inchinatosi al maestro, il discepolo deve [onorare e] prendere [il vaso del liquore], e soddisfare con esso le Eterovaghe, il *mantra* prescelto, l'adiutrice (*dūtī*), Gaṇeśa, i maestri, il protettore del luogo, l'insieme degli «eroi». La bevanda [contenuta nel vaso] dev'essere da lui bevuta solo dopo che è stata toccata dagli «eroi», cominciando dal maestro, e non altrimenti.

[289*b*-90] Chi vuole il proprio bene, deve guardarsi dal celebrare il sacrificio Kula con coloro che non conoscono il sommo *brahman*,[3] privi di andare a venire,[4] presi da cupidigia, offuscamento, ebbrezza, ira, attaccamento e *māyā*.

[291] I riti Kula possono essere celebrati dal discepolo al principio, alla metà e alla fine dell'adorazione, in occasione dell'adorazione del maestro e durante i riti occasionali sopra esposti.[5]

[292] *E così è stato compiutamente e chiaramente esaminato il rituale segreto, in base all'insegnamento dei maestri e a personale esperienza.*

1. Il termine *saṃcāra*, in varie scuole tantriche buddhiste e non, assume il significato di «rotazione». Nelle feste tantriche, gli *yogin* e le *yoginī* vengono adorati uno dopo l'altro, in base a una «rotazione». Si veda su questo rito il *Cakrasaṃvaratantra* (Cicuzza, di prossima pubblicazione).

2. Il maestro (J).

3. Il vaso con la bevanda alcolica, ecc. Si veda sopra, XXIX, 22-24.

4. Privi della scienza del *prāṇa* e dell'*apāna*.

5. Si veda sopra, XXVIII, *passim*.

XXX
I VARI «MANTRA»

Diremo adesso dei mantra *appropriati [ai vari riti], convenienti alle dottrine del Trika, del Kula e del Krama.*

[1] [Tale insegnamento] ha come fine quello di procurare via via la perfezione a coloro che non sono riusciti ancora ad affermarsi saldamente nel pensare in tutta la sua pienezza.

[2-3] Questi *mantra*, infatti, una volta risvegliati, hanno come loro natura soltanto il pensiero. Essi, invero, in forza della libertà della coscienza che è libera e soltanto libera, partecipano della natura dei soggetti d'azione.[1] Il maestro, penetrato dai *mantra*, è reso da essi libero, in ferma identità con loro. I *mantra*, insomma, sebbene strumenti d'azione, diventano ciononostante soggetti d'azione.[2]

I. LA NATURA DEI «MANTRA» («MANTRASVARŪPA»)

[4-9*a*] Nella potenza di base conviene immaginare il *mantra* HRĪṂ;[3] nella terra, nell'acqua, nel fuoco e nel vento, KṢLĀṂ, KṢVĪṂ, VAṂ,

1. Nel senso che non sono strumenti, ma soggetti d'azione. Si veda Pāṇini, I, 4, 54: «Il soggetto agente è autonomo [o libero]». Si veda anche sopra, IX, 8-10.

2. Queste due stanze ricorrono con qualche variante nel MVV, II, 229*b*-31*a*. Grammaticalmente, *mantra* deriva dal tema *man-*, «pensare», più l'affisso *-tra*, nel senso di strumento: letteralmente, significa quindi «strumento di pensiero». Da «strumenti di pensiero», essi passano qui al significato di «soggetti agenti di pensiero».

3. Le stt. 4-9*a* sono una parafrasi di MV, XXIII, 13-15*bis*. Il rito del trono è descritto particolareggiatamente sopra, XV, 297-352*a*.

KṢAṂ; nell'asse, HAṂ; nelle quattro qualità – pietà, ecc. –[1] [risiedenti nel nodo], YAṂ, RAṂ, LAṂ e VAṂ; e nelle quattro qualità contrarie, ṚṂ, ṜṂ, ḶṂ, Ḹ3Ṃ; nella Sapienza, in *māyā* e nella Forza, OṂ, AUṂ e HAḤ; in Īśvara e Sadāśiva, AṂ e AḤ; negli stami, [a uno a uno] i [ventiquattro fonemi] da KA a BHA; negli otto petali, il soffio [H] seguito [via via] dalle otto vocali [A, Ā, I, Ī, U, Ū, E, AI] e sormontato dal *bindu* [Ṃ]; e quindi i nomi delle nove potenze, resi ferventi [dal *mantra* OṂ];[2] nei tre cerchi, Ś, Ṣ, S insieme con il *bindu*;[3] nel Trapassato, KṢAṂ; nelle punte del tridente, JRAṂ. Tali, menzionati a uno a uno, i *mantra* occorrenti per l'adorazione del trono.

[9*b*-10*a*] Nel rito d'adorazione abbreviato i vari elementi [del *maṇḍala*], dalla potenza di base fino alle punte del tridente, possono essere complessivamente adorati mediante il primo e l'ultimo *mantra*.[4]

[10*b*-11*a*] Il *mantra* di Ratiśekhara è costituito dal fuoco [R], dal vento [Y], dalla terra [L], dall'acqua [V], seguiti dalla sesta vocale [Ū] e dal *bindu*.[5] L'insieme dei suoi volti e delle sue membra è formato dalle vocali brevi [A, I, U, E, O] e da quelle lunghe [Ā, Ī, Ū, AI, AU, AḤ].[6]

1. Si veda sopra, VIII, 264-71 e nota.

2. I nomi delle potenze sono elencati in VIII, 338*b*-39, e poi di nuovo in XV, 305-307. Alla potenza che risiede nel centro del loto spetta il *mantra* HOṂ (si veda MV, XXIII, 15, dove nel terzo *pāda* bisogna leggere *hūṃ heṃ haiṃ hoṃ* per *hūṃ heṃ haiṃ ca*, e J). I vari *mantra*, cominciando dal petalo orientale, sono dunque OṂ HAṂ VĀMĀ YAI NAMAḤ, ecc.

3. Si veda sopra, XV, 307.

4. Il *mantra* è dunque OṂ HRĪṂ JRAṂ ĀSANAPAKṢĀYA NAMAḤ (J).

5. Ratiśekhara è il Bhairava partner di Parāparā. La sua forma mantrica, secondo MV, IX, 35, che qui Abhinavagupta parafrasa, è R, Y, L, V, Ū, Ṃ.

6. Le divinità, nella loro forma grossa, sono meditate e raffigurate con un dato numero di volti (*vaktra*) e di membra (*aṅga*), nei quali si esprime il loro potere. In modo analogo esse debbono essere fornite di volti e di membra anche nella loro forma fonica, per non essere monche e impotenti. Le membra sono sei (o cinque, se non si conta il quinto, l'occhio, *netra*), e precisamente il cuore (*hṛdaya*), il capo (*śiras*), il ciuffo (*śikhā*), la corazza (*kavaca*), gli occhi (*netra*), l'arma (*astra*). Le rispettive membra sono formate dalle sei vocali lunghe Ā, Ī, Ū, AI, AU, AḤ precedute dalla sillaba OṂ, dalla consonante S (ma più comunemente H: si veda il *Rauravāgama*, vol. I, p. 18), dal nome del membro al dativo e dalle cosiddette sei specie, NAMAḤ, ecc., secondo i vari riti (si veda sotto, XXX, 43*b*-45*a*). I *mantra* relativi sono dunque i seguenti:

OṂ	SĀṂ	HṚDAYĀYA	NAMAḤ
OṂ	SĪṂ	ŚIRASE	NAMAḤ
OṂ	SŪṂ	ŚIKHĀYAI	NAMAḤ
OṂ	SAIṂ	KAVACĀYA	NAMAH
OṂ	SAUṂ	NETREBHYAḤ	(oppure NETRATRAYĀYA) NAMAḤ
OṂ	SAḤ	ASTRĀYA	NAMAḤ

Nei riguardi di Śiva e della Potenza gli *aṅga* sono sovente cinque (ad esclusione quindi dell'Occhio), chiamati *śivāṅga* nel caso di Śiva (o degli Śiva maschili, Ratiśekhara, ecc.), o *śaktyaṅga* nel caso della Potenza (o delle Potenze femminili, Parā, ecc.). Le sei membra rappresentano le sei qualità di Śiva, del Beato, cioè l'onniscienza (*sarvajñatā*), la sazietà o soddisfazione (*tṛpti*), la conoscenza senza principio (*anādibodha*), la libertà (*svatantratā*), la potenza inostacolata (*aviluptaśakti*), la potenza infinita

[11*b*-12*a*] Il *mantra* di Navātman consiste nel fuoco [R], nel soffio [H], nel fuoco [R], nel riassorbimento [KṢ], nel tempo [M], in Indra [L], nell'acqua [V], nel vento [Y], nella sesta vocale [Ū], nel *bindu*, nella mezzaluna, ecc.[1]

[12*b*-14*a*] La sfera di pervasione del *bindu*, del suono, ecc.[2] è nel *Triśirobhairavatantra* chiamata via via con i nomi di lancio (*kṣepa*), assalto (*ākramaṇa*), risveglio della coscienza (*cidudbodha*), infervoramento (*dīpana*), fissazione (*sthāpana*), coscienza (*saṃvitti*) e conseguimento di essa (*tadāpatti*).[3] Tale grande sfera di pervasione è chiamata, nella detta scrittura, col nome di «corpo sacro» (*mūrti*).

[14*b*] La formula di saluto *namaḥ* («obbedienza, lode a») consiste in un abbassamento e nella sparizione di esso.[4]

(*anantaśakti*) (si veda KR *ad* SvT, I, 64*b*-65*a*, p. 53). Secondo la SŚP l'attribuzione delle membra alla divinità, chiamata col nome di *sakalīkaraṇa*, «completamento», segue temporalmente le quattro operazioni di invocazione, installazione, presenza e detenzione (si veda sopra, p. 501, nota 4): «Come il sole è reso invincibile e possente dai suoi raggi tremendi, così il Dio, Parameśvara, dev'essere meditato con le sue membra. Il cuore è la sua potenza di coscienza (*cicchakti*), il capo la sua ottuplice sovranità [gli otto poteri di rendersi piccolo a piacimento, ecc.: si veda sopra, p. 193, nota 2], il ciuffo, più in alto di tutti, è la sua indipendenza e signoria, il suo fulgore che le armi nemiche non possono penetrare è la cosiddetta corazza, e il suo ardore impossibile a sopportare è la sua arma, che elimina gli ostacoli» (SŚP, vol. I, III, 71*b*-74*a*). Il *mantra* dell'occhio è sovente meditato e computato a parte: su di esso si veda sopra, XXII, 20-21 e nota; sotto, XXX, 40*b*-41*a*. Nel caso di Navātman le membra sono costituite da cinque fonemi che lo compongono (KṢ, Y, R, V, L) più le cinque vocali lunghe, come prima. Lo stesso dicasi per i volti (si veda sotto), dove le vocali sono brevi.
I *mantra* dei cinque volti (*vaktra*) sono formati dalle cinque vocali brevi A, I, U, E, O (nei Tantra E e O sono considerati brevi) precedute dalla sillaba OṂ, dalla consonante S, dai nomi, al dativo, dei cinque volti di Śiva, associati rispettivamente col capo (*mūrdhan*), col volto (*vaktra*), col cuore (*hṛdaya*), con i genitali (*guhya*) e col «corpo» (*mūrti*), seguiti dal *mantra* «obbedienza» (NAMAḤ). I *mantra* sono dunque i seguenti:

OṂ	SOṂ	ĪŚĀNAMŪRDHĀYA	NAMAḤ
OṂ	SEṂ	TATPURUṢAVAKTRĀYA	NAMAḤ
OṂ	SUṂ	AGHORAHṚDAYĀYA	NAMAḤ
OṂ	SIṂ	VĀMADEVAGUHYĀYA	NAMAḤ
OṂ	SAṂ	SADYOJĀTAMŪRTAYE	NAMAḤ.

Le cosiddette «specie» (cioè NAMAḤ, ecc.) possono cambiare, come prima.
I *mantra* delle membra non debbono essere confusi con i cinque *vidyāṅga* (lett. «membra mantriche»), i quali, secondo il *Mālinīvijaya*, sono cinque *mantra* appartenenti al corteggio di Śiva, fonicamente descritti nelle stt. 37*b*-41*b*.
Gli *aṅga*, ecc. sono stati diffusamente spiegati nello studio della Brunner-Lachaux, 1986a.

1. Navātman è il Bhairava partner di Aparā. La sua forma mantrica, secondo MV, VIII, 21*b*-23*a*, che Abhinavagupta qui parafrasa, è R, H, R, KṢ, M, L, V, Y, Ū, Ṃ.

2. Le stt. 12*b*-14 sono una breve parentesi nella quale Abhinavagupta, prendendo come autorità il *Triśirobhairavatantra*, descrive il potere o raggio di pervasione del *bindu*, del *nāda*, ecc. La descrizione del *mantra* di Navātman, con le sue membra, ecc., riprende alla st. 15.

3. Questi piani corrispondono rispettivamente a *bindu*, *nāda*, *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī*, *samanā* e *unmanā* (J). Si veda sopra, p. 151, nota 3.

4. Si è qui tradotto con «abbassamento» il termine *pariṇāma*, lett. trasformazione (dall'alto in basso). Chi dice *namaḥ*, il salutante, abbassa, umilia se stesso ed esalta

[15-16*a*] Le sei membra del *mantra* di Navātman, costituite dal cuore, ecc., si formano [come prima] con le sei vocali lunghe – con l'avvertenza di togliere da tale *mantra* i suoi ultimi tre fonemi –, e i volti con i semi KṢ, Y, R, V, L infervorati e ornati dal *bindu*.[1]

[16*b*-17] Il *mantra* di Bhairavasadbhāva è costituito dal fonema JH, dal riassorbimento [KṢ], dal soffio [H], dalla sesta vocale [Ū], dal *bindu*, adornati dalla mezzaluna, ecc.[2] I *mantra* Mātṛkā e Mālinī sono già stati esposti.[3]

[18-19] I *mantra* propri di Gaṇeśa e delle altre divinità sono formati dalla sillaba OṂ, dal nome della divinità stessa al dativo, dalla parola «obbedienza». Il seme loro proprio, non esposto [nel *Mālinīvijaya*], è costituito dal fonema iniziale del loro nome infiammato dalla vocale Ā, dal *bindu*, dalla mezzaluna, ecc. Esso [può essere] unito [anche] con la quattordicesima vocale [AU] o con la sesta [Ū].[4]

[20-26*a*] La *vidyā*[5] della dea Parāparā, secondo le scritture del Trika, si compone delle tre dee Aghorī, ecc., al vocativo, con i rispettivi semi HRĪḤ, HUṂ e HAḤ; delle tre dee [Ghoramukhī, ecc.], sempre al vocativo, tenendo però presente che nella seconda la vocale terminale non è «*e*» bensì «*a*»; e quindi dell'invocazione delle [ultime] due potenze, caratterizzate dalla caduta dell'ultima sillaba,[6] cui fanno seguito le sillabe HE, RURU, RARA, PHAṬ, HUṂ, HAḤ, PHAṬ. Tutto il *mantra* è preceduto dalla sillaba OṂ ed è costituito in tutto da trentotto sillabe più due fonemi senza vocale. I sette *mantra* appartenenti ad Aghorī, ecc. sono rispettivamente costituiti da cinque, sei, cinque, quattro, due, tre, due sillabe. Il *mantra* restante di undici sillabe è quello di Pibanī.[7] Nel *Siddhayogīśvarīmata* è esposta

l'altro, attribuendogli qualità superiori alla sua. In altre parole, il salutante subisce implicitamente un «abbassamento», nel senso che si riconosce inferiore al salutato. Nello stesso tempo e nonostante questo «abbassamento» il salutante non decade dalla sua natura originale e in questo senso vien detto che esso si dissolve, vien meno (*tallayaḥ*). La stanza 14*b* (che forse è una citazione) è da J introdotta con le parole: «Questo raggio di privazione non appartiene solo al "corpo sacro" (*mūsti*), ma anche alla formula di saluto *namaḥ*». Questo collegamento con la stanza precedente non mi sembra tuttavia convincente. *Namaḥ*, come vedremo, è una delle cosiddette sei specie (*jāti*) mantriche.

1. I *mantra*, secondo J, sono OṂ KṢOṂ NAVĀTMAMŪRDHĀYA NAMAḤ, OṂ YEṂ NAVĀTMAVAKTRĀYA NAMAḤ, ecc. Si veda sopra, XXX, 10*b*-11*a* e p. 582, nota 6.

2. Bhairavasadbhāva è il Bhairava partner di Parā. La sua forma mantrica, secondo MV, VIII, 33-34, che qui Abhinavagupta parafrasa, è JH, KṢ, HŪ, Ṃ. Le sue membra, secondo il MV, si formano nello stesso modo che per i precedenti.

3. Si veda sopra, XV, 115*b*-45.

4. I rispettivi *mantra* sono dunque OṂ GĀṂ (O GAUṂ, O GŪṂ) GAṆEŚĀYA NAMAḤ, ecc.

5. Le *vidyā* sono i *mantra* denotanti divinità femminili.

6. L'ultima sillaba caduta è *ni*, per cui si ha *vama* e *piba* invece di *vamani* e *pibani*.

7. Il *mantra* è il seguente (si veda anche sopra XVI, 213-16*a*, dove esso è esposto secondo dissoluzione): OṂ AGHORE HRĪḤ, PARAMAGHORE HUṂ, GHORARŪPE HAḤ, GHO-

anche la ripartizione delle varie divinità nelle singole sillabe, che, perché troppo lunga, noi qui non esponiamo.[1]

[26*b*] Il *mantra* di Aparā è costituito da *māyā* [HRĪ] seguita dall'emissione [Ḥ], da HŪṂ e da PHAṬ.[2]

[27-28*a*] Il *mantra* di Parā, di cui è stata detta la straordinaria pervasione, consiste nel vivente [S], nella quattordicesima vocale [AU, e nell'emissione, Ḥ].[3] Di questo *mantra* sono state esposte da Parameśvara nel *Triśirobhairavatantra* parecchie varianti. Esso, insomma, sebbene nella sostanza non cambi, si presenta tuttavia in più modi.[4]

[28*b*-36*a*] «In esso il vivente [S] può appoggiarsi al soffio [H] o il soffio [H] al vivente [S].[5] Essi sono infatti inseparabili, uniti da un rapporto di sostegno-sostenuto. Il *haṃsa* [H], situato in mezzo a due ambrosie [S], Kālarudra [Ū], il Signore dei mondi [AU] e l'emissione [Ḥ], applicato via via alle sei ruote,[6] è un *mantra* di straordinaria fervenza ed energia. Il soffio [H] appoggiato al bastone [R], in unione con la potenza segreta [Ī] e la volontà [Ḥ], è un *mantra* la cui natura consiste nel grande conoscere, e che, come tale, esprime Parā. Il seguente, costituito d'una sillaba soltanto, è [naturato anch'esso] d'un conoscere [in cui si esprime] il cuore di Bhairava, [il *mantra*, dico], costituito dall'ambrosia [S], sola o appoggiata all'etere [H], o eventualmente unita con Sāvitrikā [AU] e fornita dell'emissione [Ḥ]. Questo *mantra* è il cuore supremo di Parā.[7] Chi conosce a fondo la realtà delle cose deve farne uso nel sacrificio dell'unione, [circa il quale è specialmente] celebrato. Anche gli altri *mantra* monosillabici,[8] [se, ben inteso], privi di membra e di volti, segreti, segretissimi, sono ben degni di essere adorati, nel rituale dell'"eroe solitario", [ecc.], dagli adepti migliori. Essi, interpretati alla luce del Kula, sono fonte di perfezioni, in unione con una co-

RAMUKHI, BHĪMA, BHĪṢAṆE, VAMA, PIBA HE RURU RARA PHAṬ HUṂ HAḤ PHAṬ. Si veda MV, III, 59-60. Dal corpo di Parāparā nascono, a loro volta, gli otto dèi (e le corrispondenti otto dee) Aghora, Paramaghora, Ghorarūpa, Ghoramukha, Bhīma, Bhīṣaṇa, Vamana, Pibana (si veda MV, I, 19*b*-21*a*), i cui *mantra* sono compresi in quello di Parāparā e sono da esso ricavabili.

1. Il passo del *Siddhayogīśvarīmata* è stato riportato da J. A ogni sillaba è fatta corrispondere una potenza, ecc.
2. MV, IV, 24. Il *mantra* è dunque HRĪḤ HŪṂ PHAṬ.
3. MV, IV, 25. Si veda sopra, III, 169-72*a*; IV, 181*b*-93; V, 142-45.
4. Le stt. 28*b*-36*a* sono una parafrasi del *Triśirobhairavatantra*.
5. In tal caso si hanno in questo *mantra* stesso le due altre forme SHAUḤ e HSAUḤ.
6. In quanto costituito da sei parti (J). Il *mantra* è SHSŪAUḤ.
7. Il medesimo, come osserva J, del *mantra* di Parā, esposto sopra, XXX, 27. Secondo J, Abhinavagupta parafrasa qui il *Triśirobhairavatantra* e quindi non si ha ripetizione.
8. Si veda sopra, XXX, 28*b* sgg. (J).

noscenza sottile prodottasi appunto grazie ai metodi del Kula. Ogni uomo, ogni donna, o Dea, non deve mai ristare dal seguitarli!».

[36*b*-37*a*] Le membra e i volti [dei tre *mantra* di Parā, Parāparā e Aparā] sono costituiti da S più le sei vocali lunghe, o, nel caso dei volti, più le cinque vocali brevi e il *bindu*.[1]

[37*b*-40*a*] Il *mantra* Vidyāṅgahṛdaya è costituito da cinque OṂ. Il *mantra* Brahmaśiras, com'è detto nel *Mālinīvijaya*, è composto dalla sillaba OṂ, dalle parole AMṚTE TEJOMĀLINI e dalla formula SVĀHĀ, e ha undici sillabe. Il *mantra* Śikhā è costituito dalle parole VEDAVEDINI HŪṂ PHAṬ, precedute dalla sillaba OṂ.[2] Le parole VAJRIṆE VAJRADHARĀYA SVĀHĀ precedute dalla sillaba OṂ formano la cosiddetta «corazza» (*varman*) Puruṣṭuta, che è costituita da undici sillabe.[3]

[40*b*-41*a*] La sillaba OṂ, il biforcuto [J], l'etere [M], la vocale-freccia [U], il vivente [S, più l'emissione, Ḥ], formano il cosiddetto «occhio», naturato di luce, comune a tutte le scuole.[4]

[41*b*] Le parole OṂ ŚLĪṂ PAŚU HUṂ PHAṬ formano l'Arma, la quale è di sei sillabe.[5]

[42-43*a*] [I *mantra* dei Guardiani delle regioni], cominciando da Indra, sono rispettivamente formati dai fonemi L, R, Ṭ, KṢ, V, Y, S, M in combinazione, [i primi sei], con le [sei] vocali lunghe [Ā, Ī, Ū, AI, AU, AḤ, e gli ultimi due, con AḤ e Ī], e tutti infine col *bindu*. Le armi loro proprie sono formate coi corrispondenti fonemi brevi. [I *mantra* di] Viṣṇu e di Prajāpati sono costituiti dalle vocali lunghe Ī e Ā e le loro due armi, il disco e il loto, dai due corrispondenti fonemi brevi.[6]

1. Parafrasi di MV, III, 60*b*-61*a*. Si veda sopra, XXX, 10*b*-11*a* e p. 582, nota 6.

2. Parafrasi pressoché letterale di MV, III, 61*b*-63*a*.

3. MV, III, 64. *Puruṣṭuta* significa «grandemente stimato, lodato da molti», ecc.

4. Secondo J. Il *netramantra*, OṂ JUṂ SAḤ, come osserva J, non è rappresentato nel MV (cfr. SvT, I, 63*a*, p. 51). Esso è uno dei *mantra* «comuni» a tutte le scuole śivaite, su cui si veda sopra, XXII, 20-21.

5. Parafrasi di MV, III, 65. Sui cinque *vidyāṅga*, si veda sopra, p. 582, nota 6 e Brunner-Lachaux, 1986a, pp. 117 sgg. Queste divinità mantriche appartenenti al corteggio di Śiva sono il Cuore, chiamato Vidyādhipa, la Testa, chiamata Brahmaśiras, il Ciuffo, chiamato Rudrāṇī, la Corazza, chiamata Puruṣṭuta, e l'Arma, chiamata Pāśupatāstra. Il *mantra* dell'Occhio (*netra*) è considerato un *vidyāṅga* solo in alcuni testi. L'Arma Pāśupata fu donata da Śiva (il signore appunto degli animali, *paśupati*) ad Arjuna. La leggenda è narrata nel *Mahābhārata* (III, 13-42) ed è stata tradotta da A. Pelizzero, *Arjuna e l'uomo della montagna*, Il leone verde, Torino, 1997. L'Arma è dotata di un potere formidabile e, alla fine degli evi, distruggerà il mondo intero. «Se correttamente invocata, ne fuoriescono migliaia di lance acuminate, mazze terribili a vedersi, dardi simili a serpi velenose... Non v'è alcuno in tutto il trimundio con i suoi esseri mobili e immobili che sia invulnerabile a essa; e può essere scagliata con la mente, con uno sguardo, con la parola o con un arco». Come le cosiddette «membra» le armi sono concepite come potenze della divinità e, come tali, personificate. Sull'Arma, si veda anche sopra, XV, 377*bis*, *ter*, *quater*.

6. Parafrasi di MV, III, 66-67 (si legga nel testo *sūmāyuktaiḥ* per *samayuktaiḥ*). I Guardiani delle regioni, come abbiamo visto sotto (si veda sopra, VI, 68*b*-72*a* e p. 142,

[43*b*-45*a*] Le parole NAMAḤ, SVĀHĀ, VAUṢAṬ, HUṂ, VAṢAṬ, PHAṬ sono le cosiddette sei specie (*jāti*) dei *mantra* appartenenti via via alle sei membra[1] e rispettivamente connesse con le sei operazioni, vale a dire la recitazione, l'oblazione, l'incremento, l'eliminazione, la pacificazione e il malo incanto.

[45*b*-46] [Il *mantra* chiamato col nome di] Mātṛsadbhāva o Kālakarṣiṇī è costituito dai secondi fonemi della seconda, sesta e settima classe, in unione con la matrice [E] e col *bindu* [Ṃ].[2] Esso può anche essere privo del primo fonema [KH], o dell'ultimo [R].[3]

[47-51] Il vivente [S], racchiuso fra due soffi [H], tutto sfolgorante del fuoco del tempo [R], il piede sinistro [PH], [anch'esso] tutto fiammeggiante, ornato in alto dal *bindu* e seguito dal ginocchio destro [E]:[4] tale *mantra*, venerato da tutte le Madri [o soggetti conoscenti, *mātṛ*], è l'essenza (*sadbhāva*), nella sua forma suprema, delle Madri [o soggetti conoscenti], di Bhairava. I soggetti conoscenti [o Madri] da esso vivificati dispensano il frutto desiderato. Il celebrante (*mantrin*) che aspiri alla perfezione suprema deve dunque necessariamente recitarlo. In esso è perennemente presente, compenetrata con lui, la potenza di Rudra. Esso non è altro, infatti, se non la

nota 6; XV, 222*b*-25*a*), sono Indra (E), Agni (SE), Yama (S), Nirṛti (SW), Varuṇa (W), Vāyu (NW), Kubera (N), Īśāna (NE), Brahmā (zenit), Viṣṇu (nadir). I loro *mantra* sono i seguenti:

OṂ LĀṂ INDRĀYA NAMAḤ
OṂ RĪṂ AGNAYE NAMAḤ
OṂ ṬŪṂ YAMĀYA NAMAḤ
OṂ KṢAIṂ NIRṚTYAI NAMAḤ
OṂ VAUṂ VARUṆĀYA NAMAḤ
OṂ YAḤ VĀYAVE NAMAḤ
OṂ SŪṂ KUBERĀYA NAMAḤ
OṂ MĀṂ ĪŚĀNĀYA NAMAḤ
OṂ ĀṂ BRAHMAṆE NAMAḤ
OṂ ĪṂ VIṢṆAVE NAMAḤ

Le armi (*āyudha*) peculiari a ciascuno di essi, sono rispettivamente la folgore (*vajra*), la lancia (*śakti*), il bastone (*daṇḍa*), la spada (*khaḍga*), il laccio (*pāśa*), l'uncino (*aṅkuśa*), la mazza (*gadā*), il tridente (*triśūla*), il loto (*padma*), il disco (*cakra*). I *mantra* delle armi sono formati nello stesso modo, sostituendo ai fonemi lunghi i corrispondenti fonemi brevi A, I, U, E, O, AṂ, U, A, A, I. Un'eccellente esposizione della natura e delle caratteristiche dei Guardiani delle regioni è quella di Mallmann, 1963, pp. 118-37, e, per le armi, pp. 244-55.

1. Si veda sopra, XXX, 10*b*-11*a* e p. 582, nota 6.

2. La seconda, sesta e settima classe sono rispettivamente la classe delle gutturali, delle palatali e delle quattro semivocali. I secondi fonemi di queste tre classi sono KH, PH e R. Il *mantra* è dunque KHPHREṂ.

3. Tale di questo *mantra* la forma nota col nome di Piṇḍanātha o Pañcapiṇḍanātha (KHPHREṂ). Di questo *mantra* vi sono tuttavia anche altre forme, dotate della stessa «pervasione» o energia (J, vol. XII, p. 203). Tali varianti sono esposte nelle stanze seguenti 47-55*a*.

4. HSHRPHREṂ. Le stanze 47-51 sono una citazione pressoché letterale di MV, VIII, 39-43.

potenza suprema,[1] in un altro aspetto. Tutte le perfezioni di cui si fa menzione nella scrittura sono procurate da essa. Le sue membra e i suoi volti si formano nel modo anzidetto, mediante l'applicazione delle vocali.

[52-53] Il bastone [R], il vivente [S], il tridente [J], il dito destro [JH], la mammella sinistra [L], l'ombelico [KṢ], la gola [V], il vento [Y], Rudra [Ū], l'emissione [Ḥ], il tridente [AU]: tale *mantra* è considerato il signore di tutte le ruote degli *yogin*, e la suprema coscienza[2] può nascere anche dalla sua recitazione.

[54-55*a*] Le otto sillabe MAHĀCAṆḌA YOGEŚVAṚ secondo il *Ḍāmaramahāyāga*, sono l'essenza delle Madri [o soggetti conoscenti], la Dissolvitrice del tempo, segretissima, più alta, come si dice, anche della Suprema, naturata di nove sillabe.[3]

[55*b*-57] Il nettare [S], il divisore [K], il primo dei neutri [Ṛ], il divisore [K] non accompagnato da vocale: tale, secondo il *Mālinīvijaya*, il *mantra* chiamato «lama» (*kṣurikā*) o «notte del tempo» [o «notte nera», *kālarātri*].[4] Ripetendolo cento volte si verifica nella testa una sensazione dolorosa, avuta la quale[5] conviene che [lo *yogin*] dia inizio alla cosiddetta meditazione della vittoria sulla morte. Chi desideri vivere a lungo deve, o Dea, ben guardarsi dal pronunciarlo!

[58-62*a*] Due volte fuoco [R] e bastone [R]; soffio [H], etere [KṢ], tridente [J]; divisore [K] e fuoco [R]; la cima [KṢ] e il fuoco [R] – tutti e cinque con l'emissione[6] e [applicati] ai cinque eteri –:[7] tali *mantra*, esposti da Śiva nel *Tantrasadbhāvatantra*, formano, secondo quest'opera, la cosiddetta «lama», la scinditrice, attraverso la quale uno è congiunto con la suprema realtà. Il maestro deve meditare che quest'arma – in congiunzione col *bindu*, con la luna [S], col fuoco [R], con la cima [KṢ], col fuoco [R], col vento [Y] e con la se-

1. La quale, nella sua forma fonica, è SAUḤ. Si veda anche TĀV, XXIX, 21 (vol. XI, p. 18).

2. Intendo lo stato di coscienza proprio del *mantra* SAUḤ, che è il *mantra* di Parā per eccellenza. Le due stt. 52-53 sono una parafrasi di MV, XI, 12*b*-15*a*. Nella st. 53*b* leggo *paroditā* (come nel MV) per *puroditā*. I fonemi da cui è composto questo *mantra* sono dunque R S J JH L KṢ V Y Ū Ḥ AU.

3. Le sillabe sono nove, perché alle otto elencate viene preposto il *mantra* KHPHREṂ, detto *piṇḍanātha* o anche *pañcapiṇḍanātha*. Questo *mantra*, secondo J, ha la stessa forza di pervasione del *piṇḍanātha*, nelle sue due forme. Si veda Sanderson, 1986, p. 194; 1990, p. 59. Sul *Ḍāmarayāga*, sezione del *Devyāyāmalatantra*, si veda sopra, XV, 335*b* sgg.

4. Il *mantra* è SKṚK. Le stt. 55*b*-57 sono una parafrasi di MV, XVII, 29-31.

5. Lett. «dopo aver veduto questa dimostrazione [della sua forza, realtà, ecc.]».

6. I *mantra* sono dunque RRAḤ, RRAḤ, HKṢJAḤ, KRAḤ, KṢRAḤ.

7. I cinque «eteri» sono rispettivamente nella sede della nascita, nell'ombelico, nel cuore, fra le sopracciglia e nel *nāda* (il foro di Brahmā?). Si veda TĀV, XIX, 15-16 (vol. X, p. 189).

sta vocale [ū] –[1] parta tutta fiammeggiante dai piedi [del discepolo] e giunga fino alla sua testa. Egli deve, così meditando, contrarre (*kuñc-*) le dita e quindi spingere, dalle ginocchia fino alla ruota suprema; passando di ruota in ruota egli deve poi sempre contrarre [le dita]. Questo *mantra* segreto, supremo, dispensa immediatamente il *nirvāṇa*.[2]

[62*b*-64*a*] Passiamo adesso a esporre la Brahmavidyā, la quale dà prova immediata della sua efficacia.[3] Essa ci è stata insegnata da Bhūtirāja, [incarnazione di] Śiva, e letta quando una creatura, non importa quale, è in punto di morte, fa sì che il principio vitale esca fuori [dal corpo] e vada in un piano senza macchia.

[64*b*-66*a*] Essa, ascoltata da chi sia in fin di vita, anche se privo di [vera] conoscenza,[4] o da chi sia arrivato alla fine dei suoi compiti, elimina immediatamente la pena della morte, prodotta dall'interruzione del soffio vitale, ecc. Udendola, anche chi è in preda al più grande offuscamento si risveglia gradatamente e si fa spontaneamente attento a quanto dice chi la sta pronunciando.

[66*b*-67*a*] 1. «*Dal piano supremo vieni tu qui, tu eterno, abbandona l'estremità del corpo, ecc. La base, o Signore, costituita dalle dita dei piedi, ecc., è infatti tremendo legame!*».

[67*b*] Questa stanza iniziale è costituita da quattordici parole.[5]

[68] 2. «*Abbandona il legame dal ginocchio fino alla caviglia, dall'osso ai genitali! Sorgi dal loto del cuore fino alla dimora suprema, mezzana!*».

[69*a*] La seconda stanza comprende lo stesso numero di parole anzidetto.

[69*b*-70*a*] 3. «*Haṃsa, Hayagrīva, Signore, tu sei Sadāśiva, il supremo, il principio vitale! Il tuo corpo è costituito dal* bindu, *il quale è naturato dall'unione di sole, luna e fuoco. Orsù, orsù, esci fuori!*».

[70*b*] La terza stanza è costituita da quindici parole.

[71-72*a*] 4. «*Tu, Haṃsa, sei naturato del grande* mantra, *sei eterno, vedi il bene e il male, risiedi nel centro del* maṇḍala, *sei la causa preziosa del grande ponte della potenza, risiedi in ambedue i loti. Svegliati, tu che hai per corpo la divinità!*».

[72*b*-73*a*] Questa stanza e mezza contiene undici parole. Nel *Niḥśvāsaśāsana* al posto della preposizione *apa* c'è la preposizione *upa*.[6]

1. SRKṢRYŪṂ.
2. Sull'applicazione di tali *mantra*, si veda sopra, XIX, 10-14.
3. Su questo *mantra*, si veda anche sopra, XIX, 23*b* sgg.
4. Leggo nel testo *'jñānino 'pi*, per *jñanino 'pi*.
5. Ovviamente, nel testo sanscrito: lo stesso vale per le stanze successive.
6. La lezione è quindi *śubhāśubhopekṣī* per *śubhāśubhāpekṣī* e il senso, probabilmente, sarà «sei indifferente a», ecc., cioè «trascendi».

[73*b*] 5. «*Tu sei legato a causa dell'ignoranza. Svegliati, alzati, primo degli dèi!*».

[74*a*] Questa mezza stanza – parte della quinta – è costituita da sette parole.

[74*b*-75*a*] 6. «*Va' nell'estremità che prende il nome dal palato e, raggiunta la gran porta fatta di legno d'*uḍumbara,[1] *dipartiti, orsù, orsù, verso la dimora di Vāmadeva!*».

[75*b*] Questa sesta stanza comprende quattordici parole.

[76] 7. «*Signore dei nodi, supremo Sé, pacificato, raggiunto il gran foro del palato, escitene, deh, signore del corpo, raggiungi speditamente la dimora di Śiva, la dimora senza macchia!*».

[77] Questa settima stanza comprende quattordici parole. La lezione accettata nel *Niḥśvāsaśāsana* è: «tu soffio».[2]

[78] 8. «*Dopo aver raggiunto la strada di mezzo, congiunto insieme il* prāṇa *e l'*apāna, *abbandonato pietà ed empietà, va', Nārāyaṇa, dove tutto è pacificato, alla sommità di esso!*».

[79*a*] Questa ottava stanza è costituita da nove parole.

[79*b*-80*a*] 9. «*O Brahmā, o Viṣṇu, o Rudra, tu sei Śiva, tu Vāsudeva abbandona, o grande etere, questa massa di terra fatta di Agni, di Soma e dell'Eterno*».

[80*b*-81] In questa stanza, costituita da quattordici parole, i termini *sanātana* [«eterno»], *mṛtpiṇḍa* [«massa di terra»] e *mahākāśa* [«grande etere»] sono sostituiti, nel *Niḥśvāsatantra*, nel *Mukuṭottaratantra* e altrove, dai termini *sanātma* [«antico»?], *tripiṇḍa* [«massa triplice»] e *mahākośa* [«grande ricettacolo»].[3]

[82*a*] 10. «*Abbandona, deh, tu sottilissimo, questo velame, grande come un pollice!*».

[82*b*-83*a*] Questa mezza stanza, parte della decima, contiene sei parole. Nel *Mukuṭottaratantra* invece di un solo «deh» (*alam*) ne troviamo due, e così pure «sottilissimo» si presenta all'accusativo.[4]

[83*b*-84*a*] 11. «*Tu sei l'anima, imprigionata dai legami della Natura, col laccio del senso dell'io. Tu di là dall'esistenza e dall'inesistenza* (bhavābhava), *tu eternamente presente, tu supremo Sé, abbandona il cammino della passione!*».

[84*b*] Quest'undicesima stanza conta tredici parole.

1. La *Ficus glomerata*.

2. Secondo J, la lezione accolta nel *Niḥśvāsatantra* era *utkrama he deheśa prabhañjanas tvaṃ*, ecc., per *utkrama he deheśvara nirañjanaṃ*, ecc.

3. Secondo J, *tripiṇḍa* non può formare un'unica parola col precedente *agniṣomasanātma*, come prima *mṛtpiṇḍa* con *agniṣomasanātana*, e quindi la stanza, accettando queste varianti, è costituita da quindici parole.

4. Nel testo della prima versione si legga *alam* per *amalam*. La traduzione della seconda versione suona come segue: «Abbandona, deh, deh, questo velame grande come un pollice, sottilissimo!».

[85*a*] 12. «*Presto, senza indugio, raggiungi la fine del corpo — che ha come natura i* mantra HRĪṂ, HŪṂ!».

[85*b*] Questa mezza stanza costituisce la dodicesima frase ed è composta da sei parole soltanto.

[86*a*] 13. «*Abbandona, o sé, questo corpo fatto di sei ricettacoli, essenziato dagli elementi costitutivi!*».

[86*b*] Questa mezza stanza composta da sette parole costituisce la tredicesima frase.

[87*a*] 14. «*Basta col corpo fatto di elementi grossi! Prendi il corpo grande, l'eterno!*».

[87*b*] Tale mezza stanza, composta anch'essa di sette parole, è la quattordicesima frase.

[88*a*] 15. «*Raggiungi il* maṇḍala *senza macchia, senza fine, triplice, dopo aver rotto questo!*».

[88*b*] Questa mezza stanza, composta da otto parole, forma la quindicesima frase.

[89-90*a*] Questa che abbiamo esposto è la Brahmavidyā nella sua forma organata. Diremo adesso della Brahmavidyā disorganata, nella quale vengono inserite, al principio e alla fine di ciascuna delle dette frasi, [speciali formule] di cinque sillabe.[1]

[90*b*-91*a*] Le cinque sillabe da applicare in modo conveniente alla summenzionata pervasione sono il salvatore [OṂ], *māyā* [HRĪṂ], il quadruplice [HŪṂ], il salvatore dei soggetti conoscenti [o delle Madri, PHREṂ] e il Navātman [RHRKṢMLVYŪṂ].

[91*b*-92] Il *bindu*, il soffio [H], l'ambrosia [S], l'acqua [V], il vento [Y], la sesta vocale [Ū]: con tale seme, riposato sul proferimento della potenza (*śaktyuccārastha*), viene ucciso l'animale [nel sacrificio].[2] Esso è in grado di purificare anche l'uccisore di un brahmano, se, [beninteso], ha precedentemente ricevuto l'iniziazione.

[93-94*a*] Il salvatore [OṂ], il gruppo formato dai fonemi Ś, M, R, Y [più la vocale Ū], l'obbedienza [NAMAḤ]:[3] tale il *mantra* che elimina il peso e dà, con la leggerezza che ne segue, immediata testimonianza [della sua realtà].[4] [Questo *mantra*] è il paralizzatore delle Śākinī, il punto vitale, il cuore, la vita.

[94*b*-97*a*] Il *mantra* costituito dalla sesta vocale [Ū], dal soffio [H], dalla triplice vetta [KṢ], dal braccio alzato [JH], dal tridente [AU], dal *bindu*, dal senza vocale [*nāda*], dal naso [*śakti*] e dalla mezzaluna [*ardhacandra*] voltata verso il basso: tale *mantra* è poi il cuore che

1. Si veda anche sopra, XIX, 23*b*-26*a* e il commento di J.

2. Il *mantra* è dunque HSVYŪṂ.

3. Il *mantra* è dunque OṂ ŚMRYŪṂ NAMAḤ.

4. Si veda sopra, XX, 14*b*-15*a*.

prende il nome da Bhairava, il dissolutore di tutte le cose.[1] Riscaldate dal fuoco di Bhairava, che sta nel mezzo di un *maṇḍala* di fuoco, le Śākinī cadono in [nostra] balia, qualora uno bruci con esso [*mantra*] il luogo [dove si trovano].[2] Subito dopo l'unione, occorre rimetterle in libertà, altrimenti penetrano [dentro di noi per i punti deboli].

[97*b*-98] L'unione per amore (*priyamelāpana*) s'invera mediante le sillabe HRĪṂ, KLĪṂ, VLEṂ, KLEṂ, ornate dalle dodici vocali. Il cuore dev'essere pronunciato attorniato da esse a una a una, a due a due, o anche tutte insieme. Tale il rito supremo.[3]

[99-101] [I *mantra* occorrenti] per l'eliminazione del peso e per l'unione [con le Śākinī], dettimi di Śambhunātha in base al *Tantrasadbhāvatantra*, sono stati da me così esposti. E dirò adesso in qual modo – secondo lo *Śrīsaṃtatyāgama*, dov'è stata esposta da Haṭakeśvara, Signore dei *pātāla* –[4] conviene celebrare l'iniziazione nei riguardi di chi è sprovvisto di denaro ma realmente devoto, e per difetto di spazio, di tempo, ecc., non ha chiara cognizione [del suo stato].

[102-104] *Nella base del bulbo sono da adorare Śrīnātha, Ārya e Bhagavat; nel cuore Varuṇa, Macchanda e Bhagadatta; nella gola quattro [entità] che prendono il nome da dovere, profitto, piacere e liberazione.*[5] *I nomi di tutti costoro debbono essere preceduti dai* mantra HRĪṂ E ŚRĪṂ, *declinati al vocativo e seguiti dal termine* pāda.[6] *Nel capo [sono da adorare] le tre* vidyā *già esposte*[7] *o quelle che tra poco esporremo.*[8] *[Tutte queste entità debbono essere adorate] mediante applicazione mentale, fiori, bevande beatifiche o anche con la sola meditazione.*

[105] *Qualora il discepolo agogni alla liberazione soltanto, questa è l'iniziazione che un maestro che conosca a fondo la verità [deve celebrare]. Tale iniziazione è in grado di dispensare solo la liberazione ed è chiamata col nome di «segreto supremo»* (paropaniṣad).

[106] *Il discepolo che è stato così iniziato e che mediti in cuor suo sulle seguenti tre* vidyā[9] *raggiunge, alla morte, la dimora suprema, anche senza l'esecuzione dei riti d'adorazione esteriori, ecc.*

[107-10*a*] [La prima *vidyā* è costituita da] cinque parole, declinate

1. Il *mantra* è dunque HKṢJHŪAUṂ più il *nāda*, ecc.

2. In tal caso si ha un'unione per forza o per violenza (*haṭhataḥ*). Si veda sopra, XXVIII, 371.

3. Il commento di J mi sembra qui corrotto e comunque sia non sono riuscito a intenderlo. Si veda sopra, XXVIII, 371.

4. Si veda sopra, VIII, 31*b*-32*a*.

5. Dharmanātha, Arthanātha, Kāmanātha e Mokṣanātha (J).

6. I *mantra* sono quindi HRĪṂ ŚRĪṂ ŚRĪNĀTHAPĀDA, HRĪṂ ŚRĪM ĀRYAPĀDA, ecc. (J).

7. I *mantra* di Parā, Parāparā e Aparā (J).

8. Si veda sotto, XXX, 107 sgg.

9. Esposte nelle stt. 107 sgg.

al vocativo, cui bisogna preporre la sillaba OṂ, *māyā* [HRĪṂ] e il *bindu* [HŪṂ]. Alla fine occorre pronunciare l'amata del fuoco [SVĀHĀ]. Le cinque parole cui s'è accennato sono SIDDHASĀDHANI, ŚABDABRAHMASVARŪPIṆI, SAMASTABANDHANIKṚNTANI, BODHANI, ŚIVASADBHĀVAJANANI, composte rispettivamente da cinque, otto, nove, tre, otto sillabe.[1] Tale la cosiddetta *vidyā* del supremo *brahman*, costituita da cinquanta sillabe, dispensatrice di liberazione, benefica.

[110*b*-15] [La seconda *vidyā* è preceduta dal] Senza superiore [A], dalla volontà [I], dall'ultimo fonema della classe delle gutturali [Ṅ] insieme con la quattordicesima vocale [AU]. Seguono, alla fine di queste tre sillabe, le quattro semivocali [Y, R, L, V], il primo fonema [A], il cavallo [Ṇ], la fine del *p* [PH], in unione col triangolo [E] col *bindu* [Ṃ]. Le parole che compaiono subito dopo sono MAHĀHĀṬAKEŚVARI, di sette sillabe, KṢAMASVA, di tre, PĀPĀNTAKĀRIṆI, di sei, PĀPAVIMOHANI, [di sei, il gruppo composto da] PĀPAṂ HANA HANA DHUNA DHUNA, di dieci, RUDRASAKTIVAŚĀT, di sei, e all'ablativo. La parola che viene alla fine, d'una sola sillaba, è composta dalla cosiddetta emissione brahmica [SA] in unione a un T non accompagnato da vocale. Questa *vidyā* è chiamata *vidyā* dell'iniziazione ed è composta di quarantanove sillabe.[2]

[116-20*a*] [La terza *vidyā* è preceduta dalla] sillaba di *māyā* [HRĪṂ] cui seguono tre parole di complessive otto sillabe, cioè PARE BRAHME CATURVIDYE, una di cinque, vale a dire YOGADHĀRIṆI, e le tre parole ĀTMAN, ANTARĀTMAN, PARAMĀTMAN al vocativo e terminanti con la vocale E,[3] per complessive dieci sillabe. [Queste parole sono seguite dalle] quattro sillabe di RUDRAŚAKTI e da altre quattro parole per complessive dodici sillabe, cioè RUDRADAYITE ME PĀPAṂ DAHA DAHA. [Seguono, a questo punto], le due parole SAUMYE SADĀŚIVE, di sei sillabe, e le quattro sillabe e mezzo del *bindu* [HŪṂ], della saetta [PHAṬ][4] e di SVĀHĀ. Questa *vidyā* di cinquanta sillabe e mezzo è la cosiddetta *vidyā* di Parameśvara, distruggitrice [dei peccati derivanti dalle infrazioni alle] regole.[5]

1. La *vidyā* completa si presenta dunque nella forma seguente: OṂ HRĪṂ HŪṂ SIDDHASĀDHANI OṂ HRĪṂ HŪṂ ŚABDABRAHMASVARŪPIṆI... SVĀHĀ. Le sillabe sono in tutto cinquanta.

2. La *vidyā* è dunque AIṄOYARALAVAAṆAPHEṂ MAHĀHĀṬAKEŚVARI KṢAMASVA PĀPĀNTAKĀRIṆI PĀPAVIMOHANI PĀPAṂ HANA HANA DHUNA DHUNA RUDRAŚAKTIVAŚĀT SAT. A parte le sillabe iniziali e il SAT finale, le altre parole possono essere press'a poco tradotte con: «O grande Signora dell'inferno Hāṭaka, indulgi, distruggitrice del peccato, confonditrice del peccato, colpisci colpisci disperdi disperdi il peccato, per volontà della potenza di Rudra!».

3. ĀTME, ecc.

4. PHAṬ è costituito da una sillaba e mezzo.

5. La *vidyā*, HRĪṂ PARE BRAHME CATURVIDYE YOGADHĀRIṆI ĀTME ANTARĀTME PARAMĀTME RUDRAŚAKTI RUDRADAYITE ME PĀPAṂ DAHA DAHA SAUMYE SADĀŚIVE HŪṂ

[120*b*-21*a*] Queste tre *vidyā* mi sono state esposte da Bhūtirāja, lo stesso Śrīkaṇṭha in corpo umano![1]

II. LA FORZA DEI «MANTRA» («MANTRAVĪRYA»)

[121*b*-23*a*] Della forza insita nei *mantra* si è già parlato[2] e il maestro non deve mai cessare di perseguirla, in armonia col proferimento,[3] con la penetrazione dentro [la suprema realtà],[4] con i semi, col senso, ecc. Non c'è cosa, di queste, che non sia stata già esposta. Dire il già detto non porta frutto alcuno e, di regola, non ci piace.

[123*b*] E così si è detto della natura dei *mantra*, delle *vidyā*, ecc.

PHAṬ SHĀHĀ, può essere press'a poco tradotta così: «HRĪṂ, *brahman* supremo! Tu che hai le quattro scienze! Sostenitore dello yoga! Sé, sé interiore, sé supremo! Potenza di Rudra! Amata di Rudra, brucia brucia il mio peccato! O mite, o Sadāśiva! HŪṂ PHAṬ SVĀHĀ!».

1. Si veda sopra, I, 9, e sotto, XXXVII, 60.
2. Si veda sopra, IV, 181*b*-93.
3. Si veda sopra, V, 43-73.
4. Si veda sopra, V, 84-100*a*.

XXXI
IL «MAṆḌALA»

[1*a*] Diremo adesso in sunto della natura del *maṇḍala*.[1]

[1*b*-4*a*] Accertato che sia l'oriente, conviene gettare il filo, segnando l'oriente, l'occidente e il mezzo, dividendolo così in due parti uguali. Fatto ciò, bisogna poi dividerlo, a oriente e occidente, con segni opportuni, in quattro, in otto e in sedici. Con tale filo bisogna poi tracciare due curve i cui punti di intersezione coincidano col sud e col nord. Per accertare il sud e il nord occorre gettare il filo in mezzo a questi due punti.[2]

[4*b*-5] Secondo un altro metodo,[3] il nord e il sud possono essere segnati con un filo la cui lunghezza sia uguale a quella fra l'estremo punto est e ovest, partendo rispettivamente da queste due estremità. Nel mezzo dei due punti di intersezione bisogna gettare, come prima, il filo, disteso appunto fra sud e nord.

1. Questo capitolo, come il seguente sulle *mudrā*, è essenzialmente costituito da citazioni di vari Tantra che descrivono i *maṇḍala* di uno o tre tridenti, ecc. Nel caso del *Mālinīvijaya* e del *Trikasadbhāva* la descrizione dei tracciati è relativamente chiara e i *maṇḍala* sono ricostruibili con una certa sicurezza. I metodi di costruzione proposti dal *Devyāyāmalatantra* e, più ancora, quelli del *Triśirobhairavatantra* non mi sono stati, invece, sempre così perspicui, nonostante il commento di J. Nella traduzione (e lo stesso ripetasi a proposito del seguente capitolo sulle *mudrā*) ho cercato di essere il più letterale possibile, pur riconoscendo, per forza di cose, che essa, almeno in alcuni punti, è solo provvisoria e indicativa. La difficoltà di costruire il tracciato di un *maṇḍala* in base alle sole indicazioni testuali è stata ben rilevata dalla Brunner-Lachaux, 1986b, p. 21-22. Si ricordi che, per il rituale quotidiano e per la *samayadīkṣā* il *maṇḍala* usato è quello ad un singolo tridente, esposto nel *Mālinīvijaya* (si veda sotto, MV, VIII, 109; e sopra, XV, 387*b*-88*a*), il quale può essere tracciato anche in forma ridotta (si veda sopra, XXVII, 58*b*-59*a*) e servendosi di paste profumate (*jandhamaṇḍala*), (polvere di sandalo misto con acqua, ecc.).

2. Si veda la tav. 5 a p. 611.

3. Secondo il MV, IX, 2-5, qui riassunto da Abhinavagupta.

[6-7*a*] A questo punto, attraverso un filo lungo la metà dello spazio desiderato, bisogna, partendo dal mezzo, segnare [in modo eguale] le quattro regioni. Grazie poi a due fili, che nascono dalle dette regioni, a due a due, si ha necessariamente un'intersezione, a ogni angolo. Per ottenere il quadrato bisogna gettare in questi punti di intersezione quattro fili.[1]

[7*b*-10*a*] I *maṇḍala* vanno, [secondo i testi], da una a cento specie. Nel *Siddhayogīśvarīmata* si dice infatti, nella sezione ad essi dedicata, che ve ne sono cento specie. Tra tutti questi *maṇḍala*, i più importanti sono tre, cioè quello con un tridente centrale, quello con tre e quello con nove tridenti. I metodi proposti nei vari testi per l'esecuzione dei tridenti sono infiniti. Noi cominciamo qui con l'esporre il *maṇḍala* secondo il *Trikasadbhāva*, fonte e matrice di tutti gli altri.

I. I VARI TIPI DI «MAṆḌALA» CON LOTI E TRIDENTI («ŚŪLĀBJABHEDA»)

a) *La costruzione del «maṇḍala» secondo il «Trikasadbhāva»*

[10*b*-11*a*] Da uno spazio di quattro cubiti [per lato] bisogna cominciare col togliere in ogni dove la terza parte e, fatto ciò, dividere lo spazio restante in sedici caselle per lato.[2]

[11*b*-24*a*] Il punto centrale dei due fili di Brahmā è, com'è noto, il luogo di Brahmā.[3] Prendendo esso come punto di partenza, bisogna guardare al quarto filo verso est, e, raggiunto orizzontalmente il quarto filo, eseguire, nella casella immediatamente seguente, due lune, esternamente, della misura di una e di mezza casella. Nel terzo punto di intersezione, a partire dal luogo di Brahmā, bisogna quindi eseguire, a metà casella, un'altra coppia di lune, attaccata alle precedenti e rivolta verso l'interno. Posta quindi fermamente la mano sul secondo punto d'intersezione cominciando dal luogo di Brahmā,[4] occorre che l'esperto disegni due lune piene. Fissato quindi il filo nella terza mezza casella a partire dalla sesta casella orizzontale sul filo di Brahmā, e fattolo coincidere con l'estremità della luna piena, occorre girarlo verso l'alto, a mo' di mezzaluna,

1. Si veda la tav. 6 in alto, a p. 612.
2. Si veda la tav. 6 in basso, a p. 612.
3. Il luogo di Brahmā è il centro della figura geometrica e i due fili di Brahmā sono i fili che passano per il detto centro.
4. Nella st. 14*b* leggo *hastaṃ* in luogo di *haste*.

verso le caselle di sud-est.[1] Lasciate quindi [altre] due caselle orizzontalmente, occorre eseguire, dall'ultima mezza luna fino all'angolo, due parti di giro.[2] Tale metodo, attraverso cui nasce il primo corno, aguzzo e ricurvo, dev'essere tenuto anche per il secondo. Dovendosi poi fare il corno di mezzo, bisogna innanzitutto eseguire nella terza casella verso l'alto, a metà della quarta, due mezzelune rivolte verso l'interno, le quali debbono congiungersi con la luna piena precedentemente tracciata, sicché, unendosi le estremità, le punte [del tridente] vengono a essere ben collegate. Il medesimo deve ripetersi nell'altro lato. La descrizione delle due dette mezzelune permette da un lato che il tridente, con le due di mezzo, venga congiunto col «cuscino» (*gaṇḍikā*)[3] e che, dall'altra parte, il maestro porti dalle altre due il filo fino all'estremità [del campo], sì da ottenere l'aguzzo corno di mezzo. Il maestro, esperto com'è a variare i procedimenti secondo i casi, deve quindi occuparsi con attenzione del secondo filo di Brahmā che percorre la parte occidentale [del *maṇḍala*] sottostante ai due lati [sud e nord]. Il maestro, rivolto verso di esso, deve ripetere tale e quale, in base al detto filo, il procedimento anzidetto, a eccezione del corno di mezzo.[4]

[24*b*-25] Giovandosi quindi delle due anzidette mezzelune voltate verso l'alto, il maestro deve, con due di esse,[5] ben connettere [i tridenti] col «cuscino», e, con i fili diretti verso l'estremità del campo, partenti dalle altre due,[6] tracciare i due corni centrali.

[26-29*a*] Sotto il tridente, in costante aumento di caselle, vanno il loto, che richiede quattro circoli,[7] e quindi la ruota, la quale può essere di sedici, dodici o ventiquattro raggi. Nel centro, dove risiede Kuleśvarī, occorre disegnare uno zero (*vyoman*) o un punto (*tilaka*) o un loto a sei petali o dodici zeri. Nel *maṇḍala* dei tre tridenti di cui stiamo parlando, sono da tracciare, senza che si sovrappongano l'un l'altro, nella ruota a sette raggi che ne costituisce la parte cen-

1. Secondo J, *vahni* sta qui per «tre», per cui la traduzione sarebbe «per tre caselle». La mezzaluna in questione si estende infatti per circa tre caselle, orientata a sud-est.

2. Due, probabilmente, nel senso che la medesima operazione dev'essere eseguita anche nei riguardi dell'altro tridente.

3. La *gaṇḍikā* (lett. «guancetta») è una specie di pomo schiacciato posto all'estremità del bastone o manico portante di armi e strumenti sacrificali (*sruva*, *sruc*, ecc.). Si veda su questo termine il MṛT, *Kriyāpāda*, pp. 65-67 e le illustrazioni relative.

4. Il corno di mezzo, nella parte occidentale, è nascosto dal bastone.

5. Due nel senso che sono pertinenti ciascuna a un tridente, quello meridionale e quello settentrionale.

6. Si veda la nota precedente. Le stt. 24*b*-25 si riferiscono, come osserva J, alla costruzione dei tridenti laterali di sud e nord.

7. Si veda sotto, XXXI, 74-78. Il loto è parzialmente nascosto dal tridente.

trale, sette [gruppi] di loti, di ruote, o di zeri, mescolati oppure congiuntamente o separatamente confusi.[1]

[29*b*] A questo punto conviene introdurre un nuovo campo, che sia, per estensione lineare complessiva, la metà di quello già tracciato.[2]

[30-33*a*] In questo proposito, l'asse è largo quanto una casella, ed è seguito dal rigonfiamento (*āmalasāraka*) caratterizzato da sei angoli, terminante a punta aguzza, d'un color rosso vivo, fonte immediata di compenetrazione. Nel bulbo esagonale risiede infatti la dea Kuṇḍalinī, chiamata col nome di «onda», la «grande ondosa», naturata di sei divinità.[3] Questo rigonfiamento è largo otto dita e lungo quattro. Dopo di ciò, conviene tracciare le porte, che possono essere variamente eseguite, cioè attraverso un quadrato o una mera linea circolare.

[33*b*-36*a*] Il corno poi[4] può essere costruito in modo diretto ed evidente o anche, volendo, nella maniera contraria [come prima]; le due lune volte verso l'alto possono, volendo, essere dimezzate sì da diventar quattro; il corno può essere in mezzo tortuoso o anche evidente [come prima]; inclinato verso il basso o volto verso le regioni di lato, diritto o per metà disuguale, pieno, congiunto, o connesso con le [altre] estremità. La costruzione della luna, caratterizzata da diversi tratti circolari, può essere in tal modo eseguita in dodici modi diversi, che, a loro volta, secondo che essa sia volta verso l'esterno o l'interno, diventano due volte tanti.

[36*b*-38] Queste differenziazioni fanno sì che le varietà dei *maṇḍala* non abbiano numero, determinati, come esse sono, dal piedistallo (*pīṭha*), dalla piattaforma (*vīthī*), dal terreno aggiuntivo [per le porte, ecc.], dalla gola, dalle orecchie, dalla guancia, dagli «abbellimenti» primari e secondari, dalle linee parallele di bordatura, dal vario numero degli *svastika*, costituiti da otto coppie, ecc.: tutte

1. I loti, ecc. sono «mescolati» nel caso siano suddivisi per raggi (un raggio di tutti loti, ecc.). La «confusione» si ha quando in uno stesso raggio sono presenti «separatamente» due soli elementi dei tre, o «congiuntamente» tutti e tre. Il numero complessivo di questi elementi, disposti nei raggi a triadi, a diadi o anche isolatamente, è vario, da venti (sei raggi di tre e uno di due) a otto (sei raggi di uno e uno di due). Il diverso numero e la diversa disposizione di questi elementi determina *maṇḍala* differenti (J). Le varietà principali, come risulta dal commento di J e implicitamente da Abhinavagupta stesso (sotto, XXXI, 42*b*-43*a*), sono duecentocinquanta.

2. Mentre quello già tracciato contiene sedici caselle per lato, quello nuovo ne contiene quattro in più per ogni lato (quindi otto in tutto, la metà di sedici). Le caselle complessive del nuovo campo sono 320 contro 256 (24 x 24 = 576; 576 – 256 = 320).

3. I nomi di queste divinità (Hāhārāvā, ecc.) sono elencati da J, *ad* XXXI, 32.

4. Nelle stt. 33*b*-36*a* sono esposti altri modi di costruire il tridente. Quanto si ricava da questi accenni, insufficienti di per sé a intendere i diversi procedimenti di costruzione, è che, in pratica, i metodi per tracciare il tridente sono molteplici.

cose che possono presentarsi in vario modo e, in certi casi, almeno alcune di esse, essere assenti.[1]

[39-41*a*] Tracciato poi il *maṇḍala*, conviene spargere le polveri colorate per abbellirlo. I colori migliori, conveniente ciascuno a una dea, sono qui dati dal minio, dal *rājavarta*[2] e dal gesso, bianchissimo. La dea Parā, in questo proposito, è [bianca] come la luna, la dea Parāparā è rossa, e l'ultima, Aparā, è nera, terrifica, infuriata.

[41*b*-42*a*] Alla vista di questo *maṇḍala* tutte le dee sono prese di regola da una danza [di gioia]. Anche se esso non è adorato, anche se chi lo vede non è un iniziato – ecco che è iniziato dalle Madri!

[42*b*-43*a*] E che più? I sacrifici-tridente concernenti il *maṇḍala* con tre tridenti e sette raggi sono seimila. Tanti i duecentocinquanta anzidetti [moltiplicati per ventiquattro].[3]

[43*b*-44] La suprema (*parā*) Dea, la potenza, conduttrice del soffio vitale, insita in tutte le cose, arrotolata,[4] è in questo *maṇḍala* direttamente [presente, idealmente] tracciata. I princìpi, le dee dei princìpi, tutto quanto insomma è in esso presente.

[45-50*a*] Dentro di esso, in alto, sui raggi del tridente, in forma di una linea sottile,[5] vi sono, [sempre] come parte del trono,[6] la volontà, [la conoscenza e l'azione], le quali mandano a effetto fruizioni e liberazione. Esse, per chi ricerca la liberazione soltanto, sono trafitte a metà dalle punte del tridente.[7] Il savio, poco importa se

1. Secondo il NT, XVIII, 44, il *kaṇṭha* («gola») ha la larghezza della *vīthī* (due caselle) e, per altezza, metà *vīthī* (una casella). L'*upakaṇṭha* («sottogola») misura di lunghezza sei caselle e un dito di altezza. La «guancia» dice, Kṣemarāja (*ad* SvT, V, 34), ha, secondo alcuni testi, la lunghezza della *vīthī* (in questo caso quattro caselle) e di spessore la metà (due caselle: nel caso del *maṇḍala* del NT lo spessore è tuttavia di una casella). La «sotto-guancia» (*upakapola*) menzionata in alcuni testi (si veda p. es. ĪŚGDP, I, 6, 37, 58, ecc.), ad analogia del «sottogola», è una «guancia» minore sottostante a quella vera e propria. Le «orecchie» (*karṇa*, *karṇikā*) sono due sporgenze quadrate agli angoli del *maṇḍala*. Gli «abbellimenti» (*śobhā*) e gli «abbellimenti secondari» (*upaśobhā*) sono rispettivamente una porta rovesciata ai lati di quella centrale e, di seguito, un'altra ancora, rovesciata rispetto alla precedente (si veda la tav. 8, p. 614). In architettura, le *śobhā* (o *dvāraśobhā*) sono le porte monumentali del primo recinto di un palazzo o di un tempio (Brunner-Lachaux, 1986b, p. 25). Le *upaśobhā*, secondo la Brunner-Lachaux (*loc. cit.*), sono forse i padiglioni che sormontano le porte secondarie (*upadvāra*). Sugli *svastika*, si veda sotto, XXXI, 132 sgg.

2. Il *rājavarta*, secondo la curatrice del *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, vol. I, p. 397, è il blu di lapislazzuli. Qui sembra tuttavia indicare un colore nero o blu scuro, probabilmente l'indaco.

3. Si veda sopra, XXXI, 26-29*a* e p. 598, nota 1; 33*b*-36*a*.

4. La *kuṇḍalinī*: si veda sopra, XXXI, 31.

5. In forma non ancora pienamente espansa» ([*na*] *vikasvarena rūpeṇa*) (J).

6. Si veda sopra, XV, 339-43.

7. Come tali, esse prendono l'aspetto dei tre loti appartenenti al piano della transmentale (J). J cita, a questo proposito, la st. XV, 342-43*a*.

bramoso di fruizioni o liberazione, deve perciò eseguire questo grande sacrificio adoperandovi ogni suo avere, senza risparmio. Alla sola vista [di questo *maṇḍala*] i Bhūta, i Vetāla e i Guhyaka fuggono via nelle dieci direzioni, e Śiva spontaneamente si placa. L'adorazione continua di questo *maṇḍala* fa sì che anche chi sia colpito da una caduta di potenza debole[1] ottiene, in sei mesi, la conoscenza del Trika: ottenuta la quale e personalmente esaminato ciò che giova eleggere o fuggire, uno diventa, all'esaurimento del corpo, identico a Bhairava. Qualora poi il devoto desideri perfezioni, le ottiene.

[50*b*-52] Chi, di questo *maṇḍala*, conosce la forza di pervasione, la collocazione delle divinità e il metodo di tracciarlo, è un vero maestro del Trika, e a lui giova che devotamente si prostri chi aspira a Śiva. Nei tre tridenti conviene adorare via via anche i processi[2] di creazione, mantenimento e dissoluzione: nel centro invece il quarto stato, che tutto perfeziona e adempie.

[53] Alternativamente si può anche celebrare il sacrificio nei riguardi di un *maṇḍala* a quattro tridenti, col bastone coperto.[3] Quivi il devoto può convenientemente adorare tutti e quattro i processi.

[54-59] Tutto ciò è stato detto nell'occulto *Trikahṛdaya*, nell'esade posteriore e, velatamente, nel *Siddhayogīśvarīmata*: «Dopo aver tracciato, innanzitutto, il *maṇḍala* che adempie tutti i desideri, il *maṇḍala* fornito del gran tridente, ornato di loti, ruote, ecc., occorre disegnare in ogni porta, eccettuata l'occidentale,[4] un tridente, e così pure, volendo, tracciare agli angoli un gran tridente fornito di bastone. Nell'estremità del tridente giova poi eseguire una triade di loti e così pure una triade nel tridente stesso, otto volte o tre volte soltanto.[5] E così la cittadella divina delle Eterovaghe è stata indicata». Tutto ciò è stato esposto anche in altro luogo nella medesima opera: «Nel mezzo il loto, e, lunghi la metà di esso, i raggi del tridente di cui s'è parlato. Il *maṇḍala* da tracciare per l'adempimento [del rito] contiene così loto e tridente».

[60-61] Mostreremo adesso con chiarezza, anche se risulta già evidente in base al metodo esposto, qual è la costruzione del *maṇḍala*

1. Si veda sopra, XIII, 245*b*-46*a*.

2. Si legga nel testo *kramān* per *kramāt*: cfr. Sanderson, 1986, p. 197, nota 132.

3. Dal quarto tridente che, nel *maṇḍala* precedente, è invece parzialmente coperto dal bastone.

4. La porta occidentale (osserva J) è il supporto del rito d'adorazione e come tale dev'essere tenuta aperta, sgombra, forse nel senso che il devoto entra idealmente nel *maṇḍala* attraverso di essa.

5. Secondo che si tratti, osserva J, di un *maṇḍala* a quattro tridenti o a un tridente. La disposizione di queste ultime triadi, comunque sia, non mi è chiara.

col tridente e col loto secondo il *Mālinīvijaya*,[1] il *Triśirobhairava*,[2] il *Siddhayogīśvarīmata*,[3] il *Trikakula*,[4] il *Devyāyāmala*,[5] la *Kularatnamālā*, il *Trikasāra*,[6] il *Tantrasadbhāva* e il *Guhya*.

b) *La costruzione del «maṇḍala» secondo il «Mālinīvijaya» (MV, IX, 6-30)*

[62-63] Nel recinto quadrangolare, che misura in un primo tempo tre cubiti di lato, occorre innanzitutto dividere convenientemente la metà orientale. Lasciato quindi un mezzo cubito da ogni parte,[7] a est, a nord e a sud, bisogna dividere lo spazio restante in caselle di tre dita di lato, quanto a dire in sedici caselle per lato, sia orizzontalmente, sia verticalmente. Da queste caselle bisogna detrarre dai lati sud e nord altre due caselle per uno.

[64] Ai due lati del filo di Brahmā, cominciando dal quarto filo a oriente, bisogna a questo punto tracciare due mezzelune – due a destra e due a sinistra – della misura d'una casella e di mezza casella.

[65-67*a*] Nell'interno, rispetto ad esse, e precisamente nel terzo filo, giova quindi che il savio tracci altre due mezzelune, andando verso l'interno, due a destra e due a sinistra, dopo di che occorre che ne tracci ancora altre due e due rivolte verso l'esterno, incentrate in un altro punto d'intersezione rispetto alle precedenti, delle quali tuttavia toccano l'estremità. Il medesimo, cioè a dire due mezzelune d'una casella e di mezza casella, egli deve infine fare nel filo di Brahmā.

[67*b*-69*a*] Alla fine quindi della seconda casella, ai due lati del filo di Brahmā, occorre tracciare abilmente due linee rivolte verso est, alla distanza di un terzo di casella l'una dall'altra. Per ottenere il corno di mezzo, conviene quindi tracciare due linee, che, partite dall'estremità superiore d'una delle mezzelune, si congiungano in cima al filo di Brahmā.

[69*b*-71*a*] Fissato quindi il filo a una certa altezza delle corde situate ai due lati estremi del corno centrale, occorre portarlo, a partire da essa, dall'estremità della seconda mezzaluna precedente-

1. Si veda sotto, XXXI, 62-85*a*.

2. Si veda sotto, XXXI, 101-54.

3. Si veda sotto, XXXI, 155-63, e sopra, 54-59.

4. I passi del *Trikakula* (= *Trikaratnakula*?), della *Kularatnamālā*, del *Tantrasadbhāva* e del *Guhya* (il *Gahvaratantra* o il *Guhyayoginītantra*?) non sono stati poi addotti da Abhinavagupta.

5. Si veda sotto, XXXI, 85*b*-100*a*.

6. Forse il già citato *Trikasadbhāva*.

7. Dove saranno costruite le porte. Si veda sotto, XXXI, 83*b*-85*a*.

mente tracciata fino all'estremità del recinto. Partendo quindi da altra analoga corda, occorre similmente portare il filo nello stesso luogo, partendo dall'estremità della prima mezzaluna. Tale il metodo per ottenere i due corni laterali.

[71*b*-73] Nella restante metà del campo occorre quindi tracciare il bastone, che misura due cubiti di lunghezza, di cui cinque caselle sono però nascoste.[1] Sotto il bastone si ha poi il rigonfiamento (*āmalasāraka*), largo sei dita e alto quattro, e, inferiormente ancora, la radice, che, lunga quattro dita, finisce a punta acuta. Al campo primitivo conviene, nelle varie direzioni, aggiungere quindi le quattro porte, che si estendono [complessivamente] per un cubito[2] e sono quindi profonde [ciascuna] la metà.[3] Tale è anche la loro larghezza, che verso l'esterno tuttavia si raddoppia.[4]

[74-78] Ma ascolta adesso come si traccia il loto [centrale]. Per prima cosa, occorre tracciare quattro circoli, il minore dei quali misura una casella mentre gli altri aumentano via via della stessa misura. Nelle otto regioni conviene quindi gettare sedici fili, otto [nelle regioni vere e proprie] e otto [negli spazi intermedi], cui bisogna aggiungerne, in mezzo a ognuno, altri sedici. Partendo dal terzo circolo, e precisamente dall'estremità di una di queste corde, occorre descrivere una curva, della misura di tale filo laterale, sino alla sua estremità. Conviene, a questo punto, condurre l'estremità del filo là dove si verifichi una congiunzione, poco importa dove. Il maestro quindi, dopo che questa sia stata ben determinata, e partendo da essa, deve procedere a formare l'estremità dei petali. Circa ogni petalo, bisogna poi tracciare tre stami. I tre loti dei corni del tridente, di sedici dita ciascuno,[5] debbono essere tracciati con lo stesso metodo.

[79-83*a*] La corolla dev'essere gialla e l'insieme degli stami bianco, rosso e giallo, secondo che siano più o meno prossimi alla corolla. I petali sono bianchi e bianca dev'essere anche la bordatura (*prativāraṇā*). Il piedistallo, che, di forma quadrangolare, sporge in fuori per uno spazio della metà inferiore alla corolla,[6] è sorretto da

1. Abhinavagupta omette qui la st. 16*b*-17*a* del MV dove si specifica che, delle cinque caselle in questione, quattro sono nascoste dal loto e una dal piedistallo. «Il resto di esso» continua il MV «è visibile, della larghezza di una casella». Nei due cubiti di lunghezza del bastone sono comprese, osserva J, le caselle spettanti alle porte. Esso, in realtà, è dunque lungo un cubito e mezzo.

2. Il *maṇḍala* senza le porte misura tre cubiti di lato.

3. Nella st. 73*b* leggo col testo del MV, IX, 19 *tadardhaṃ tu* per *tadardhaṃ vā*.

4. Mentre la larghezza della «gola» è di quattro caselle, quella della «guancia» è di otto caselle. La «gola» e la «guancia», osserva J, hanno ciascuna due caselle di profondità.

5. Il «loto della sapienza» misura invece ventiquattro dita di diametro (J).

6. Il loto, a distanza d'una casella dai limiti della sua circonferenza, è incluso in un quadrato, il cosiddetto «piedistallo».

quattro piedi, che, cominciando da quello di sud-est, sono di quattro colori, bianco, rosso, giallo e nero.[1] Le corna sono di tre.[2] Tale il *maṇḍala*. Il bastone è di color bruno (*nīlarakta*), il rigonfiamento giallo, e la base[3] – che fu delineata a ovest, lasciate quattro dita a est della porta – di color rosso.[4]

[83*b*-85*a*] Le porte possono essere quadrate, circolari, miste, di varia forma, fornite di uno, due o tre castelli, simili, arrotondate o di ambedue le specie, variamente ornate da «guancia», «gola», «abbellimento», «abbellimento secondario», ecc., di forma e disposizione svariate, provviste di «tralci»,[5] di «case sottili»,[6] ecc.

c) *La costruzione del «maṇḍala» secondo il «Devyāyāmalatantra»*

[85*b*-89*a*] «La metà di un campo quadrangolare di quattro cubiti di lato» è detto nel *Devyāyāmalatantra* «dev'essere innanzitutto divisa in dodici caselle, orizzontalmente e verticalmente. Il maestro, a questo punto, deve girare dalla casella mezzana, nel lato conveniente, in alto, per una casella e tre quarti di casella, toccando il filo di Brahmā. Lasciata quindi una casella, occorre, dentro di essa (*tanmadhye*), tracciare altre due mezzelune, dopo di che conviene tracciarne altre due, verso l'alto, nella terza casella, fino a toccare quella ad essa superiore. Partendo poi dalla quarta casella, giova unirsi [all'angolo] superiore [del campo], sotto e sopra. Partendo infine dalle misure precedenti, occorre, dirigendosi verso l'alto, ben connettere [il tutto] con la quarta [coppia di mezzelune].

[89*b*-90] «Andando verso l'alto, bisogna poi unire il filo[7] al filo di Brahmā, scemando via via di grossezza. Il bastone misura [da ogni lato] due dita ed è lungo due cubiti.

[91] «Preso poi dal campo un dito da ogni lato, bisogna tracciare come una foglia di *Ficus indica*. Tale la parte terminale [del bastone].

[92-93] «In uno spazio di sedici parti conviene quindi tracciare un loto, facendo sì che occupi [da ogni parte] dodici dita.[8] Sopra di

1. I piedi sono costituiti da leoni a tre occhi di aspetto terrifico, equivalenti rispettivamente, da quello di sud-est a quello di nord-est, a *dharma*, *jñāna*, *vairāgya* e *aiśvarya* (si veda SvT, II, 61*b*-62; ŚSP, III, 49, vol. I, pp. 160-61 ecc.).

2. A eccezione del rosso (J).

3. Nella st. 82*b* leggo *mūlaṃ* in luogo di *śūlaṃ*.

4. Questo prova, osserva J, che il bastone non è lungo due cubiti (si veda sopra, XXXI, 71*b*), bensì un cubito e mezzo.

5. I tralci o volute sono un motivo ornamentale comunissimo in India.

6. Ignoro che cosa siano questi *sūkṣmagṛha* (lett. «case sottili»).

7. Il filo che determina i lati del corno centrale.

8. Quale sia questo «spazio di sedici parti», che J spiega con le parole «nel campo

esso,[1] nella parte centrale [del *maṇḍala*], occorre poi tracciare un loto. Un terzo loto dev'essere infine tracciato all'estremità del corno centrale. Due altri loti di analoga misura debbono essere tracciati a destra e a sinistra, sul muro (*kaṭi*).[2]

[94-96] «Il pericarpo è giallo, gli stami rossi, gialli e bianchi, i petali, alla periferia del loto, bianchi, e così pure bianca la bordatura (*prativāraṇī*). Il tridente [dev'essere cosparso] di polvere nera, mentre la linea di Brahmā dev'essere bianca.[3] La punta del tridente dev'essere ornata di fiamme,[4] e il bastone giallo. Nel loto situato in mezzo al tridente occorre, di regola, che il savio adori Īśvara,[5] sopra di questi Parā, a destra Parāparā e a sinistra Aparā».

[97-99] Di là ancora da Parā c'è poi la Dea «Dissolvitrice del tempo» (*kālāntakā* = *kālasaṃkarṣiṇī*),[6] la quale, in forma di volontà, divora di continuo l'insieme delle punte. Questa Dea corrisponde alla «forza» Quiescenza, Parā alla Sapienza, Aparā alla Cessazione, Parāparā al Fondamento.[7] La natura bhairavica, situata sopra il bastone, s'identifica in effetto con quella di Sadāśiva, le cui quattro potenze si presentano, come sappiamo, in più modi, grosse e sottili.[8]

[100] Questo sacrificio qui spiegato ha il nome di Ḍāmara[9] e ha come oggetto tutte e tre le potenze. Descriviamo adesso qual è il metodo di tracciare il *maṇḍala* dei tridenti e dei loti secondo il *Triśirobhairavatantra*.

d) *La costruzione del «maṇḍala» secondo il «Triśirobhairavatantra»*

[101] «Per mezzo del *mantra* di base bisogna innanzitutto adorare il terreno, le polveri colorate, il gesso, la corda, giovandosi delle

diviso dai sedici fili», non è chiaro. La parte centrale del *maṇḍala* misura, come si è veduto, dodici caselle di lato. Il loto misura di diametro ventiquattro dita, cioè un cubito.

1. «Sopra il bastone» (J).
2. Il termine *kaṭi* designa tecnicamente il muro perimetrale d'un tempio. Si veda Kramrisch, 1946, p. 238.
3. «La parte centrale della punta» (J), cioè la linea verticale che divide i due lati del corno centrale.
4. «Applicandovi polvere rossa» (J).
5. «Sadāśiva, nella forma di Grande Trapassato» (J).
6. «Nota anche col nome di Mātṛsadbhāva, ecc.» (J). Cfr. sopra, XXX, 45*b*-46.
7. Leggo, nella st. 98*b*, *nivṛttiḥ* al posto di *pratiṣṭhā*, e *pratiṣṭhā* al posto di *nivṛttiḥ*.
8. Nel primo caso si hanno la Quiescenza, ecc., e, nel secondo, Parā, Parāparā e Aparā. Secondo J, il bastone sta qui per il tridente.
9. Si veda sopra, III, 70.

più importanti e ovviamente gradevoli sostanze purificanti, quali l'ambrosia di sinistra,[1] ecc.

[102-105*a*] «Il tridente, situato nella parte centrale del recinto quadrangolare di quattro cubiti per lato, misura complessivamente tre cubiti, due dei quali appartengono al bastone, fornito, in alto e in basso, di due basi. Il bastone da tracciare misura, in questo proposito, otto dita di spessore ed è fornito di tre fili. Mentre la base che sta in fondo al bastone misura dodici dita di lunghezza[2] e quattro di altezza, quella che sta in alto ne misura di lunghezza dieci e quattro, come prima, di altezza. Lo spazio fra le due basi è, fino alla base del bastone [ed esse comprese], di quaranta dita.[3]

[105*b*-106*a*] «Fatto il bastone, occorre tracciare il tridente, che occupa uno spazio di tre caselle di otto dita da ogni parte, cioè a dire d'un cubito.

[106*b*-13*a*] «Il tridente è diviso in tre parti, quella superiore, quella mezzana e quella della base. Nella parte mezzana occorre eseguire innanzitutto un recinto (*vedī*),[4] che in ognuno dei due lati si estenda per sei dita e sia, da estremità a estremità, lungo dodici dita. Nella parte della base occorre quindi fornire un altro recinto, alto quattro dita e di tanto esteso da ogni parte, in forma di mezzaluna. A questo punto conviene muovere in giro il filo, debitamente ingessato, formando con esso un muro (*kaṭi*) di due dita di spessore per quattro, o Dea, di lunghezza. Quale il muro di destra, tale dev'esser poi quello di sinistra. Nella zona di mezzo, la grossezza del corno non differisce da quella dell'estremità[5] e, nella parte inferiore, è di un dito. Nella parte superiore (*ūrdhvataḥ*) occorre quindi tracciare [un altro recinto][6] di quattro dita di spessore per sei di altezza. Sopra la base occorre poi tracciare, o Dea, la radice del tridente, che costituisce per sua natura un "cuscino".[7] La parte superiore del tridente [centrale] dev'essere bene aguzza, dello spessore [alla base] di un dito. La parte mezzana è, per parte sua, lunga sei dita e così pure quella inferiore.

1. Si veda sopra, XXIX, 10 e nota.

2. Propriamente, di larghezza.

3. J, non so se a torto o a ragione, interpreta qui diversamente.

4. Il tridente, in questo *maṇḍala*, viene costruito attraverso un sistema di «recinti» (*vedī*) tracciati in un quadrato di ventiquattro dita di lato (cioè un cubito) diviso a sua volta in nove caselle di otto dita di lato. Sul termine *vedī* o *vedikā*, si veda Kramrisch, 1946, pp. 145-46.

5. Nella parte di mezzo, secondo J, il corno è di due dita di spessore.

6. «Un recinto, un muro o un raggio» (J).

7. La *gaṇḍikā* (si veda sopra, XXXI, 25 e p. 597, nota 3), secondo J, si estende qui per due caselle. Il tridente centrale di cui qui si parla è alto diciotto dita e arriva, come quelli laterali, a due dita di distanza dal limite del campo.

[113*b*-16] «Quanto alla [casella] mezzana, bisogna poi avere l'avvertenza di farla, nelle due estremità est e ovest, più depressa di quattro dita. Tale qui il corno di mezzo. Fuori dalle corna[1] conviene, a questo punto, tracciare in giro, con tre fili per ciascuno, tre loti, posti in cima ai tridenti, ciascuno dei quali deve misurare dodici dita [di raggio].[2] Questi loti, costituiti da tre cerchi concentrici distanziati quattro dita l'uno dall'altro, sono dotati di un certo numero di petali: tre e otto quello di destra e di sinistra, dodici quello mezzano. Un tondo di otto dita di raggio fornito di tre circoli [concentrici] costituisce poi il cosiddetto loto della Sapienza, posto alla radice del tridente.[3]

[117-19] «Fatto ciò, occorre spargere le polveri colorate. Il tridente, fino al bastone, dev'esser cosparso di *rājavarta*,[4] tenendo presente che i tre raggi sopra i tre fili[5] (?) debbono essere bianchi. Il loto della Sapienza, alla base del tridente, deve esser bianco, e i tre loti terminali rispettivamente rosso, rosso-nero e bianco. Di là dalla linea degli zeri, che, sporgente per un dito di spessore, dev'essere bianca, bisogna tracciare un "recinto" che abbia un cubito di lato.

[120-21] «Tutto il recinto (*prākāra*), il quale è quadrato, misura, come s'è visto,[6] tre cubiti di lunghezza e larghezza. Tutt'intorno, nelle varie direzioni, debbono quindi essere le porte, che occupano [complessivamente] un cubito di spazio. Le dodici dita ad esse appartenenti debbono essere via via divise in tre, per tracciarvi il "collo", la "guancia", l'"abbellimento" e l'"abbellimento secondario".[7]

[122-23] «Infine, il recinto quadrangolare insieme con la linea della terra (*bhūrekha*)[8] dev'essere cosparso di polveri bianche, rosse, gialle e nere. Di polveri rosse dev'essere convenientemente abbellita in special modo la parte centrale». Quanto alla forza di pervasione di esso[9] si è già detto in precedenza; conviene tuttavia osservare quanto segue:

[124-26*a*] «La divisione in tre raggi è l'entrata, l'uscita e l'immobilità.[10] La pervasione del piano [del suono] inarticolato (*anāhata*)

1. Si intenda: prendendo la cima delle corna come punto di appoggio, si dovranno tracciare col compasso tre cerchi concentrici, che, per forza di cose, verranno a trovarsi in uno spazio non compreso dalle corna del tridente.

2. Si veda Sanderson, 1990, p. 53.

3. Il loto centrale, dice J, è costituito da otto petali.

4. Si veda sopra, XXXI, 39.

5. «Connessi col bastone» (J). Si veda sopra, XXXI, 103*a*.

6. Si veda sopra, XXXI, 102.

7. Su questi elementi, si veda sopra, XXXI, 36*b*-38 e nota.

8. Probabilmente il perimetro estremo del *maṇḍala* e la sua bordatura.

9. Ma *asyāḥ* è femminile.

10. Leggo *'bhramaḥ* per *bhramaḥ*. Il commento di J dev'essere, a mio avviso, modificato di conseguenza.

è il supremo sorgere della *kuṇḍalinī*. Le dee del tridente hanno stanza nel bel mezzo del cuore, il bastone del tridente è situato nell'ombelico, la base del tridente nel cuore,[1] l'estremità sta nel luogo della potenza, nell'estremità[2] conviene meditare le tre ruote.

[126*b*-31] «Dopo aver spinto ripetutamente in alto, per mezzo della "forza", [la *kuṇḍalinī*], la quale si trova per natura in mezzo al corpo, [lo *yogin*] dovrà entrare nella parte estrema della radice [del bastone del tridente salendo via via] dalla parte centrale dell'estremità del detto bastone fino all'estremità della parte centrale del tridente, per giungere infine alla parte finale, cioè alla sede della potenza.[3] [In altre parole], dopo aver messo tutt'insieme in movimento ciò che non era in movimento, e spremuto la radice,[4] la beatitudine, conviene entrare nella sede delle tre potenze. Ciò che dev'essere adorato con ogni attenzione risiede quivi: [da esso] nascono tutte le perfezioni. [Allo stesso tempo] e con altrettale attenzione giova dirigere il pensiero, con tutte le ruote dei *mantra*, ecc., sul tridente, il quale è costituito da tutti i trentasei princìpi: ché in esso s'uniscono tutti i cammini, da esso tutti e sei sono pervasi. Tutti i *mantra*, attraverso un soffio perfettamente equilibrato, debbono essere [in verità] disposti in questo *maṇḍala* supremo: adorato il quale, si entra nel piano del Signore del tutto».

II. LA COSTRUZIONE DEL «MAṆḌALA» CHIAMATO «"SVASTIKA" SIGNORE DELL'ETERE», ECC. («VYOMEŚASVASTIKĀDINIRŪPAṆA»)

[132-35] «Occorrerà adesso eseguire [il *maṇḍala*] giunto allo *svastika*, di cui esponiamo qui appresso il metodo.[5] A questo fine, il maestro deve innanzitutto gettare trenta fili da est a ovest e da nord a sud, grazie ai quali vengono a formarsi, per dritto e per traverso, ventinove caselle. In tal modo le caselle contenute nel *maṇḍala* sono in tutto ottocentoquarantuno. Di queste, cinque costituiscono il loto, due il *maṇḍala* della luna, sei il piedistallo [dove sono gli] *sva-*

1. Il cuore, secondo J, è qui sinonimo del *janmādhāra*, «base della nascita».
2. Nello *dvādaśānta* (J).
3. In un linguaggio quanto mai criptico e poco chiaro, si allude qui all'ascesa della *kuṇḍalinī* dal *janmādhāra* allo *dvādaśānta*. Il bastone del tridente, secondo J, corrisponde all'ombelico, donde la *prāṇaśakti* comincia a salire attraverso il canale centrale.
4. L'ano (J).
5. La fonte di questo nuovo diagramma è sempre il *Triśirobhairavatantra*.

stika e che, come tale, manda a effetto ogni desiderio, otto la piattaforma e otto la porta.[1]

[136-37] «A questo punto [il maestro], o Dea, deve cancellare via via nelle quattro direzioni, dall'esterno all'interno, nove, sette, cinque, tre caselle e i corrispondenti fili, cominciando dal mezzo;[2] e cancellare altresì [ai lati] delle porte tre, cinque, sette e nove caselle con i relativi fili, dall'esterno verso l'interno, nelle fortezze.[3]

[138*a*] «Cominciando dall'interno, [il devoto deve inoltre cancellare], a eccezione dei fili, due tre, cinque, sei [caselle] negli angoli del recinto delle porte.[4]

[138*b*-39] «A cominciare dalla seconda casella [a destra della] casella di Brahmā, sono quindi da cancellare sei caselle; a cominciare dalla terza, cinque; a cominciare dalla quarta, quattro; e, a cominciare dalla sesta, due. [Il medesimo dev'esser fatto anche] a sinistra, dove sono parimenti da cancellare [le relative caselle] a cominciare dalla seconda, dalla terza, dalla quarta e dalla sesta.

[140] «Dopo aver lasciato quindi sette caselle [a partire da quella di Brahmā] e dopo di esse altre due ancora,[5] [occorre occupare] quattro e tre [caselle], e, fatto ciò, cominciando sempre dalla seconda,[6] tre, insieme con la quinta; [cominciando dalla quinta] (?), la seconda, insieme con tre caselle; cominciando dalla seconda, la seconda e poi [altre] tre.[7]

[141] «Il monte Meru è caratterizzato dalle porte.[8] In tutte e quattro le regioni c'è poi [il disegno d'uno] *svastika* e d'una bella fortezza.

[142-44] «Dopo aver così nettato, di tutto il disegno, o bella Si-

1. 5 + 2 + 6 + 8 + 8 = 29.

2. In tal guisa, osserva J, la figura che si viene a determinare è quella della pianta di un tempio di tipo Meru (su cui si veda p. es. Boner, 1966, tav. XXXIV).

3. Si intenda: per eseguire le fortezze o cittadelle. La figura che si viene a determinare è, secondo J, quella di una «fortezza volta verso l'interno» (*antarmukhaḥ puryākāraḥ*).

4. La stanza, da me tradotta letteralmente, è alquanto oscura. L'espressione *nāḍivivarjitān* non è commentata da J. Il numero «sei» sta, secondo J, per «tutti insieme» (*niravaśeṣān*). «La figura che si viene a determinare negli angoli» conclude J «grazie al combinarsi delle due *śobhā* [su questo termine, si veda sopra, XXXI, 36*b*-38 e nota] nate dalle due regioni è una specie di disegno a zigzag (*gomutrikābandhaprāyaḥ*). In tal modo si ha la congiuntura delle porte (*dvārasandhiḥ*)». La stanza seguente tratta, secondo J, della costruzione della piattaforma (*vīthī*).

5. Partendo, cioè, dalla nona. Nella st. 140 si tratta, secondo J, della costruzione degli *svastika*.

6. In realtà, dalla nona.

7. In tal modo, osserva J, si viene a determinare uno *svastika*. La espressione *ravāt* nella st. 140*b* non è commentata da J.

8. La pianta del «Meru»: si veda qui sopra, XXXI, 136-37 e nota 2.

gnora, duecentosettantadue caselle,[1] occorre dedicarsi alla parte centrale del *maṇḍala*. Di questa, la quale misura ventuno caselle per lato,[2] cinque [caselle] sono occupate dal pericarpo, e sedici dai petali. La seconda e la terza casella debbono essere quindi divise in due, sino all'ottava: fatta la qual cosa occorre tracciare le curve. E queste debbono essere cancellate, partendo dalla parte centrale, [specificata dai numeri] tre, cinque e sette, sino alla luna [contigua al] piedistallo.

[145] «Partendo dalla seconda casella rispetto al punto di Brahmā, giova adesso cancellarne cinque da ambedue le parti, poi quattro e tre, poi ancora nella quarta la seconda (?). [In tal guisa], nella regione orientale si vengono a determinare tre liste.[3]

[146] «Il maestro, nei quattro angoli del piedistallo, cominciando da quello di sud-est, deve quindi cancellare le caselle del cinque e del due, in alto, e cominciando dal due, quelle del due, del tre, del due e del tre (?).[4]

[147-54] «I petali sono da dipingere in bianco, gli stami in arancione, il pericarpo dev'essere color oro, la parte terminale dei petali rossa, la bordatura degli zeri candida, rotonda, nereggiante al margine del loto (?), il seggio fornito di tre liste, una bianca, una rossa e una gialla, gli *svastika*, da quello di sud-est a quello di nord-est, di quattro colori [rispettivamente], il piedistallo deve essere color corallo. Le varie armi poi, nelle regioni pertinenti a ciascuna di esse, dall'esterno, sono color zaffiro la folgore, color rubino la lancia, color oro il bastone, con la sommità d'un rosso vivace, turchina la spada, nero il laccio, il vessillo, fornito di fiori e di frutta, ornato da cinque colori, la mazza color oro, tutta scintillante, ornata di molteplici gemme, il tridente color del loto azzurro, con la sommità tutta fiammeggiante, il loto candido sovrastante volgente appena all'arancione, il disco color oro, scintillante, con i raggi di color berillo e il centro d'un giallo carico. Il santuario del Dio degli dèi, che manda a compimento tutti i desideri, dev'essere poi all'esterno tutto rosseggiante di fiamme».

1. Tutto il *maṇḍala* consta, come abbiamo veduto, di 841 caselle. La parte centrale (piedistallo, loto, ecc.), costituito da un quadrato di tredici caselle di lato, consta di 169 caselle; la piattaforma (*vīthī*) è di 272 caselle e le porte di 400 caselle.

2. Compresa la «piattaforma».

3. J rimanda sotto, a XXXI, 148, dicendo di queste liste (*nāḍikā*) che sono *paṭṭikārūpā* («in forma di strisce»).

4. In tal modo, dice J, nasce uno *svastika*. Gli angoli del piedistallo, come quelli della piattaforma, sono apparentemente ornati da quattro *svastika*.

e) *La costruzione del «maṇḍala» secondo il «Siddhayogīśvarīmata»*

[155-59] Il metodo secondo cui occorre tracciare il tridente è esposto [anche] nel *Siddhayogīśvarīmata*: «Nell'ambito del primitivo campo quadrangolare, bisogna tracciarne un altro, minore di dodici dita [per lato], di tre cubiti di lato, il quale dev'essere tosto diviso in nove caselle [d'un cubito di lato ciascuna]. Il tridente dev'essere tracciato nella casella centrale. Questa casella, divisa a sua volta in nove caselle, dev'essere ancora dimezzata.[1] Il metodo poi è il seguente: dopo aver lasciato tre caselle sotto [la linea di] mezzo, occorre [porre il filo] nel mezzo di due caselle[2] e farlo girare inferiormente, in forma di mezzaluna. A questo punto, posto il filo a oriente [del filo di mezzo],[3] giova farlo girare in modo da ottenere alla fine la figura di un H. Messo quindi il filo all'estremità di esso, conviene portarlo fino al segno precedente.[4] L'esperto a questo punto deve far via via [nascere e] decrescere una linea, a oriente rispetto alla porta occidentale [da cui nasce], dopo aver lasciato quattro dita:[5] e in tal guisa si ottiene la figura d'un tridente.

[160] «In cima poi alle punte del tridente, tracciato, come si è visto, nello spazio d'un mezzo cubito, occorre, lasciato un mezzo cubito,[6] eseguire i [tre] loti. Sotto il tridente, nel mezzo dello spazio d'un cubito [che costituisce la casella centrale], conviene quindi tracciare un loto insieme col suo pericarpo.

[161-63] «Giova a questo punto fissare il filo in cima alla bocca del tridente[7] e gettarlo per uno spazio di tre cubiti.[8] Nel mezzo, in alto e in basso, occorre quindi tracciare una coppia di segni, distanziati due dita l'uno dall'altro, sì che il tridente si compia nella sua interezza. Nel tracciato che ne nasce, le parti alte sono uguali a quelle basse, ecc. Dall'alto bisogna infine gettare i due fili. Il loto di mezzo, o Dea, dev'essere tracciato sotto il tridente».

Tale il metodo del maṇḍala, *quale c'è stato, in ristretto, spiegato dai nostri illustri Maestri.*

1. Leggo nella st. 156 *dvidhā* per *tridhā*, secondo l'interpretazione di J. In altre parole, la casella centrale viene divisa in trentasei caselle.

2. «Nel secondo punto di intersezione» (J).

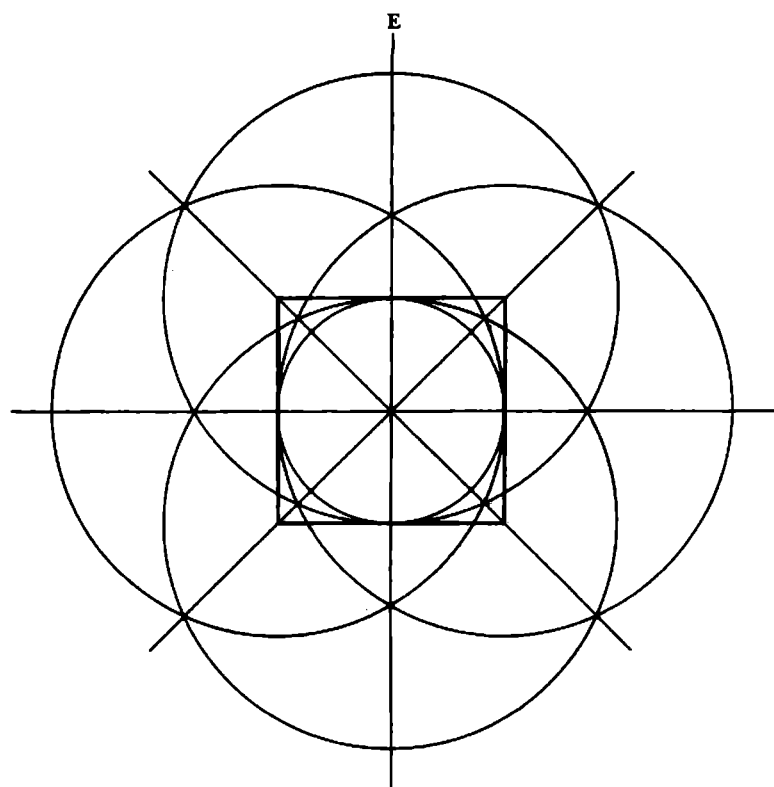
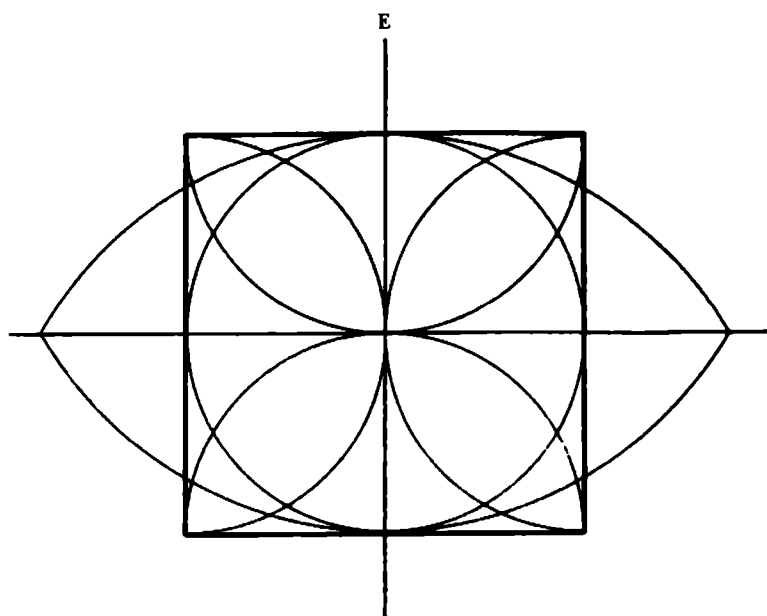
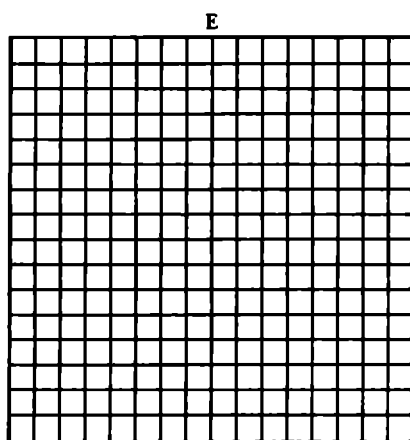
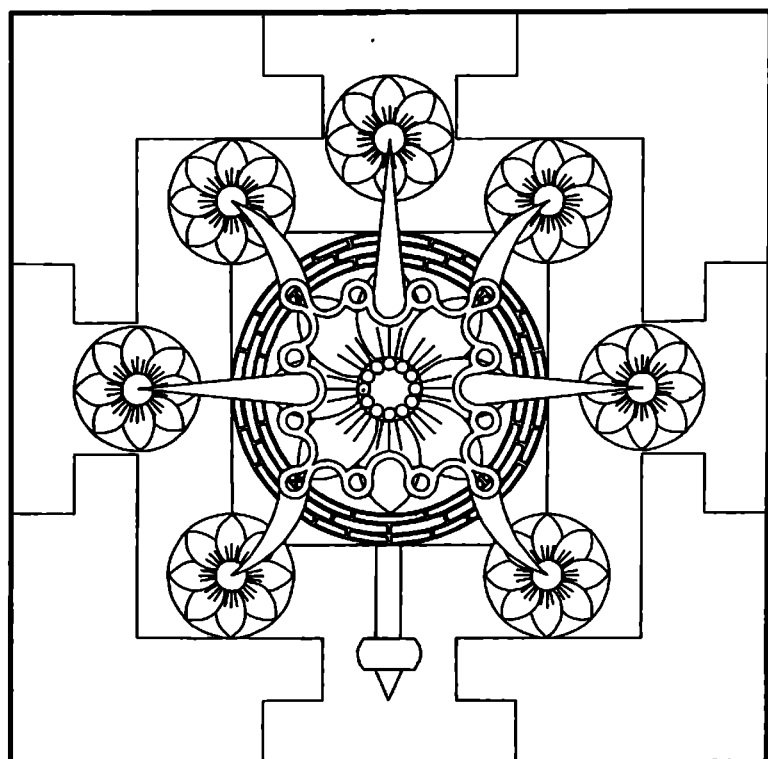
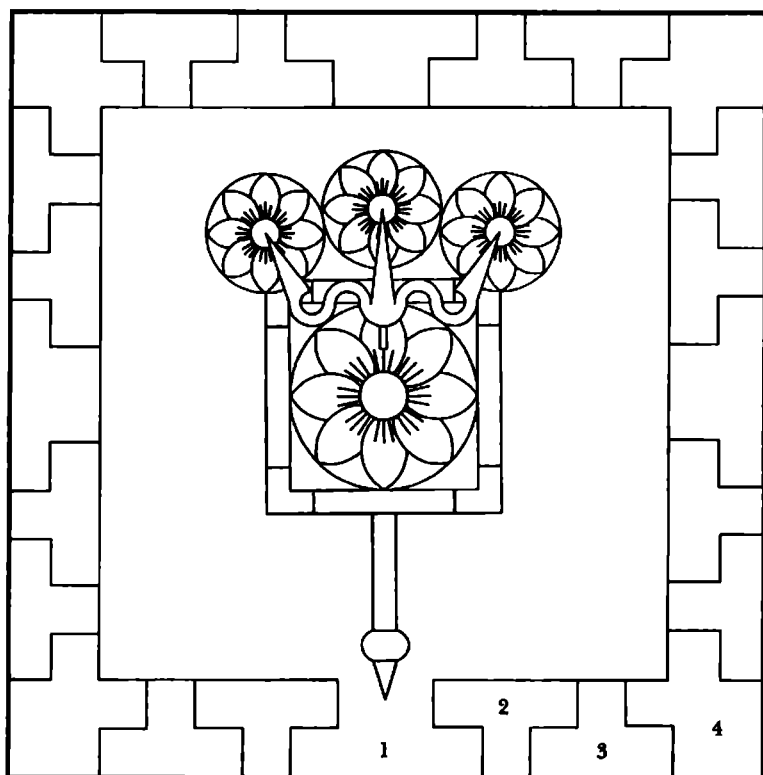
3. «Nel terzo punto d'intersezione, a oriente del filo di mezzo» (J).

4. Fatto, cioè, precedentemente, in occasione della costruzione della casella centrale, dov'è tracciato il tridente. Si tratta, secondo me, dei due angoli di sud-est e di nord-est.

5. Interpretazione incerta.

6. A partire dal filo di Brahmā orizzontale.

7. La parte inferiore del tridente, che, se non sbaglio, coincide col «punto di Brahmā».

8. Per un cubito e mezzo a sinistra e per uno e mezzo a destra.

Tav. 5. Il procedimento da tenere per tracciare il quadrato del *maṇḍala* secondo Abhinavagupta (XXXI, I-4*a*). La parte orientale è accertata per mezzo di uno gnomone, da immaginare nel centro del *maṇḍala*. Le quattro e quattro caselle laterali riservate alle porte sono di regola aggiunte in un secondo tempo

Tav. 6*a*. Il procedimento da tenere per tracciare il quadrato del *maṇḍala* secondo il MV, IX, 2-5 (= TĀ, XXXI, 4*b*-7*a*, con qualche variante)

Tav. 6*b*. Il campo del «*maṇḍala* dei tre tridenti», descritto nel *Trikasadbhāvatantra*. Esso è diviso in sedici caselle che, più quelle riservate alle porte, da aggiungere in un secondo tempo, diventano ventiquattro. Ogni casella consta di quattro dita. Ventiquattro dita formano un cubito

Tav. 7. Raffigurazione schematica del *tritriśūlābjamaṇḍala* (XXXI, 10-41*a*). Da Sanderson, 1986, p. 195

Śobhā e *upaśobhā* («ornamenti e abbellimenti») tracciati a lato delle porte (*dvāra*): 1. Dvāra; 2. Śobhā; 3. Upaśobhā; 4. Koṇa

Tav. 8. Raffigurazione schematica del *triśūlābjamaṇḍala* (MV, IX, 6-31 = TĀ, XXXI, 62-85*a*). Da Sanderson, 1986, p. 171

XXXII
LE «MUDRĀ»

Dirò adesso delle mudrā, *secondo l'insegnamento dei maestri e le scritture.*[1]

[1-2] La *mudrā*, com'è detto nel *Devyāyāmalatantra*, è una contro-immagine (*pratibimba*). In base ai due significati che può avere l'espressione «*bimbodaya*», la *mudrā* è detta contro-immagine nel senso che nasce dall'immagine o nel senso che l'immagine nasce da essa, la quale diventa così uno strumento della sua nascita.[2]

[3] La parola *mudrā*, etimologicamente, significa poi ciò che dà (*rā-*), somministra, attraverso il corpo, piacere (*mud*) alle anime, cioè l'ottenimento della natura propria. Tale la ragione per cui nelle scritture essa è così chiamata.

I. «MUDRĀ» PRINCIPALI E SECONDARIE («GUṆAPRADHĀNATĀBHEDA»)

[4-6*a*] Di tutte le *mudrā*, la principale è l'Eterovaga (*khecarī*), naturata dalla stessa Dea, la quale, così chiamata nella sua forma disorganata (*niṣkalatvena*), è nota, in quella organata, con i nomi di Triśūlinī, Karaṅkiṇī, Krodhanā, Bhairavī, Lelihānikā, Mahāpretā,

1. Su questo capitolo, si veda la nota iniziale del cap. XXX.

2. Il termine *mudrā* è usato, nel linguaggio comune, sia nel senso di sigillo o matrice di una stampa o impressione, sia in quello dell'immagine (stampa o impressione) fatta da tale sigillo, ecc. Si veda Gnoli-Orofino, 1994, p. 81.

Yogamudrā, Jvālinī, Kṣobhiṇī, Dhruvā. Tutte queste *mudrā* non sono altro che varietà dell'Eterovaga.[1]

[6*b*-7*a*] Le altre *mudrā* secondarie e da essa dipendenti descritte nel *Mālinīvijaya* – la Padmamudrā, ecc. – non sono qui esposte, sia perché molteplici, sia perché meno importanti.

[7*b*-9*a*] L'essere compenetrati dalla Eterovaga è già cosa di per se stessa sufficiente per provocare la presenza delle dee, poco importa dove uno si trovi. A che dunque sprecar tempo e parole per spiegare le altre? Nei riguardi tuttavia di riti di carattere opzionale, anch'esse, per taluni soggetti, possono essere d'importanza primaria. Sennonché questi riti non sono da noi esposti, e quindi l'esposizione delle *mudrā* che cooperano al loro buon successo non ci riguarda affatto.

II. LA NATURA DELLE «MUDRĀ» («SVARŪPA»)

[9*b*-10*a*] Le *mudrā* sono quadruplici, secondo cioè concernano il corpo, le mani, la parola o la mente. Io qui espongo l'Eterovaga soltanto, che comprende tutti questi quattro aspetti.[2]

a) *La «mudrā» Eterovaga («khecarī») secondo il «Mālinīvijaya»*

[10*b*-12*a*] «Lo *yogin*,» così [è detto] nel *Mālinīvijaya* «postosi nella posizione del loto, deve applicare il signore degli organi di senso all'ombelico e quindi elevarlo via via, in forma di asse, fino ai tre fori, dove, arrestatolo, deve poi di nuovo spingerlo velocemente attraverso [gli altri] tre fori. Grazie all'esecuzione di questa *mudrā* lo *yogin* vaga nell'etere».[3]

1. Su queste varianti o ectipi della *mudrā khecarī*, si veda Silburn, 1983 (trad. it., pp. 285-89); Sironi, 1989, LIII (76) e così pure il commento di Śivopādhyāya *ad* VBh, 77. Brevi accenni su questa *mudrā* sono in KR *ad* NT, XX, 36*a*.

2. Nelle stanze seguenti 10*b*-62 Abhinavagupta espone la *khecarīmudrā* secondo il 1) *Mālinīvijaya* (10*b*-12*a*); 2) lo *Yogasaṃcāratantra* (12*b*-31); 3) il *Vīrāvalitantra* (32-47*a*); 4) il *Kāmikatantra* (47*b*-48); 5) il *Gahvaratantra* (49-53); 6) il *Bhargaśikhākulatantra* (54-62). Sulla *khecarīmudrā*, si veda Eliade, 1954, pp. 249-51.

3. Parafrasi pressoché letterale di MV, VII, 15*b*-17*a*. Il «signore degli organi di senso» è la mente (*manas*); «in forma di asse» significa in unità col canale di mezzo; i primi «tre fori» sono il *bindu*, il *nāda* e il foro di Brahmā, e i secondi tre fori sono la «potenza», la «pervadente» e la «mentale»; «arrestatolo», cioè trattenendo il respiro (*kumbhaka*). Alla fine di questo processo, lo *yogin* raggiunge il piano della «transmentale» e si unisce con Śiva.

b) *La «mudrā» Eterovaga («khecarī») secondo lo «Yogasamcāra»*

[12*b*-13*a*] «Lo *yogin*, dopo aver congiunto la mente (*citta*) col suono, con la luce e col vento,[1] deve trapassare [i tre fori, via via sempre] più in alto, sino a raggiungere, grazie a questo continuato esercizio, Śiva nella sua forma suprema.

[13*b*-16*a*] «Poste le mani sotto il collo (*jatru*),[2] il piede sinistro sul destro, allargata la bocca con i mignoli, le narici con i medi, piegati a uncino gli anulari, il devoto deve muovere l'arco sopracciliare, i due indici e la lingua, emettendo il suono *hā hā*. Raggiunto il foro di Brahmā, grazie al metodo del tridente lo *yogin*, abbandonato il luogo dove si trova, abbandona d'un tratto la terra.

[16*b*-17] «Il metodo del tridente, grazie a cui il savio s'alza a volo nell'etere, consiste, a questo proposito, nella perfetta fusione del vento e del fuoco nell'unico asse – l'asse, dico, potenziato dalle tre divinità, congiunto con le tre potenze, caratterizzato dalla dissoluzione di vuoto e non vuoto.[3]

[18-20*a*] «Avendo lasciato l'etere, lo *yogin*, consapevole di come il tridente, col suo unico asse, vaghi, o diletta, nell'etere, abbandonata anche la più nuda essenza (*sattāmātra*),[4] raggiunta una pura natura eterea, fuso perfettamente [anche] il tridente, come liquido in liquido, formata la *khecarīmudrā*, meditato il suo proprio sé pervaso dalla ruota delle Eterovaghe in identità con Bhairava – lo *yogin*, dico, fatto tutto ciò, abbandona d'un tratto la terra.

[20*b*-24] «Privo di dubbi e incertezze, non costretto da discipline, trascendente i termini mondani, purificato, non costretto da discipline (*sic*), meditando "io non sono", tutto raccolto nel *mantra*, vedendo come tutte le divinità risiedono nel suo corpo, pensando di tutte le cose, dei soggetti, oggetti e strumenti, [degli oggetti dei sensi], come la forma, ecc., [dei movimenti mentali], quali la gioia, l'emozione, l'amor proprio, l'ira, il sonno, i desideri del sesso e l'egoismo, [pensando di tutte le cose] come nessuna di esse sia identificabile col [vero] io, meditandole come divenute una cosa soltan-

1. Il *nāda*, il *bindu* e la «potenza» (J).

2. *Jatruśabdenātra kaṇṭho lakṣyate* (J). La variante della *khecarī* qui descritta è la *triśūlinī*, la «*mudrā* del tridente».

3. Il vento e il fuoco sono il *prāṇa* e l'*apāna*. L'asse è il canale centrale qui rappresentato dal bastone del tridente. Le tre divinità sono le tre forze causali, Īśvara, Sadāśiva e Anāśrita, risiedenti rispettivamente nel centro delle sopracciglia, ecc. Le tre potenze sono *śakti*, *vyāpinī* e *samanā*. Il momento terminale di questa ascesa coincide con la «transmentale» e, in questo senso, trascende vuoto e non vuoto, essere e non essere, ecc. (J).

4. Qualsiasi forma di essere, anche il più sottile, che possa essere fonte di limitazioni.

to, vedendo di continuo come le varie divinità risiedenti nelle ruote delle orecchie, degli occhi, della bocca, del naso, ecc., [come esse e non altro] siano il vero soggetto percettore – costui, dico, che è tale grazie alla *mudrā* Eterovaga, giunge chiaramente a perfezione, ma chi è preso da dubbi circa la dottrina, la maculazione e la scrittura, a perfezione non giunge.[1]

[25] «Śiva è il sole, Śiva è il fuoco, poiché è colui che tutto cuoce,[2] Śiva è il sacerdote che sacrifica (*purohita*): in Śiva risiedono tutte le divinità che illuminano l'intero universo.

[26] «La dea Karaṅkiṇī[3] s'invera allargando con i mignoli la bocca, con gli indici le sopracciglia, ponendo gli anulari e i medi sulla bocca, toccando il palato con la lingua.

[27-29] «Ma ascolta adesso come s'inveri la dea Jvālinī. Il savio che voglia effettuarla dovrà applicare le mani, con le dita distese, nella regione che va dalle mascelle alla fronte, e muovere quindi, con l'impeto del vento, le sopracciglia, racchiuse nelle mani. Allargando poi la bocca, egli deve fare emettere alla lingua il suono *hā hā*. Tale la *mudrā* Jvālinī. Lo *yogin* che accompagnato ad essa reciti centootto volte [il *mantra*] nella ruota del fuoco[4] giunge a perfezione [e a dominare] i tre mondi, con tutte le creature mobili e immobili.

[30-31] «Grazie al suono *hā* lo *yogin* vede vagare il proprio sé nei corpi altrui e gli altri nel proprio, lo vede andare e venire attraverso i nove fori, unico, risonante, pervasivo, permanente. Per mezzo di questa *mudrā*, egli invero vaga nell'etere». [Tale la *mudrā* Eterovaga] secondo lo *Yogasaṃcāratantra*.

c) *La «mudrā» Eterovaga («khecarī») secondo il «Vīrāvalītantra»*

[32-36] «Dentro l'anima minimale, la quale è attaccata [alle cose] di questo mondo, risiede, vagante,[5] la *kulakuṇḍalinī*, vogliosa,

1. Le stanze 20b-24a ricorrono, in forma abbreviata e con qualche variante nel TS, p. 206 (3 stanze) e nel TU, 28 (due stanze). Esse fanno seguito, in entrambe le opere, alle stanze XXIX, 100-163, riassunte nel TS in 27 stanze e nel TU in 7. A proposito di queste sette stanze più le due sopraddette, Abhinavagupta così si esprime nel TU, 28: «Coloro che meditano su queste sette stanze in *āryā* e due *śloka*, da me ottenuti dal loto della bocca di Śambhunātha, diventeranno immediatamente Bhairava».

2. «In quanto identifica tutte le cose col suo sé» (J).

3. Le stt. 26-29 si riferiscono alle varianti della *khecarīmudrā* chiamate *karaṅkiṇī* (lett. «la scheletrica») e *jvālinī* (lett. «la fiammeggiante»). Le precedenti stt. 12*b*-25 riguardavano la «*mudrā* del tridente» (*triśūlinī*).

4. «Meditando come il suo sé risieda [immerso] dentro un triangolo volto verso l'alto» (J).

5. Lett. «cosciente dentro [l'anima minimale] (*antaravedinīm*)», glossato da J con *antaścarantīm*.

[quando svegliata], di riassorbire l'anima stessa. [Lo *yogin*], fissatala e ottenuto un riposo nel luogo appropriato,[1] raggiunge, in mezzo, la sede del bulbo, essenziata del succo dell'ambrosia della conoscenza, emettendo un suono che non è suono, sino a che non raggiunge la base del corpo, vivente, quadrangolare, sede di tutti i desideri.[2] [Lo *yogin*], avendola risvegliata e avvedutosi come essa [*kulakuṇḍalinī*] sia via via in moto per esse [ruote], e consapevole parimenti di come essa, cominciando dalla radice, salga via via fino alla fine dei due rami,[3] collegati con ambedue le ruote, [lo *yogin* deve], o Dea, dilacerare il nodo della tenebra e così pure la [*suṣumnā*] che prende il nome dal diamante – [dilacerarli, dico, col potere] della conoscenza –, e, riposato alla fine dei due rami, trafiggere inoltre la base del *liṅga*, fuoriuscito dal centro del triangolo.[4]

[37-40*a*] «La coppia delle ruote, in effetto, risplende quivi in unità, congiunta. Da esso,[5] gettatosi poi giù all'incontrario e raggiunto uno stato di dualità, deve gettarsi dalle cosce sino alla fine dell'alluce, sino a Kālāgni. Nell'andare e venire [del *prāṇa* e dell'*apāna*], la *kulakuṇḍalinī* circola, in effetto, colà [nella sede di mezzo], comprendendo [il *prāṇa* e l'*apāna*], e, grazie all'unione di essi [*prāṇa* e *apāna*], essa è fonte di schiudimento. Chi conosce questa dimora, a tutto congiunta, suprema, che provoca il dischiudimento della coscienza (*ūrmiṇī*),[6] giunge a perfezione, nel senso che prende ed emette il *rasa*.

[40*b*-41] «Tale il processo graduale. Diverso da esso è il [risveglio] immediato, nel quale la suprema Eterovaga, chiamata prima col nome di "base della matrice", prende poi quello di "radice del tridente". In essa, a un tempo trascendente i fonemi e naturata di fonemi, vanno i fonemi come al loro punto di riposo.

[42-44*a*] «Proferito il signore del Kula [*kauleśa*], da N a PH, in identità col corpo, impossessatosi della prima ruota parzialmente premuta nel punto vitale dell'etere (*khe yantre*), [pronunciato] un suono contenente la potenza [e raggiunto] al di là di essa il piano della *kulakuṇḍalinī* (*kaulinī*), [fatto, dico, tutto ciò], la coscienza (*cit*), circolando, oltrepassandoli, attraverso i cinque semi,[7] e così

1. Nella sede della potenza (*śāktādhāre*) (J).

2. Il commento di J è qui oscuro (forse basato su di un commento al *Vīrāvalītantra*?). Lo *yogin*, apparentemente, deve prima di tutto entrare in contatto con l'energia della *kuṇḍalinī* che giace nella base della nascita.

3. La fine dei due rami è lo *dvādaśānta* e le due ruote (o rami) sono il *prāṇa* e l'*apāna*.

4. La base del *liṅga* è la zona sottostante ai genitali. Il triangolo è la matrice.

5. Dalla base del *liṅga* (J).

6. *Ūrmiṇī*, l'«Ondosa», è uno dei nomi della potenza divina.

7. «I cinque semi», secondo J, corrispondono alle cinque forze causali. Non è da escludere che, invece di «seme» (*bīja*), J leggesse «ruote» (*cakra*).

pure attraverso il tridente e attraverso il tridente del cuore e [i relativi] nodi,[1] la coscienza deve risvegliare la potenza di Rudra.

[44b-47a] «Grazie a ciò lo *yogin* entra nel cerchio dell'ombelico, situato nei pressi della ruota del vento, [e] nel cerchio che prende il nome dal *bindu*, la sede dell'ugola, trascendente i dodici nodi. Discendendo quindi a ritroso per la ruota della luna, egli rientra di nuovo nella rete degli esseri, di nuovo fa il gioco di *māyā*, nella sua rete; e di nuovo, attraverso l'Eterovaga, i savi procedono poi a nuove emissioni e riassorbimenti». Tale nel *Vīrāvalītantra*, nella sezione che tratta dello yoga, il procedimento da tenere circa l'Eterovaga.

d) *La «mudrā» Eterovaga («khecarī») secondo il «Kāmikatantra»*

[47b-48] «Grazie alla realtà suprema che si ode mentre la bocca è atteggiata a forma di bacio,[2] alla realtà che divora questo tutto nella cavità sussistente fra il sole e la luna, lo *yogin* diventa un "eterovago"». Così l'Eterovaga secondo il *Kāmikatantra*.

e) *La «mudrā» Eterovaga («khecarī») secondo il «Gahvaratantra»*

[49-53] «Le *mudrā* sono invero potenze il cui nome è dovuto a questo, che liberano (*muktvā*) dalla trasmigrazione e sciolgono (*drāvayanti*) i lacci. La principale di esse tutte è l'Eterovaga, la quale è triplice, [ossia vocale, ecc. Delle tre] quella vocale viene effettuata attraverso il proferimento. Quella corporea è chiamata, o Dea, col nome di martello a tre teste e investe [tutto] il corpo, nel senso che tocca il naso, gli occhi, il cuore, le mammelle, i testicoli e il pene. Quella mentale consiste in un pensare che ha per oggetto, attraverso il proferimento, ciò che è il luogo della trasmigrazione e ciò che non è il luogo della trasmigrazione. [Oltre all'Eterovaga] vi sono poi altre otto *mudrā*, quella del loto e via discorrendo, che costituiscono il suo corteggio e appartengono rispettivamente alla schiera delle Madri. Il corpo tutto intero, poi, è simile nell'aspetto al fonema KṢ. Tale *mudrā* è la grande *mudrā*, propria di Bhairava». Così nel *Gahvaratantra*.

1. «Deve risvegliare la potenza di Rudra passando attraverso (*bhedanakrameṇa*) il tridente situato nel cuore, costituito dai tre canali ... e così pure attraverso il tridente situato oltre l'orifizio di Brahmā, essenziato dalla potenza, ecc.» (J).

2. Si veda sopra, III, 168-69. Si veda anche PT, 12*b* sgg.

f) *La «mudrā» Eterovaga («khecarī») secondo il «Bhargāṣṭakaśikhākulatantra»*

[54-62] «[1] Quando [lo *yogin*], ben assisosi nella postura del loto, tiene i raggi delle dita voltati dall'altra parte, di dosso, e con i detti raggi che sorgono all'improvviso è tutto concentrato in se stesso, si ha allora la varietà dell'Eterovaga detta Śaśāṅkinī, nota [anche] col nome di "contrazione". [2] Quando poi egli, sollevate su le braccia ben piegate a uncino, riposa negli eteri, si ha allora la *mudrā* Eterovaga "eterea". [3] La *mudrā* Eterovaga detta "del cuore" si ha quando i due pugni sono uniti nel cuore. [4] La varietà "pacificata" s'invera quando le due braccia sono l'una sopra e l'altra sotto, con le mani congiunte di fuori[1] e l'una, quella di sopra, è oggetto d'uno sguardo d'eguaglianza.[2] [5] Questa stessa *mudrā*, quando sia con la mano che corre sotto, prende il nome di *mudrā* "della potenza". [6] La *mudrā* delle cinque *kuṇḍalinī* si verifica, o Dea, quando le dieci dita, piegate prima a pugno, vengono improvvisamente distese [orizzontalmente]. [7] Questa medesima *mudrā*, quando le dita sono distese verso l'alto, prende il nome di *mudrā* del riassorbimento. Tale *mudrā*, tendente verso l'alto, recide immediatamente i lacci da cui sono avvinte le anime decadute. [8] Quando infine [lo *yogin*], dopo aver atteggiato le mani a uncino, congiuntamente a uno sguardo volto verso il basso e ben diretto all'interno, penetra all'improvviso [nella coscienza], gettando, per così dire, il suo proprio sé in un baratro profondissimo, si ha allora, dell'Eterovaga, la varietà nota col nome di Vīrabhairava, alimentatrice della coscienza».[3] Tali le otto forme dell'Eterovaga secondo il *Bhargāṣṭakaśikhākulatantra*.

III. LA FORZA DELLE «MUDRĀ» («VĪRYACARCANA»)

[63] In tal modo colui che è penetrato dalla *mudrā* Eterovaga, la quale, ancorché unica, si manifesta, come si è veduto, in molteplici forme, raggiunge alla fine il seme supremo.[4]

[64] Uno in effetto è il seme, materiato di emissione, la cui forza pervade tutti i *mantra*; una la *mudrā*, ossia l'Eterovaga, da cui tutto l'insieme delle *mudrā* è vivificato.

1. Sul dorso?
2. Significato incerto.
3. Si veda TS, p. 206.
4. Il seme di Parā, SAUḤ.

[65] Qualsiasi configurazione (*rūpa*) si manifesti in chi si è saldamente affermato nella ruota delle eterovaghe è da tenere così per una *mudrā*. Le *mudrā* restanti non sono altro che deformazioni del corpo.

IV. LE DIVERSE DETERMINAZIONI TEMPORALI («KĀLABHEDA»)

[66] *Il momento opportuno in cui far mostra delle* mudrā *cade all'inizio del sacrificio, nel suo mezzo, alla sua fine, quando si pone mente al conoscere e allo yoga, nella pacificazione degli ostacoli, nella recisione dei legami.*

[67] *Gli effetti di tale applicazione sono via via la penetrazione nella coscienza, la contiguità, l'emissione in unità, l'apprensione della propria intima natura, la distruzione del dubbio, l'infervoramento delle ruote sorte.*[1]

Tali le prescrizioni concernenti le *mudrā*, fruttifiche se ben custodite.

1. J rimanda qui al cap. VII.

XXXIII
IL RADUNO

Venutane l'occasione, diremo adesso del raduno.

[1] In base a quanto è stato detto, che cioè la principale caratteristica del Trika è questa, che per celebrare l'adorazione non si può fare a meno di varie ruote,[1] noi esponiamo qui riunite quali sono queste diverse ruote.

[2] Le dee da adorare in una ruota di sei raggi sono, secondo il *Siddhāvīratantra*, Viśvā, Viśveśvarī, Hāraudrī, Vīranāyikā, Ambikā e Gurvī.[2]

[3-5] La ruota di ventiquattro raggi è composta dalle otto dee Māheśī, Brāhmaṇī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Aindrī, Yāmyā, Cāmuṇḍā e Yogīśī[3] – oppure Aghorī,[4] ecc. –, più le quattro Madri di sud-est, sud-ovest, nord-ovest e nord-est,[5] e, unite ad esse tutte, le seguenti dodici: Nandā, Bhadrā, Jayā, Kālī, Karālī, Vikṛtānanā, Kroṣṭukī, Bhīmamudrā, Vāyuvegā, Hayānanā, Gambhīrā, Ghoṣaṇī.[6]

[6-7*a*] Le dee della ruota di sedici raggi sono Siddhi, Vṛddhi, Dyuti, Lakṣmī, Medhā, Kānti, Sudhā, Dhṛti, Dīpti, Puṣṭi, Mati, Kīrti, Susthiti, Sugati, Smṛti e Suprabhā, le quali sono le potenze di Śrīkaṇṭha, ecc.[7]

1. Si veda sopra, I, 108 sgg.
2. Cfr. MV, XX, 59*b*-60*a*.
3. MV, III, 14.
4. Si veda sopra, XXX, 20-26*a* e p. 584, nota 7.
5. Queste «Madri» si formano declinando al femminile i nomi dei Guardiani delle regioni (si veda sopra, XV, 222*b*-25*a*; XXX, 42-43*a* e nota).
6. Cfr. MV, XX, 53 e 44-45*a*.
7. MV, XX, 50*b*-51.

[7*b*-9*a*] [I soggetti possessori di potenza da adorare] in una ruota di sei raggi sono Bali, Balinanda, Daśagrīva, Hara, Haya e Mādhava.[1] Quelli da adorare in una ruota di dodici raggi sono Dakṣa, Caṇḍa, Hara, Śauṇḍin, Pramatha, Bhīma, Manmatha, Śakuni, Sumati, Nanda, Gopāla e Pitāmaha.[2]

[9*b*-12] I sedici [soggetti possessori di potenza] sono Śrīkaṇṭha, Ananta, Sūkṣma, Trimūrti, Śambareśvara, Arghīśa, Bhārabhūti, Sthiti, Sthāṇu, Hara, Jhaṇṭhīśa, Bhautika, Sadyojāta, Anugraheśvara, Krūra, e Mahāsena;[3] oppure, opzionalmente, Amṛta, Amṛtapūrṇa, Amṛtābha, Amṛtadrava, Amṛtaugha, Amṛtormi, Amṛtasyandana, Amṛtāṅga, Amṛtavapus, Amṛtodgāra, Amṛtāsya, Amṛtatanu, Amṛtasecana, Amṛtamūrti, Amṛteśa, Sarvāmṛtadhara.[4] Le sedici potenze portano gli stessi nomi, declinati al femminile.[5]

[13-14*a*] *[I soggetti possessori di potenza da adorare in una ruota di ventiquattro raggi sono] Saṃvarta, Lakulīśa, Bhṛgu, Śveta, Baka, Khaḍgin, Pinākin, Bhujaga, Bali, Mahākāla, Dviraṇḍa, Chagalāṇḍa, Śikhin, Lohita, Meṣa, Mīna, Tridaṇḍin, Āṣāḍhin, Umākānta, Ardhanārīśa, Dāruka, Lāṅgalin, Someśa, Śarman.*[6]

[14*b*-17*a*] *[I soggetti possessori di potenza d'una ruota di] trentaquattro raggi sono Jaya, Vijaya, Jayanta, Aparājita, Sujaya, Jayarudra, Jayakīrti, Jayāvaha, Jayamūrti, Jayotsāha, Jayada, Jayavardhana, Bala, Atibala, Balabhadra, Balaprada, Balāvaha, Balavat, Baladātṛ, Baleśvara, Nandana, Sarvatobhadra, Bhadramūrti, Śivaprada, Sumanas, Spṛhaṇa, Durga, Bhadrakāla, Manonuga, Kauśika, Kāla, Viśveśvara, Suśiva, Kopa.*[7] *Dagli stessi nomi declinati al femminile si ricavano le potenze.*

[17*b*-19*a*] I *mantra*, circa la ruota di sei, sono la sillaba JUṂ e la consorte del fuoco [SVĀHĀ]; circa quella di dodici, le vocali escluse le neutre; circa quella di sedici, le vocali comprese le neutre; circa quella di trentadue, le consonanti; circa quelle di otto, le consonanti da Y a H. Nella detta ruota di trentadue conviene che tutte le consonanti, fino a S, siano sormontate dal *bindu*.[8]

[19*b*-21] Le altre molteplici ruote sono da formare[9] secondo questo stesso metodo. La coscienza (*cidātman*) è unica, e ha come essenza il pensare del tutto. La potenza e il soggetto possessore di po-

1. MV, XX, 58*b*-59*a*.
2. MV, XX, 43.
3. MV, XX, 48*b*-50*a*.
4. MV, III, 17-19*a*.
5. Si veda MV, III, 24*b*; XX, 48*a*. Leggo nel testo *strīpaṭhāt* per *śrīpāṭhāt*.
6. MV, XX, 54-56.
7. MV, III, 20-23.
8. Si veda MV, XX, 57-58*a*.
9. Il verbo «formare» (*praklp-*) allude qui implicitamente, secondo J, all'irrealtà (*avāstavatva*) di tutte queste ruote.

tenza che procedono da essa sono chiamati rispettivamente Mātṛkā e Śabdarāśi. Questi due, scindendosi [ancora] e immaginati come potenza e possessore di potenza, si presentano poi in forma di Śabdarāśi e Mālinī, la quale ha una struttura perturbata.[1]

[22-24] Tale cogitazione interiore, quindi, scindendosi, dà luogo in realtà a ciò ch'è la triade (*trika*), composta dal Senza superiore [A], dalla volontà [I] e dallo schiudersi [U], da cui procede ogni pensare. Questa triade, unendosi con la beatitudine [Ā], con la dominazione [Ī] e con l'onda [Ū], diventa la cosiddetta esade. L'unione delle spiranti e delle semivocali determina l'ogdoade. Le vocali senza le quattro vocali nettaree danno origine alla dodecade e, con esse, alla ruota di sedici raggi. E così via, sino all'infinito.

[25-26] Il tutto sopporta di essere racchiuso in un vario numero di cogitazioni, da un'unica e generica fino a tante sempre più particolareggiate, e perciò, di volta in volta, esso si presenta come essenziato dei cinquanta fonemi [tutti insieme], diviso in vocali e consonanti, naturato dalle otto classi, diviso nei cinquanta fonemi a uno a uno, o nelle ottantuno mezze more. E ciò è stato già mostrato in precedenza.[2]

[27-28*a*] Anche le vocali tollerano di essere divise in mezze more e quindi dimezzate, poiché, come ha detto Pāṇini, «una mezza mora al principio dell'accento mediano è acuta».[3]

[28*b*-29] Questa coscienza, in tal guisa, consiste in un pensare che è naturale oggetto d'adorazione. Tutto l'anzidetto inanellamento di ruote non è una realtà diversa dalla coscienza, separata da essa. Molti sono i modi in cui esso dev'essere messo in opera dal devoto, in guisa di molteplici varie recinzioni che circondano il Signore.

[30] Parā, Parāparā e Aparā sono l'emissione, il mantenimento e il riassorbimento; ma la quarta, consistente nell'«Essenza delle Madri [o dei soggetti conoscenti]» (*mātṛsadbhāva*), è considerata come il punto di riposo.[4]

[31-32] Essa, manifestamente, risiede nella bocca [del maestro]:[5]

1. Nello stadio di Śabdarāśi-Mātṛkā la divisione in potenza e possessore di potenza è ancora *in nuce*. La Mātṛkā e la Mālinī rappresentano la potenza, rispettivamente non esplicita e esplicitata, dello Śabdarāśi (si veda sopra, XV, 130*b*-33; III, 198-200*a*).

2. Si veda su tutto ciò III, 65 sgg.; sulle 81 mezze more, si veda anche VI, 225*b*-30*a*.

3. Pāṇini, I, 2, 32. Si veda TS, p. 61, l. 1.

4. Si veda sopra, XXX, 45*b*-46. Sanderson (1988, p. 199) traduce bene: «Is defined as the ground in which they rest in unity».

5. Nel senso che può essere comunicata solo oralmente. Intendo *prakāśaṃ* in senso avverbiale. Sanderson (1988, p. 199, nota 142) propone di leggere *tac cāprakāśyaṃ* («essa non può essere spiegata chiaramente», ecc.) per *tac ca prakāśaṃ*.

qui ci siamo soltanto limitati a indicarla qua e là. La verità è che occorre procacciarsi tale riposo nel quarto [stato], che ha, per essenza, l'Essenza delle Madri. A chi sia riuscito a ottenerlo il tutto appare come un'espressione del suo sé, identico a lui.

Tale, qui esposto, il raduno dei passi delle scritture, così come mi è stato insegnato dai Maestri.

XXXIV
LA PENETRAZIONE NELLA NATURA PROPRIA

Diremo adesso, venutone il momento, della penetrazione nella nostra propria natura.

[1-2] Chi penetra sempre più addentro nella [conoscenza] «minimale» da noi in più modi esposta, diretta all'ottenimento della condizione di Śiva, riposa alla fine vicino [al suo intimo essere], dopo di che, abbandonato il piano «minimale», va in quello «potenziato», dopo di che ancora, gradatamente, in quello «divino».

[3] *In tal guisa, chi così partecipa della natura di Bhairava, gradatamente inveratasi e alimentata dai grandi raggi della coscienza, penetra alla fine, per sempre, nel suo stesso sé, in piena indipendenza da ogni mezzo, gravido di tutte le cose.*

[4] Tale la penetrazione nella propria natura, così com'è stata esposta dal Signore.

XXXV
L'INCONTRO DELLE SCRITTURE

[1-3*a*] Si espone adesso l'incontro qui di tutte le scritture. Qui, tutto l'insieme delle varie attività e comportamenti ereditati dai nostri padri si svolge in base a una credenza, la quale viene chiamata col nome di tradizione (*āgama*). Sia il ragionamento positivo, sia quello negativo dipendono infatti da tale credenza.[1] Ché, se essi fos-

1. Il termine *prasiddhi* («opinione generale, celebrità, rinomanza, fama», ecc.), da me tradotto in un primo tempo con «certezza *a priori*», mi sembra che possa essere ben reso, in questo contesto, con «credenza» (*belief*), nel senso attribuitole, per esempio, da Hume e soprattutto da Hamann, che si sforza di interpretarlo. «Non c'è sapere che non abbia alla sua base una credenza, una credenza non ragionata». «Per mangiare un uovo, per bere un bicchier d'acqua Hume ha bisogno della credenza» (Hamann). «La tradizione è un accumulo di credenze passate: la rivelazione è il manifestarsi di Dio attraverso la natura o attraverso le Sacre Scritture». «Le cose sono come sono: se non si accetta questo dato non c'è sapere, poiché ogni sapere poggia sulla credenza o sulla fede». E ancora: «La credenza è all'origine di tutti i nostri valori, del cielo e della terra, dei costumi e del mondo reale... "Tra la causa e l'effetto, i mezzi e i fini, il legame non è fisico, ma spirituale, ideale; è un nesso di fede cieca" [Hamann]. Noi non percepiamo le cause o la necessità in natura; crediamo a esse, agiamo come se esistessero; pensiamo e formuliamo le nostre idee sulla scorta di tali credenze, che sono tuttavia a loro volta *abitudini* mentali, forme di comportamento umano *de facto*». Tutte queste citazioni sono state da me tratte da Berlin, 1997, pp. 60-64. Secondo Abhinavagupta i criteri della conoscenza del bene e del male non ci sono dati dal conoscere discorsivo, che nulla può su di essi, ma unicamente dall'autorità o rivelazione (cfr. VP, I, 40), la quale abbraccia ogni tradizione normativa, scritta o orale: ambedue sono un valido mezzo di conoscenza, non contraddetto, cioè, dalla realtà dei fatti (cfr. sotto, XXXV, 19*b*-20), per coloro che credono e aderiscono ad esso con tutto il loro cuore (cfr. BV, vol. III, p. 96). La rivelazione è, in questo senso, ciò cui uno crede fermamente. Chi, dice Abhinavagupta, non ha tale fede in una tradizione o autorità, qualunque essa sia, è come colui che non ha occhi ed è privo così di un organo essenziale del conoscere. L'identificazione di *prasiddhi* con la scrittura è già chiaramente affermata da UD (ĪPK, II, 3, 1-2, commento: si veda sotto, XXXV, 19*b*-20 e nota).

sero indipendenti, che mai potrebbero determinare, in mezzo a un'infinità di forme individue?[1]

[3b-5a] La stessa percezione diretta, che [nel caso della vista] nasce dall'insieme della vista, del sé, della luce e dell'oggetto, ecc., dipende, in ultima istanza, dalla credenza, di cui si è accennata la natura. [Senza di essa] un bambino appena nato, solo, affamato, in mezzo a cose di ogni sorta, che mai farebbe, che prenderebbe, con che vedrebbe, su che si dirigerebbe?

[5b-6] Ma – dirà qui alcuno – un bambino che si trovi in mezzo a centinaia di oggetti, prenderà soltanto quello che, visto, odorato o toccato, lo appaga interiormente e, dopo averlo preso, comincerà in breve a profittare del ragionamento positivo o negativo.

[7-11a] Ma che? Quest'appagamento interiore – io rispondo –, determinato da questo o quell'oggetto particolare, è prodotto da un pensare naturato di impressioni precedentemente acquisite, non è certo cagionato da mezzi di conoscenza esteriori, quali la percezione diretta, l'inferenza, ecc.: esso, ripeto, dipende dalle impressioni antecedenti, non è una semplice intuizione senza fondamento. In un bambino non nasce certo il desiderio di cibarsi di terra. Se quindi [questo appagamento interiore] dipende da impressioni antecedenti e se queste impressioni antecedenti sono [una forma di] pensiero, questa credenza, trasmessaci dal passato, [non ha più bisogno di dimostrazioni]. Né può dirsi poi che tutte le varie attività e comportamenti della vita dipendono dall'appagamento interiore soltanto. Di necessità bisogna dunque ammettere questo, che nei riguardi di essi tutti, il mezzo di conoscenza fondamentale è la credenza [e non altro].

[11b-12a] Seguendo via via a ritroso nel tempo questa credenza, se ne cava questo, che essa risulta in principio appartenere, fuori di dubbio, a un unico soggetto di per se stesso onnisciente.

[12b-13] L'insieme delle varie attività e comportamenti, quali che siano, non può essere fatto risalire, infatti, a un solo soggetto [limitato]. La credenza non trova dunque giustificazione se non preceduta da un soggetto onnisciente. Il fatto poi che alla base [di essa] esistano più soggetti onniscienti non è confortato da prova alcuna.

[14] Colui che è abbellito da centinaia di credenze, causa di fruizioni e di liberazione, naturato del loro pensare – costui è Bhairava, Parameśvara.

1. Il ragionamento «dove c'è fumo c'è fuoco», e, negativamente, «dove non c'è fuoco non c'è fumo» non potrebbe aver luogo se il fuoco non fosse già di per se stesso oggetto di una *prasiddhi* o credenza. Se così non fosse, osserva Abhinavagupta, il ragionamento avrebbe come oggetto solo una molteplicità di individui insufficientemente conosciuti – i tanti fuochi singoli – dai quali non sarebbe in grado di dedurre alcunché.

[15] Questa credenza, scissasi quindi in molteplici parti e fenomenizzatasi in forma di tradizioni orali e di scritture, eccola dirigere le varie attività e comportamenti delle creature.

[16-17] In virtù di essa e di essa soltanto, tutti i buoni, sin dalla fanciullezza, prendono come guida, nelle loro attività e comportamenti, la tradizione śivaita, la prima di tutte. Gli altri sono imperfetti e perciò non raggiungono la liberazione, bensì i frutti parziali prodotti dalle tradizioni inferiori.

[18-19*a*] Lo stesso dirigersi dell'adulto verso il cibo e non altro per mangiare è determinato dalla credenza soltanto, non certo dalla percezione diretta o dall'inferenza – perché è logicamente impossibile. [Infatti] dirigendosi verso il cibo egli non ha timore alcuno di trovarsi a mal partito, e neanche dubbio alcuno [della sua efficacia].

[19*b*-20] La credenza è una percezione che si produce di là da ogni discordanza, naturata di linguaggio, e costituisce l'essenza stessa del soggetto conoscente.[1] La sua presenza elimina in un soggetto ogni incertezza, proprio perché essa si è creata, in lui, da se stessa. Essa è lo stesso Śiva, nella sua onniscienza.

[21-22] Naturalmente, fin tanto che uno non si sia identificato con Śiva, deve accettare senza diffidenza solo la credenza conveniente alla sua propria natura, ed essere di converso diffidente verso le altre. Egli deve stimarla più d'ogni altra. Chi sta per identificarsi con Śiva deve così essere dedito alla relativa credenza.

[23] Una soltanto è la tradizione rivelata dall'onnisciente, dal Signore, concernente in egual misura la via dell'azione e quella dell'inazione.[2]

[24] Per raggiungere, più o meno pienamente, i diversi frutti riguardanti il dovere morale, il profitto, il piacere e la liberazione, il mezzo è dunque uno soltanto, cioè la tradizione che mette capo a Śiva.[3]

[25] Essa, a causa della diversità del suo oggetto, somministra frutti diversi. L'insegnamento in essa di mezzi svariati non porta con sé contraddizione alcuna.

1. «La scrittura» così UD in due stanze inserite nella sua *ṭīkā*, ora perduta, alla ĪPK (si veda su di esse MVV, I, 805-806; BV, vol. I, p. 36; vol. III, p. 84; LV, vol. II, pp. 83-84) «è una credenza. Essa può essere confortata o meno dalla ragione e suo oggetto è la scienza o la nescienza. In ogni caso, essa non è discordante [dalla realtà dei fatti] ed è quindi un mezzo di conoscenza. Questa credenza è secondo noi la stessa vocalità del Signore, verace e perciò non soggetta a discordanza. Tutto ciò che da essa, in un dato tempo e luogo, si prova essere in un dato modo, può essere davvero così ritenuto, senza dubbi di sorta».

2. L'azione (rituale o meno) e la conoscenza (J).

3. Sui quattro fini dell'esistenza umana (*caturvarga*), si veda Piano, 1996, pp. 35-36.

[26-27] Tutte le varie tradizioni – quella ordinaria, quella del Veda, del Sāṃkhya, dello Yoga, del Pāñcarātra, buddhistica, giainica, quella delle scritture del Nyāya, della grammatica, dello śivaismo dualistico, dei Tantra, degli Śākta, ecc. – sono infatti nate, com'è detto nello *Svacchandatantra*, ecc., dai [cinque] *brahman*, nelle loro diverse forme di Sadyojāta, ecc.[1]

[28] Nel corpo di una stessa singola dottrina, come per esempio il Veda, accade che i suoi seguaci, per accedere a stadi (*āśrama*)[2] superiori, debbano sottostare a speciali riti di purificazione. La stessa cosa può dirsi a proposito della nostra tradizione, là dove si parla dell'estrazione dei segni settari, ecc.[3]

[29] [In altre parole] come uno, appartenendo a uno stadio inferiore, non può godere dei frutti che derivano dallo stadio superiore, così chi appartiene al Pāñcarātra, ecc. non può godere dell'identificazione con Śiva.

[30] Una soltanto è perciò la tradizione. Su di essa tutto è fondato, dalle dottrine popolari fino a quella dei viṣṇuiti, dei buddhisti e degli śivaiti.

[31-32] Il fine supremo di essa tutta è la realtà chiamata col nome di Trika, perché in tutto presente, indivisa e ininterrotta: essa è nota [anche] col nome di Kula. Come nelle varie parti del corpo, superiori o inferiori, divise le une dalle altre, la vita è tuttavia una sola, così il Trika è presente in tutte le cose, com'è confermato dalla scrittura.

[33-34] «Trascendente le cinque correnti,» così è scritto nel *Kālikulatantra* «questa realtà è detta essere l'essenza delle dieci e delle diciotto differenziazioni.[4] Come nel fiore c'è l'odore, nel sesamo l'olio, nel corpo la vita, nell'acqua l'ambrosia, così dentro tutte le scritture sta presente il Kula».

[35] Questa tradizione, la quale, [come s'è visto], è unica, si presenta quindi in vari modi, determinati dalla varietà dei soggetti. La credenza infatti è una sola, nonostante appartenga a persone di fedi diverse, fautrici della nostra dottrina o di dottrine altrui.

[36] Il Sāṃkhya, lo Yoga, il Pāñcarātra e il Veda, così com'è detto nello *Svacchandatantra*, non debbono essere vilipesi, in quanto sono originati tutti da Śiva.[5]

[37] Queste varie tradizioni correnti nel mondo non sono che

1. Si veda SvT, VIII, 27-31*a*; XI, 43*b*-45*a*; 179*b*-82. Si veda anche sopra, I, 18 e nota.

2. Gli *āśrama* sono propriamente i vari stadi in cui è ripartita la vita di un brahmano (studente, capofamiglia, ritirato nella foresta e rinunciante). Sugli *āśrama*, si veda Donatoni, 1995, p. 37.

3. Si veda sopra, XXII, *passim*.

4. Si veda sopra, I, 18 e nota, e, sulle cinque correnti, sotto, XXXVII, 16, 17.

5. SvT, V, 44*b*-45*a*.

frammenti isolati estratti da una tradizione unica. Esse offuscano e traggono in inganno i loro devoti.

[38-40*a*] Altri ritengono che di tradizione ve ne sia più d'una. Anche chi accetta questa tesi deve tuttavia per forza ammettere, se vuole che [le tradizioni] siano un valido strumento di conoscenza, che [le loro prescrizioni] vertano su differenti ordini di cose, e che [non siano tutte sullo stesso piano, ma] certe più elevate e altre meno, ché nessuna di esse, altrimenti, risulterebbe valida. La permanenza e il consenso [generale][1] non rappresentano, da parte loro, nessun sufficiente criterio di validità. Del resto, anche volendoli accettare per buoni, valida risulterebbe pur sempre la tradizione śivaita soltanto, perché tale appunto si dice che essa sia.[2]

[40*b*-42*a*] I diversi criteri adottati da taluni [per sostenere la validità della tradizione], cioè una diversa analisi dell'espressione,[3] l'immaginazione, l'irrealtà e l'elogio,[4] hanno come logica conseguenza quella di infirmare la validità di ogni tradizione. Nei riguardi dunque di questo mezzo di conoscenza chiamato «tradizione» non c'è altro che accettare l'interpretazione proposta da questo nostro sistema.

[42*b*-43*a*] «Fruttuoso è in realtà [solo] lo sforzo indirizzato a ciò che è più importante».[5] Si sforzi, dunque, almeno qualcuno, incitato da Śiva, di perfezionarsi in questo sistema.

[43*b*-44*a*] Con chiare parole lo stesso Maheśvara ha infatti detto in più luoghi delle scritture che il trovare anche un solo individuo qualificato a questa tradizione è cosa assai difficile.

[44*b*] Tali i termini in cui l'incontro delle scritture mi fu esposto da Śambhunātha.

1. La permanenza o eternità (*nityatva*) si riferisce ai seguaci del Veda, per cui il Veda stesso è eterno e increato. L'autorità di varie ingiunzioni vediche è inoltre accettata senza discussione, anche in mancanza di un consenso (generale) (J). Alternativamente, si potrebbe pensare che col termine *avisaṃvāda*, inteso nel senso di «non contraddizione», ecc., Abhinavagupta si riferisca qui ai buddhisti, per i quali il criterio di ogni retta conoscenza è appunto la non contraddizione.

2. Permanente e priva di contraddizioni intrinseche.

3. Si intenda: un'interpretazione metaforica, ecc. (J).

4. L'immaginazione, cioè, di significati senza fondamento. Quanto all'irrealtà, J adduce, come esempio, l'etimologia che fa derivare Rudra dal tema *rud-*, «gridare». L'elogio si riferisce all'*arthavāda*, su di cui si veda sopra, IV, 232*b*-33, e p. 108, nota 1.

5. Si veda Patañjali, *Mahābhāṣya*, *Paspaśāhnika* (vol. I, p. 1, l. 20).

XXXVI
LA TRASMISSIONE DELLE SCRITTURE

[1] Si espone adesso, a luogo e tempo opportuno, la trasmissione della scrittura, così com'è stata esposta nel *Siddhayogīśvarīmata*, ecc., e descritta dai Maestri.

I. LA TRASMISSIONE DELLA SCRITTURA SECONDO IL «SIDDHAYOGĪŚVARĪMATA»

[2-7*a*] Bhairava [l'ha trasmessa alla] dea Bhairavī, questa a Svacchanda, questi a Lākula, questi ad Ananta, questi a Gahaneśvara, questi a Brahmā, questi a Śakra e questi infine a Bṛhaspati. Della scrittura, che constava originariamente di nove volte 10.000.000 di stanze, ognuno di questi ne trasmise 10.000.000 di meno. Bṛhaspati, infine, dei 10.000.000 da lui ereditati, ne trasmise solo un quarto [2.500.000] a Dakṣa, ecc., due quarti [2.500.000, ossia un quarto e il quarto precedente], a Saṃvarta, ecc., un quarto [2.500.000] a Vāmana, ecc., un mezzo quarto [1.250.000] a Bhārgava, un quarto di quarto [625.000] a Bali, la metà di esso [312.500] a Siṃha, due parti [104.167] a Garuḍa,[1] una parte [52.083] a Vāsuki.[2] Finora le parti sono dunque diciassette. Dal cielo Rāvaṇa ne rapì a questo punto la metà [78.125].[3] L'altra metà l'apprese Rāma dalla viva voce di

1. 312.500 : 3 = 104.167.
2. 104.167 : 2 = 52.083.
3. La metà di 156.250, che è a sua volta la metà di 312.500.

Vibhīṣaṇa [78.125].[1] La scrittura, in conclusione, fu tramandata da maestro a discepolo attraverso diciannove momenti [o parti].

[7*b*] Ognuna di queste parti si suddivise a sua volta in otto parti, secondo la partizione in *pāda*, ecc., esposta [nel *Siddhayogīśvarīmata*].

[8-9] *[Queste partizioni sono] il* pāda, *il* mūla, *l'*uddhāra, *l'*uttara, *il* bṛhaduttara, *il* kalpa, *la* saṃhitā *e il* kalpaskanda.[2] *In essi tutti è operante, come elemento pervasivo, il Senza superiore. In queste parti son via via presenti in tre modi, si dice, le tre dee, [non* in nuce *ma] in forma pienamente spiegata. Il nono momento*[3] *è esente da ogni limitazione e non è quindi computato nel conto.*

[10] Da Rāma lo apprese Lakṣmaṇa, da Lakṣmaṇa lo appresero i Siddha, dai Siddha i Dānava, dai Dānava i Guhyaka, dai Guhyaka gli Yogin, dagli Yogin gli uomini più eccellenti.

II. LA TRASMISSIONE DELLA SCRITTURA SECONDO I MAESTRI

[11-12] Costoro si trasmisero sì l'un l'altro [questo insegnamento], ma col tempo esso andò perduto. Per comando di Śrīkaṇṭha discesero allora al mondo [tre] Perfetti, Tryambaka, Āmardaka e Śrīnātha, competenti rispettivamente nei tre aspetti in cui si divide l'insegnamento śivaita, cioè la non dualità, la dualità e la dualità-non dualità.

[13] Dal primo discese, per parte di figlia, una seconda linea spirituale, [ormai] ben affermata col nome di Mezzo Tryambaka.

[14] Queste correnti spirituali, tre e mezza di numero, si sono via via diffuse e divise, grazie ai discepoli e ai discepoli dei discepoli, in cento rami diversi.

[15] Questa [nostra opera], la «Luce dei Tantra», ha assorbito il succo (*rasa*) che costituisce l'essenza di queste tre correnti spirituali e mezza, e come tale emana ogni sorta di *rasa*.[4]

[16*a*] Si espone adesso la convenienza e necessità dell'elezione di questa scrittura, di cui si è testé esposta la successione.

1. 2.500.000 + 2.500.000 + 2.500.000 + 1.250.000 + 625.000 + 312.500 + 104.167 + 52.083 + 78.125 + 78.125 = 10.000.000.

2. Divisioni oscure. Secondo i versi del *Siddhayogīśvarīmata* addotti da Jayaratha, il *pāda* è costituito da 50 sillabe (o *śloka*?), il *mūla* da 100, l'*uddhāra* da 200, l'*uttara* da 400, il *bṛhaduttara* da 394 (?), il *kalpa* da 1000, la *saṃhitā* da 14.062 (*śloka*), il *kalpaskanda* da 2000.

3. Cioè il Senza superiore.

4. Su *rasa*, si veda sopra, p. 19, nota 6.

XXXVII
L'ESPOSIZIONE DI COME LA SCRITTURA DA ELEGGERE [SIA QUELLA ŚIVAITA]

[1] Tutte le varie forme di attività e comportamenti (*vyavahāra*) si fondano, in base a quanto è stato detto, su di una credenza (*prasiddhi*), sì che è necessario eleggere una tradizione (*āgama*).

[2] Come nella vita ordinaria uno ottiene questo o quel frutto comportandosi convenientemente in base alla corrispondente credenza, così uno raggiunge Śiva in base alla corrispondente credenza.

[3-6] Sebbene dunque anche le scritture che insegnano aspetti parziali della realtà e danno conseguentemente frutti parziali debbano necessariamente essere elette [da chi vuole ottenere tali frutti], molto più importante e degna d'elezione è la scrittura contraria, quella, dico, che è stata intuita da ogni vero onnisciente. Quale dunque? Quella grazie al cui insegnamento completo nasce il frutto senza superiore.[1]

[7-8] A quel modo che, dopo accennato ai punti essenziali ribaditi dalle dottrine via via inferiori, vien qui affermata una realtà superiore, così essa dev'essere personalmente accertata. Dalla descrizione di questa realtà personalmente accertata per opera della suesposta forma superiore di conoscenza emerge che i sistemi inferiori sono stati rivelati da onniscienti imperfetti.

[9] Talune parti delle realtà insegnate dai sistemi superiori sono sì intraviste, ma subito neglette dai sistemi inferiori. La qual cosa rivela com'essi siano sotto il dominio di *māyā*, e come abbiano per scopo quello di tutelare la creazione.[2]

1. Le due stt. 4-5 ripetono le stt. 12*b*-13*a* e 11*b*-12*a* e qui sono pertanto da espungere. Per comodità del lettore, ho tuttavia conservato la numerazione del testo edito.

2. Esse, in altre parole, non si oppongono alla trasmigrazione, ma ne assicurano pacificamente la continuità.

[10-11*a*] «Il savio» è stato detto anche dal Signore nell'*Ānandatantra*, ecc. «non deve eleggere come autorità la parola vedica, la quale è piena di difficoltà (*bahukleśa*),[1] produce frutti esigui e instabili ed è limitata, bensì le scritture śivaite».

[11*b*-12*a*] Ciò che secondo i Veda è fonte di peccato, secondo questa nostra dottrina di sinistra[2] conduce invece speditamente alla perfezione. Tutto l'insegnamento vedico è infatti sotto il dominio di *māyā*.

[12*b*-13*a*] Come in virtù della convinzione di essere Garuḍa il veleno si autodistrugge, così [si autodistrugge] il *karman*, grazie alla convinzione esente da dubbi di essere Bhairava.[3]

[13*b*-15] Essendo i maestri dei sistemi inferiori inquinati da mancanza di conoscenza e di sano insegnamento, bisogna necessariamente eleggere la dottrina predicata da Śiva, che rappresenta giusto l'opposto del loro insegnamento. I maestri qualificati a insegnarla sono due, Śrīkaṇṭha e Lakulīśa,[4] di modo che questa scrittura, dispensatrice del sommo bene, è divisa in due correnti (*pravāha*), di cui la prima somministra anche tutte le fruizioni desiderate.

[16-17] Questa corrente, differenziandosi secondo le varie potenze,[5] è poi detta essere quintuplice. Cinque sono le correnti in cui, com'è detto [nelle scritture], si divide la dottrina di Śrīkaṇṭha. Queste cinque correnti si suddividono a loro volta in dieci, diciotto e sessantaquattro scritture. Queste ultime, le più elevate di tutte, prendono il nome da Bhairava.[6]

[18-19*a*] La parola *pīṭha*, come ha detto il Beato nell'*Ānandaśāstra*, significa «insieme» (*samūha*).[7] Il *pīṭha* è di due specie, di destra o di sinistra,[8] corrispondenti rispettivamente al *mantra* e alla conoscenza (*vidyā*). Da questo [duplice *pīṭha* ne] derivano altri due, costituiti dalla *mudrā* e dal *maṇḍala*.

1. O anche «piena di impurità» (si veda sotto, XXXVII, 28).

2. Sul significato e valore simbolico della parola *vāma*, si veda sopra, XV, 278*b*-83*a*.

3. Garuḍa, il re degli uccelli, è il nemico dei serpenti. Il veleno dei serpenti, secondo una tradizione diffusa, è neutralizzato dalla meditazione su Garuḍa, se, cioè, chi è stato morso (e con lui lo stregone che lo ha in cura) pensa di essere Garuḍa, si identifica mentalmente con Garuḍa. *Mutatis mutandis*, il veleno della trasmigrazione è debellato pensando di essere Bhairava. Il paragone ricorre anche in maestri śivaiti dell'India meridionale (p. es. Tirumūlar, ecc.). Sui Gāruḍa- e Bhūta-tantra si veda Dyczkowski, 1988, pp. 39-42.

4. Il fondatore della setta dei Pāśupata (si veda l'Introduzione, p. XXVII).

5. Si veda sopra, IX, 49*b*-53*a*.

6. Si veda sopra, I, 18 e nota.

7. Invece di «insieme», Sanderson, 1992, traduce «collection».

8. Cioè rispettivamente naturato da Śiva e dalla Potenza. Sui quattro *pīṭha*, ecc., si veda Dyczkowski, 1988, pp. 49-55.

[19*b*-22*a*] Il *mantra* è ciò che pensa e salva.[1] Esso è rafforzato, nutrito dalla conoscenza (*vidyā*), la quale illumina le cose del conoscibile. La *mudrā* è un'immagine riflessa del *mantra* ed è nutrita dal *maṇḍala*. Il termine *maṇḍa* implicito in *maṇḍala* designa infatti l'essenza, cioè Śiva stesso.[2] In tal guisa, essendo i quattro *pīṭha* reciprocamente interpenetrati, tutto è in realtà presente nella sua essenza in ogni singolo *pīṭha*.

[22*b*-24*a*] I *pīṭha* sono stati esposti partitamente, come diversi l'uno dall'altro, soltanto per questo, perché, cioè, [di volta in volta] la cosa più importante può essere questa o quella, affinché i devoti possano mandare a effetto ciò che desiderano. Questo [*pīṭha* unico] si divide pertanto in quattro parti. Il più eccellente di tutti è la conoscenza, e, in ordine decrescente, il *mantra*, la *mudrā* e il *maṇḍala*.

[24*b*-25*a*] Il *pīṭha* prevalente nel *Siddhayogīśvarīmata* è appunto quello della conoscenza. Del medesimo Tantra, la suprema essenza è costituita dal *Mālinīvijaya*.

[25*b*-29] «L'essenza di tutti i Tantra,» ha detto Parameśvara stesso nel *Ratnamālātantra* «basata [ugualmente] sulla destra e sulla sinistra, cioè il Kaula, è concentrata nelle sole scritture del Trika. Nel Siddhānta il rituale esteriore è eccessivo, contaminato dalla maculazione, da *māyā*, ecc. Nella corrente di destra predominano i riti terrifici, quella di sinistra è offuscata dai poteri soprannaturali. Tienti lontano dai testi disciplinari, fonte di scarso merito, pieni di difficoltà (*bahukleśa*),[3] non confortati da personale esperienza e privi di liberazione e conoscenza! Nel momento stesso in cui il maestro gli manifesta [la vera conoscenza] di là da ogni rappresentazione differenziata, il discepolo è immediatamente liberato e tutta la gran macchina [del mondo] si arresta».[4]

[30-31] La natura di queste correnti, cominciando dal Senza superiore, invariabile, è stata da me diffusamente esposta nel commento al *Mālinīvijaya*. Chi desidera conoscerla, l'attinga dunque da quell'opera. Noi qui non ci curiamo di ripetere senza frutto il già detto.[5]

[32] Questa nostra scrittura, che rappresenta l'essenza del Trika, è dunque chiaramente degno e necessario oggetto di elezione. Senza sforzo, essa somministra infatti il gran frutto della liberazione mentre si è ancora viventi e tutte le grandi fruizioni che si possono desiderare.

1. Su questa diffusa etimologia, si veda sopra, XI, 55-60*a* e nota.

2. Il *maṇḍala*, secondo quest'etimologia, è dunque ciò che dà, somministra (*lā dāne*) l'essenza e, come tale, nutre la *mudrā*.

3. Si veda sopra, XXXVII, 10-11*a* e nota.

4. Quest'ultima stanza è citata anche sopra, XIII, 230*b*-31*a*.

5. Si veda il MVV, I, 15 sgg.; si veda sopra, I, 18 e nota.

[33] *La forza dei trentasei princìpi ha sì generato tutta questa serie di mondi, ma il più piacevole di tutti è di gran lunga l'uovo di Brahmā.*[1] *Senza varietà non c'è infatti bellezza* (ramyabhāva).[2]

[34] *Dei sette mondi che, cominciando dalla terra, tutto lo empiono,*[3] *la felicità, io penso, risiede tuttavia nel secondo.*[4] *Solo esso, in effetto, è doppiamente adornato delle diverse esperienze del giorno e della notte, abbellite dal vario corso del sole e della luna.*

[35] *Dei vari continenti e isole, prezioso retaggio degli dèi, contenuti in questo mondo quello chiamato Kanyā supera poi di gran lunga tutti gli altri.*[5] *Ai savi, in esso, è accordata l'inestimabile facoltà di ascendere via via dai gradi più bassi fino alla somma vetta di Śiva.*

[36] *E tuttavia a che pro la nascita, sia pure in un luogo dove c'è felicità soltanto – la nascita, appesantita dal retaggio*[6] *proprio delle anime limitate che fruiscono il* karman *precedente? Ognuno infatti non trova appagamento se non nel vagheggiato futuro, mai nel presente, che non dura che un istante.*[7]

[37] *Di questo stesso paese chiamato Kanyā, la regione più degna è quella poi che per occhio ha le scritture migliori. Chi, di grazia, sarebbe contento*[8] *di nascere in una casa di ciechi nati, dove la luce del sole e degli altri luminari è nera come la pece?*[9]

[38] *Il paese di mezzo*[10] *è l'asilo d'ogni scrittura. In esso nacque un brahmano di qualità straordinarie, Atrigupta, appartenente sì, secondo che si cava dal nome, all'omonimo* gotra, *ma, di fatto, avendo divorato l'oceano delle scritture, al* gotra *di Agastya.*[11]

1. Sull'uovo di Brahmā, si veda sopra, VIII, 118.
2. Sulle parole indiane connesse con l'idea di bellezza, si veda Ingalls, 1962.
3. Essi sono progressivamente il *bhūloka*, il *bhuvarloka*, il *mahalloka*, il *brahmaloka*, il *satyaloka*, il *viṣṇuloka* e lo *śivaloka*. Si veda sopra, VIII, 121 sgg.
4. Cioè, nel mondo dell'atmosfera, il *bhuvarloka*.
5. Sui vari continenti (*varṣa*) e isole (*dvīpa*), si veda sopra, VIII, 62*b* sgg. L'India corrisponde alla regione chiamata Kanyā o Kumārikā (cfr. sopra, VIII, 83-84 e nota).
6. Secondo J, il corpo (*bhogaḥ śarīram*).
7. Il concetto ritorna altre due volte in queste stanze (77 e 79), dove con l'espressione «grandezza futura» ci si riferisce evidentemente ai poteri soprannaturali (*siddhi*) e alla liberazione che, appunto, raggiungeremo in futuro.
8. Lett. «non biasimerebbe». Se la lezione *na janma na ko' bhinindet* è corretta i due *na* non si elidono ma rafforzano la negazione. Altrimenti bisogna leggere *abhinandet*.
9. Lett. «come il collirio» (*bhinnāñjanāyita-*).
10. Il Madhyadeśa che comprende le odierne province di Allahabad, Agra, Delhi, Oude, ecc.
11. *Gotra* significa «tribù» o «suddivisione». Nella casta dei brahmani vi sono quarantanove *gotra* che prendono il nome da famosi veggenti o maestri, come Atri, Kāśyapa, Agastya, ecc. Quest'ultimo fu un famoso *ṛṣi* che, fra l'altro, divorò l'oceano (MBh, III, 105; *Padmapurāṇa*, I, 19).

[39] *Costui il re Lalitāditya,*[1] *mosso d'affetto, condusse nel suo paese sulle cime del Himālaya. Questo paese è il Kashmir, presieduto da Śiva per mezzo dei suoi strumenti Vijaya, ecc.,*[2] *al fine di rintuzzare energicamente tutt'insieme ogni attacco al suo territorio.*

[40] *Il Kashmir fu di luogo in luogo eletto a soggiorno da tutti gli asceti, ed è a ogni passo presieduto da Śiva in persona.*[3] *Secondo me, quindi, per chi desideri qualsiasi potere, non c'è paese più atto di questo a fargliela conseguire, né, insieme, ad appagare chi abbia raggiunto già la pienezza.*

[41] *In esso la dea del sapere, brillante come la luna d'autunno* (śārada) *e nota appunto fra gli uomini col nome di Śāradā, soddisfatta e propiziata dalla devozione di Śāṇḍilya,*[4] *compartisce spontaneamente a ognuno i suoi beni.*

[42] *Il vino, il suo vino è il gran* tremendum (mahābhairava),[5] *splendente di quattro potenze – rosso come le arance, biancheggiante come il riso maturo, dorato come i cedri, nero a immagine dei germogli di* kerīkuntala.[6]

[43] *Dissolto dalle fiamme della grande ira di Śiva, il gruppo delle frecce d'Amore è qui presente, palese in sembianza di vino. E come, altrimenti, potrebbe incessantemente soggiogare il mondo con le pene d'amore, somministrando passione, offuscamento, ebbrezza e febbre amorosa?*

[44] *Il vino che infonde baldanza alle parole degli innamorati, che, senza ostacoli, nell'unione sessuale discaccia la paura,*[7] *il vino dove volentieri risiedono [tutte] le divinità delle ruote, il vino qui [nel Kashmir] procaccia via via fruizioni e liberazione.*

[45] *Il suolo cosparso a ogni passo dai fiori dello zafferano,*[8] *con i loro petali rosso-neri [cioè violetti], appena dischiusisi su dal chiaro stelo sorgen-*

1. Lalitāditya Muktapīḍa regnò sul Kashmir nella prima metà dell'VIII secolo.

2. Jaya, Vijaya, ecc. sono nomi di Rudra del seguito di Śiva (si veda sopra, XXXIII, 14*b*-17*a*). Nella quartultima stanza dell'ABh la Vitastā è detta essere purificata «da migliaia di Rudra, quali Vijaya, ecc.». Vijaya è un'ipostasi di Śiva, presiedente l'omonimo *liṅga*, uno dei luoghi di pellegrinaggio più venerati del Kashmir, identificabile nell'attuale Vijabror. La storia antica di questo *liṅga* è narrata da Jayadratha nel HCC, cap. X. Si veda Stein, 1892, vol. I, pp. 38 nota, 105 nota.

3. Sui vari luoghi sacri del Kashmir, si veda Stein, 1892, vol. II, pp. 376 sgg., e il HCC di Jayadratha, *passim*.

4. Śāṇḍilya è, secondo la leggenda, un asceta (*muni*) che si sottopose a grandi penitenze per ottenere la vista della dea Śāradā. Si veda Stein, 1892, vol. II, pp. 280-81.

5. Sull'uso del vino, ecc., si veda sopra, XXIX, 11-13; XV, 69 e p. 338, nota 3.

6. Probabile allusione ai colori del vino. Sulla coltivazione della vite in Kashmir, un tempo assai più fiorente di ora, si veda Lawrence, 1895, pp. 351 sgg. Ignoro quale pianta designi qui il termine *kerīkuntala*.

7. Si intenda: ogni inibizione.

8. Lo zafferano è tuttora uno dei principali prodotti del Kashmir. Si veda RT, vol. II, p. 428.

te, ornati all'interno d'una corona di rossi stami tremolanti, forma un vero e proprio giardino atto all'adorazione delle tre dee.[1]

[46] *Ogni uomo qui è poeta, sapiente, valoroso o eloquente; molle è l'incedere delle donne lucenti come la luna. Pure come l'etere, risiedono qui le* yoginī,[2] *che hanno divorato il sole e la luna,*[3] *confluiti nel sentiero senza fine della* suṣumnā, *espanso e splendente come carbone rovente.*

[47] *Ivi è l'opulenta città di Pravarapura,*[4] *costruita dal re Pravarasena, il quale, alla fine di un rito di adorazione [in un santuario di] Maheśvara da lui stesso fondato, levandosi in aria, lasciò cadere una campanella.*[5]

[48] *Questa, con i suoni forti e insieme piacevoli prodotti dal suo dondolio, celebrò sonoramente la sua pietà.*[6] *Gli oggetti di metallo, pesanti e ben torniti, anche se lasciati cadere, diffondono a mille doppi, risonando, la virtù dell'artefice.*[7]

[49-51] *Ornamento, col suo continuo fluire, della città è il fiume Vitastā, sgorgato da un colpo del tridente di Śiva.*[8] *Esso, vero e proprio albero dei miracoli, somministra insieme fruizioni e liberazioni, e umilia, come tale, il fiume degli dèi e dei Siddha,*[9] *che fornisce fruizioni soltanto. Lo zafferano lo arrossa, [le sue onde sono] piene dei densi unguenti lasciativi dalle donne degli eroi che vi si bagnano, lucenti come la luna piena, e i bianchi flabelli delle canne rigogliose fan sì che di continuo paia di assistere alla cerimonia d'incoronazione di re Amore. Perfetti, asceti, uomini di ogni sorta meritatamente l'onorano – purificati d'ogni peccato mercé ripetute immersioni nelle sue onde e prostrati dinanzi a lei – con fiori, profumi, unguenti, riti*

1. Parā, Parāparā e Aparā.
2. Donne devote a Durgā (anche divinità del corteggio di Durgā) e, nella tradizione popolare, streghe, fate, ecc. Si veda sopra, XXVIII, 371-73*a* e nota.
3. Il *prāṇa* e l'*apāna*.
4. L'odierna Śrīnagar. La storia leggendaria della fondazione di questa città da parte del re Pravarasena II, che regnò sul Kashmir verso la seconda metà del VI secolo, è narrata nella RT, III, 336 sgg. (si veda anche vol. II, pp. 442 sgg.).
5. La miracolosa ascensione al cielo del re Pravarasena avvenne nel tempio di Śiva Pravareśvara, da lui fondato. Essa è menzionata tanto da Bilhaṇa, nel suo *Vikramāṅkadevacarita* (XVIII, 28) quanto da Kalhaṇa, RT, III, 374 sgg. Nessuno dei due fa tuttavia menzione del particolare della *dhūpaghaṇṭā*, che ho qui tradotto con «campanella» (campanella-incensiere?).
6. Lett. «la sua pia condotta» (*tatsucaritam*).
7. O anche, alternativamente, il «discernimento del [loro] padrone (*prabhu*)». Letteralmente la frase suona: «le qualità del padrone [o signore, maestro]». La seconda parte di questa stanza contiene forse una *samāsokti*: «I corpi splendenti (*taijasa*) dei maestri (*guru*) la cui essenza è una virtuosa condotta, anche se abbandonati», ecc.
8. La leggendaria origine della Vitastā è narrata nel HCC, XII, 2-34 (si veda anche la RT, vol. II, p. 411).
9. La Gaṅgā.

d'adorazione ai liṅga *non fatti da mano d'uomo,*[1] *e con sacri* liṅga *eretti a onore di Maheśvara lungo la riva.*

[52] *In questa città, dunque, purificata dalla vista, di fronte a lei, verso settentrione, [del tempio] di Sitāṃśumauli,*[2] *sulla riva della Vitastā, il re, immaginandone il bene che ne sarebbe seguito, stabilì questo brahmano.*

[53] *Lontano discendente di costui fu Varāhagupta. Il Beato, il cui capo è ornato dalle onde del fiume divino,*[3] *lo fece spontaneamente segno, in punto di morte, della sua grazia suprema, per affezione.*

[54] *Figlio di costui fu Narasiṃhagupta, comunemente noto col nome di Cukhalaka. Il suo intelletto era puro come la luna e la sua mente, resa splendente da [una continua] immersione nell'essenza delle sacre scritture, straordinariamente ornata dalla devozione a Maheśvara.*

[55] *Questi, poi che ebbe scansata la tempesta della giovinezza, salì di forza sulla salda barca del distacco e, rafforzatosi nella devozione, distrusse, grazie alla preziosa meditazione su Maheśvara, i mali dell'esistenza.*

[56] *Il figlio di costui, noto col nome di Abhinavagupta, è purificato dal polline dei loti dei piedi di Śiva. La madre lo lasciò mentre era ancora bambino. Il destino, infatti, ci tempra in vista dell'opera futura.*

[57] *Di veri amici – dice il proverbio – c'è soltanto la madre. L'amore, in effetto, rende ancora più saldi i vincoli [che ci legano all'esistenza]. Distrutto questo legame fondamentale, la liberazione in questa stessa vita, secondo me, è cosa fatta.*

[58] *Dal padre egli fu introdotto alla grammatica. Le gocce spruzzate dalle onde del mare della logica* (tarka) *purificarono la sua mente senza macchia, e, con veemenza, egli si dedicò a gustare il* rasa *della letteratura. La devozione a Maheśvara, come un'ebbrezza, si impossessò spontaneamente di lui.*

[59] *Tutto compreso nella divinità, egli non prese in considerazione nessuna attività mondana, e la sua unica cura, per rafforzare tale sua esperienza religiosa, fu di prestar servizio nelle case di [numerosi] maestri.*

[60-61] *Il figlio del grande maestro Erakavara, Vāmanātha, gli fu pilota nell'oceano della linea spirituale che fa capo ad Āmardaka. Il figlio di Bhūtirāja, col favore del padre, gli illuminò a guisa di un sole il cielo della linea spirituale che discende da Śrīnātha. Maestro nell'oceano della linea spirituale discendente da Tryambaka gli fu Lakṣmaṇagupta, figlio spirituale di Utpala, a sua volta figlio spirituale di Somānanda. L'onnisciente Śambhunātha, figlio di Somadeva, gli illuminò come una luna piena il mare della cosiddetta quarta linea spirituale.*

1. I *liṅga svayambhū* sono, come s'è già visto, formazioni naturali di pietra o d'altro che ricordano nell'aspetto, l'immagine del *liṅga* e sono, come tali, adorati.

2. Nome di Śiva, lett. «[il dio che porta] come diadema la luna». La stanza può anche essere tradotta: «Purificata dalla vista, di fronte a lei, della cresta (*mauli*) bianco-raggiante situata a settentrione», con allusione a qualche vetta himālayana, p. es., il Haramukh, visibile da Śrīnagar e sacro a Śiva.

3. La Gaṅgā.

[62] *Suoi altri illustri maestri, per nominarne alcuni soltanto, furono Candraśarman, Bhavabhaktivilāsa,*[1] *Yogānanda, Abhinanda, Śivaśakti, Vicitranātha, Dharmaśiva, Vāmanaka, Udbhaṭa, Bhūteśa, Bhāskara.*

[63] *La sua devozione gli attirò il favore di tutti loro, i quali gli trasmisero le loro specifiche competenze, in un modo insieme chiaro e piacevole, insegnandogli intelligentemente l'essenza delle scritture. Egli, da parte sua, rifuggì [sempre] dalla compagnia delle persone indegne. Di conseguenza, trascorse vita solitaria, devoto alla ricerca della verità.*

[64] *Ed ecco, mentre era intento a favorire il fratello Manoratha, devoto anch'egli a Śiva e studioso di tutte le scritture, fu visitato da alcune persone, che si fecero suoi discepoli.*

[65] *Fu, tra costoro, Karṇa,*[2] *figlio del venerabile Śauri, buon conoscente dei punti essenziali delle scritture śivaite. Costui, lasciando il corpo ancor giovane, dimostrò quanto sono vere le parole del grande asceta, Kṛṣṇa, rispetto a colui che non ha potuto mandare a compimento lo yoga.*[3]

[66] *Insieme a lui fu Mandra, suo amico d'infanzia, figlio di ministro, abbellito di tutte le principali virtù e contemporaneamente ornato da Ricchezza e Sapere.*[4] *Un potere grazioso oscura ogni rivalità.*

[67] *Altri furono i figli di suo zio paterno, resi splendenti dalla potenza di Śiva: Kṣema, Utpala, Abhinava, Cakraka e Padmagupta, i quali consideravano il successo mondano come un pugno di foglie secche e meditavano in cuor loro il proprio cuore, traboccante di devozione per Śiva.*[5]

[68] *[Tra questi fu anche] Rāmagupta, che, nella sua devota dedizione al maestro, a Śiva e alle scritture, arrivò a conoscere tutto l'insieme dei riti, dei* maṇḍala, *ecc., prescritti nelle scritture del Trika.*

[69] *Né questi soli furono da lui favoriti – da lui non assuefatto a*

1. La lezione di alcuni nomi non è sicura. Bhava potrebbe essere il nome di un maestro (una forma abbreviata di Bhavabhūti?) o, nel senso di Śiva, collegato col seguente *-bhaktivilāsa*, o anche inteso nel senso di «figlio»: il figlio di Candraśarman. Pandey per Śivaśakti legge Śivabhakti (1963a, p. 12). Si veda Rastogi, 1987, pp. 35 sgg.

2. Marito di Ambā, sorella di Abhinavagupta. Su Śauri, si veda sotto, XXXVII, 75.

3. I meriti spirituali di costui non si esauriscono, ma determinano fruizioni e incarnazioni spiritualmente assai elevate. Si veda la BhG, VI, 42-47, che qui trascrivo nella traduzione di Ida Vassolini (Laterza, Bari, 1943): «Ei non perisce, o Pṛthide, non qui e non oltre la vita:/mio figliuolo, chi opera il bene giammai non si perde./De' giusti al mondo assunto, v'abita per anni infiniti/chi lo yoga abbandona: e poi s'incarna in famiglia/d'uomini puri e felici; ovver rinasce tra saggi/asceti: ma è, nel mondo, assai difficile avere/una tal nascita. Ivi con la *buddhi* s'unisce/che avea nel corpo antico, e verso la perfezione/ancor più intende, o nobil figlio dei Kuru./Per lo studio primiero egli è pur sempre rivolto/solo a cercare lo yoga: e la parola trascende/de la scrittura sacra. Lo *yogin*, mondo da macchia/con assidui sforzi la perfezione consegue/dopo varie esistenze, e la meta suprema raggiunge».

4. Lett. Lakṣmī e Sarasvatī.

5. Gioco di parole intenzionale basato sulla parola «cuore» (il quale si identifica con l'Io, col pensiero: si veda sopra, I, 1).

rifiutare una richiesta –, ma altri ancora, le cui proprie potenze erano alla mercé dell'impulso di una caduta di potenza da parte di Śiva.

[70] *Questo gruppo di discepoli gli domandò insistentemente: «Per acquistare una completa conoscenza dei Tantra, possa deh la perfezione della tua mente favorita dal destino* (daiva) *tutta dedicarsi a un'opera [che sia per noi fonte di] perfezione!».*

[71] *Ed egli accolse il loro desiderio – o fosse che chi vuol danzare trova sempre lo strumento conveniente.*[1] *Egli invero fu proclive a favorirli seguendo il comando dei suoi eccellenti maestri, germoglio ferace di bene.*

[72] *Desideroso di evitargli ogni dispersione, Mandra lo invitò allora nella sua propria città, dove, a mo' di un luogo sacro, perfino i bambini e i pastori erano colmi di devozione per Maheśvara.*

[73] *Zia di Mandra, moglie di uno zio paterno, era una donna chiamata appropriatamente Vatsalikā,*[2] *che fu dal creatore resa immune dalle varie cure dell'esistenza. Il suo unico ornamento era il polline dei loti dei piedi di Śītāṃśumauli.*

[74] *Ella era come la pazienza personificata, la compassione incarnata, un fiume di brillante virtù fatto persona, punto di perfetta maturazione dell'essenza del distacco, terra ove cresce, come splendida gemma, il vero senso della realtà.*

[75] *Il suo marito stesso*[3] *aveva la mente purificata in sommo grado dalla devozione a Śiva. Questi era Śauri, che diventato ministro del Signore abbandonò la condizione di ministro del re.*

[76] *La nuora di costui, cioè a dire la moglie di Karṇa,*[4] *aliena anche lei dalle lusinghe del mondo, ebbe un figlio soltanto, chiamato, con nome che si rivelò appropriato, Yogeśvaridatta.*

[77] *Su di lei, rattristata per la morte del marito in giovane età,*[5] *piovve spontaneamente la grazia di Śiva, cui era devota. Per chi è proteso alla grandezza futura, una sventura trascina con sé una serie di buone venture.*[6]

[78] *Ornamento del suo corpo erano visibilmente le orripilazioni prodotte dalla sua devozione, ornamento della fronte l'ossequio a Śiva, ornamento delle orecchie l'ascolto delle sacre scritture śivaite, sì che come risultato ella aveva una straordinaria bellezza interiore.*[7]

1. Il senso sembra essere questo, che chi desidera intensamente una cosa, trova prima o poi l'occasione di appagare questo suo desiderio.

2. Vatsalikā deriva da *vatsala*, «amabile, amante, tenero, amichevole», ecc.

3. Leggo *bhartāpi* per *bhrātāpi* (si veda Gnoli, 1985, p. 182, stanza finale 6, dove la nota 551 va modificata di conseguenza). Si veda Rastogi, 1987, p. 27, nota 2.

4. E sorella, come vedremo, di Abhinavagupta.

5. Rastogi, 1987, p. 23 intende curiosamente: «when her husband died later at an advanced age».

6. Leggo nel testo *sārthaṃ* per *satyam*. Per il concetto, si veda sopra, XXXVII, 36 e p. 638, nota 7.

7. Sul valore di *saubhāgya*, si vedano le osservazioni di Ingalls, 1962, pp. 95-98.

[79] *Il suo nome era Ambā. Ella guardava il maestro, suo proprio fratello, come fosse Śiva. Coloro la cui mente pura è tutta splendente della grandezza futura non avviliscono i buoni, guardandoli come parenti.*

[80] *Questo suo fratello ha poi il nome di Abhinava, non solo per la sua pia condotta di vita, ma perché, gustato il succo della conoscenza, il desiderio di essa si accrebbe in lui di continuo.*[1]

[81] *Un altro [devoto], tutto illuminato dallo splendore del loto del cuore, in lui via via dischiudentesi davanti ai raggi di Śiva, fu poi Lumpaka, che assistette [Abhinava] nelle sue fatiche.*

[82] *In tal guisa, stando nella casa concessagli da Vatsalikā e ivi concentrandosi, interpretò col suo ingegno molte antiche scritture, cavandone l'essenza.*

[83] *Egli compose [così] quest'opera preziosa, che espone la verità sui Tantra, secondo la logica e la tradizione. Guidati dalla luce che essa emana, i devoti potranno con facilità orientarsi nei riti.*

[84] *Bene accogliete* (anugṛh-), *voi buoni, questa sua opera, ma, prima ancora, vedete di intenderla* (gṛh-). *Questa è la regola. E possa essa, quindi, sedurre* (gṛh-) *la vostra mente e subitamente favorirla* (anugṛh-), *concedendole la visione della realtà.*

[85] *Quest'essenza delle scritture, composta da Abhinavagupta, tu ascoltala, o Śiva, tu che tutto ascolti [e conosci]. Essa, in verità, è una laude a te dedicata: e infatti è una disamina della tua natura. Ond'è che soddisfatto da questa laude [oppure, da Abhinava], vedi di identificare con te il mondo!*[2]

1. Mi sembra che in questa stanza, Abhinavagupta, alludendo al suo nome, dica di sé che egli non si chiama così solo per la sua pietà (celebrazione di riti, ecc.), ma anche per la sua conoscenza: in breve per *jñāna* e *kriyā*. Su immaginari significati del nome di Abhinavagupta, da lui stesso escogitati, si veda sopra, I, 1; IV, 278; e sotto, XXXVII, 85, con le rispettive note. Nel commento di J subito prima della stanza 80*b*, si legga *na saccaritakṛtam eva* per *saccaritakṛtam eva*.

2. Gioco di parole su *abhinava*, la cui seconda parte è fatta derivare dal tema *nu-*, «lodare», e intesa quindi nel senso di lode (*nuti*, *stava*).

IL «MĀLINĪVIJAYATANTRA»
(capp. I-VI, VIII-IX, XI)

I

[1] Vittoria! I raggi della luna della conoscenza scaturita dalla bocca del Signore (*parameśa*) risplendono vittoriosi! Loro è il potere di distruggere quanto si oppone alla beatitudine universale (*jagadānanda*)![1]

[2-4*a*] Desiderosi di conoscere la suprema realtà, spinti dalla potenza di Śiva, i grandi veggenti Sanatkumāra, Sanaka, Sanātana, Sanandana, Nārada, Agastya, Saṃvarta, Vasiṣṭha, ecc., così domandarono, lieti in volto, a Kumāra,[2] il salvatore di quanti sono immersi nel mare dell'universo, non senza averlo debitamente onorato:

[4*b*-5*a*] «O beato! Noi siamo qui venuti da te mossi dal desiderio di ottenere la perfezione (*saṃsiddhi*) dello yoga. Parlaci perciò dello yoga, senza di cui tale perfezione non può aver luogo».

[5*b*-6*a*] E quello, così interrogato dai veggenti desiderosi dello yoga, rispose loro in letizia, dopo riverito il Signore supremo:

[6*b*-7*a*] Udite! Esporrò adesso il Tantra chiamato *Mālinīvijaya*, scaturito dalla bocca del Signore supremo, datore di tutte le perfezioni, di tutti i frutti.

[7*b*-8*a*] A Śiva (*umeśa*), dispensatore di fruizioni e di liberazione,

1. Il MVV di Abhinavagupta è *ex professo* un commento a questa singola stanza. Sulla «beatitudine universale», si veda TĀ, V, 50*b*-52*a*.

2. Kumāra (*alias* Skanda, Kārttikeya) è un dio figlio di Śiva, duce degli eserciti di Śiva contro i nemici degli dèi.

il quale, onorato dagli dèi, sedeva nel suo proprio luogo, la Dea Umā[1] così disse, dopo esserglisi inchinata:

[8b-12a] «Il *Siddhayogīśvarītantra*, da te esposto in precedenza, diviso in tre parti, contiene ben nove volte dieci milioni di stanze. La stessa via dello yoga che tu, o Signore, hai esposto nel *Mālinīvijayatantra*, che contiene tre volte dieci milioni di stanze, è trattata troppo per esteso. Non solo. Il suo riassunto in dodicimila stanze è anch'esso troppo esteso, né può essere afferrato se non da persone di esercitatissimo intelletto. Nella tua benevolenza, o Signore, fa' perciò un riassunto di questo riassunto, dispensatore d'ogni perfezione, nell'interesse di coloro che non hanno tanto intelletto!».[2]

[12b] A queste parole della Dea, il Signore del tutto, sorridendo, così disse:

[13-14a] Ascolta, o Dea, ché io ti espongo adesso il *Mālinīvijayottara*, che, mai detto finora ad alcuno, [segue] la dottrina del *Siddhayogīśvarīmata*. Io lo appresi in passato da Aghora, il supremo Sé.

[14b] Quanto occorre conoscere nella loro realtà sono due cose, ossia ciò che bisogna eleggere e ciò che bisogna fuggire.

[15] Śiva, la Potenza, la Sapienza pura, Īśvara, i Mantra e i Signori dei Mantra: queste le cose, sei in tutto, che quanti vogliono che i loro sforzi siano seguiti da frutto debbono eleggere.

[16-17a] La maculazione, il *karman*, *māyā*, l'intero mondo māyico: tutto ciò è da fuggire.[3] E ciò che occorre conoscere è stato così definito. Chi ben conosca ciò e fugga [quanto occorre fuggire] ottiene il frutto di tutte le perfezioni.

[17b-18a] In questo proposito il Signore, il creatore di tutto, è pacificato; il Sovrano, il creatore di tutto, è onnisciente, organato, disorganato, infinito. Tale pure è la sua potenza.

[18b-19a] Costui, voglioso di dar luogo alla creazione del tutto, risvegliò, al principio stesso di essa, gli otto «disorganati per conoscenza», in forza della sua volontà.

[19b-21] I loro nomi sono Aghora, Paramaghora, Ghorarūpa, Ghorānana, Bhīma, Bhīṣaṇa, Vamana e Pibana. Dopo che queste otto entità, autrici del mantenimento, della distruzione, della preservazione e della grazia,[4] sono da lui convertite in Mantra, Signori dei Mantra e Grandi Signori dei Mantra, ecco che emette ben sette volte dieci milioni di Mantra, insieme con i relativi corteggi.

1. La dea Pārvatī, figlia di Himālaya, consorte di Śiva.

2. Sulla trasmissione della scrittura secondo il *Siddhayogīśvarīmata*, ecc., si veda TĀ, XXXVI, *passim*.

3. Sul significato di questi termini, si veda TĀ, IX, *passim*.

4. Solitamente le operazioni sono cinque: nascita, mantenimento, riassorbimento, oscurazione e grazia.

[22*a*] Tutti questi Mantra, magnanimi come sono, hanno anch'essi il potere di dispensare qualsiasi frutto.

[22*b*-23*a*] Il sé, occorre sapere, è di quattro specie.[1] In questo proposito, il «disorganato per conoscenza» è in contatto con la sola maculazione [innata], e il «disorganato per dissoluzione» con questa e con il *karman*.

[23*b*-24*a*] La maculazione [innata] è, per consenso comune, la nescienza, la quale è la causa del germoglio [da cui nasce] il mondo fenomenico (*saṃsāra*).[2] Il *karman*, naturato di bene e di male (*dharmādharma*), è caratterizzato dalle sensazioni di piacere, dolore, ecc.

[24*b*-25] A un certo punto nella maculazione (*asya*)[3] nasce, per volontà del Signore, il desiderio di fruizioni, ond'ecco che per realizzare, nell'interesse di essa che così desidera, lo strumento di tali fruizioni, il Sovrano dei Mantra fa nascere il mondo, dopo aver penetrato *māyā* con le potenze.

[26] *Māyā* è unica, onnipervasiva, sottile,[4] disorganata, ricettacolo dell'universo, senza principio, senza fine, benefica (*śiva*), signora [del tutto], indefettibile (*vyayahīna*).[5]

[27-29] Essa genera il principio Forza (*kalā*), grazie all'unione con il quale l'anima diviene capace di agire, e, subito dopo, la Sapienza e l'Attaccamento. La Sapienza discrimina il suo *karman*, gli effetti e gli strumenti.[6] L'Attaccamento, da parte sua, la attacca alle fruizioni da lei desiderate, anche se impure.[7] L'anima (*pudgala*) è poi fissata dalla Necessità su di una determinata cerchia di azioni.[8] Il Tempo, il quale si presenta in forma di *tuṭi*,[9] ecc., infine la limita e misura.[10]

[30-31] Dal principio Forza, [*māyā*] genera poi l'Immanifesto,[11]

1. I soggetti puri di là da *māyā* (Mantra, ecc.), i «disorganati per conoscenza», i «disorganati per dissoluzione» e gli «organati», di cui si parla dalla st. 24 alla 35.

2. Si veda TĀ, IX, 120-21*a*, ecc.

3. Si veda TĀ, IX, 143 sgg.

4. Nella st. 26*a* leggo *vyāpinī sūkṣmā* per *vyāpinīrūpā*. Si veda TĀ, IX, 151*b*-52*a* e J, prima delle stanze.

5. Questa stanza è stata tradotta e discussa da Sanderson (1992, p. 301, nota 72; p. 304), da cui parzialmente dissento. La lezione *śivā* per *aśivā* è apparentemente confermata da MVV, I, 174*a*. *Īśānī* significa «signora, dominatrice». La traduzione di Sanderson (1992, p. 304): «That power of Śiva (*śivā*) which has the capacity to act (*īśānī*)» mi sembra ingegnosa ma non convincente.

6. Si veda TĀ, IX, 193.

7. Si veda TĀ, IX, 199*b*-200*a*.

8. Si veda TĀ, IX, 202.

9. Si veda TĀ, VI, *passim*.

10. Si veda TĀ, IX, 201*b*-202*a*.

11. Si veda TĀ, IX, 214.

da esso gli elementi costitutivi (*guṇa*), da questi la mente[1] e le sue otto qualità,[2] dalla mente il senso dell'io,[3] il quale è triplice. Da esso, quando rubescente, nasce il signore dei sensi, ossia il senso interno; quando albescente, [nascono] i sensi; e quando nigrescente, gli elementi sottili.[4]

[32] I sensi di conoscenza sono l'udito, il tatto, la vista, il gusto e l'odorato; quelli d'azione, la voce, le mani, gli organi escretori, i genitali e i piedi.

[33] Tutto l'insieme dell'esistenza fenomenica (*saṃsāra*), dalla Forza fino alla terra, l'universo intero con i suoi mari, ecc., [il Signore insomma] lo svolge e trasforma grazie alla sua volontà.

[34] L'altra divisione dei princìpi Forza, ecc. in mondi fu creata dal Signore al fine di realizzare, in chi le desidera, le fruizioni volute.

[35-36] Gli uomini, così, provvisti di tutti questi princìpi, dalla Forza alla terra, sono chiamati col nome di «organati» da chi desidera por fine ai detti stati. In tutti e tre questi stati, essi sono assaliti dalla potenza di Śiva nel suo aspetto oscuratore, e, sotto l'influsso di essa, procedono alle varie azioni ad essi pertinenti.[5]

[37-40*a*] In tutto l'universo centodiciotto Rudra – Aṅguṣṭhamātra, ecc. – furono, per le loro speciali attitudini, favoriti da Śiva, che li elevò direttamente alla dignità di Signori dei Mantra. Costoro, preso il loro [nuovo] posto, dispensano per propria forza frutti conformi a quanti aspirano a liberazione o fruizioni, come Brahmā, ecc. Questi, a loro volta, insegnano ai veggenti, e questi grandi sovrani ai Manu, la scienza di ciò che bisogna eleggere e fuggire, rivelata da Śiva.

[40*b*-41] Non appena l'universo, da Brahmā fino alla terra, vide la nascita, ecco che tre volte e mezzo dieci milioni di Mantra, incaricati da Śiva, andarono nella dimora immacolata, dopo aver favorito le varie anime minimali.

[42-43] In certi momenti [propizi] per il sé, per una sua [speciale] inclinazione, può benissimo unirsi [ad esso], delle potenze di Śiva, [anche] quella pacificata, dispensatrice di liberazione.[6] Quest'unione fa sì che taluno si liberi immediatamente, e in qualcun altro cessi d'esistere lo stato di nescienza cui era unito.

1. Si veda TĀ, IX, 227.

2. Si veda, p. es., TĀ, XV, 297*b*-303.

3. Si veda TĀ, IX, 230.

4. Si veda TĀ, IX, 272*b*-80*a*.

5. La st. 36 è citata da J, TĀV, XIII, 206*b*-207*a* (vol. VIII, p. 131), di cui seguo le lezioni *avasthātritaye* (così anche il ms. KH) per *akalatritaye* e *-samākrāntāḥ* per *-bhayākrāntāḥ*.

6. Le stt. 42-45 sono citate da Abhinavagupta, TĀ, XIII, 199-203, di cui ho tenuto presente l'interpretazione.

[44] Chi è penetrato dalla potenza di Rudra, desideroso per volontà di Śiva di andare da un buon maestro, vi è [da Lui] condotto, affinché possa realizzare liberazione e fruizioni.[1]

[45] Dopo esserselo propiziato e aver ricevuto da Lui soddisfatto l'iniziazione di Śiva, va in Lui, o immediatamente o dopo determinate fruizioni, dopo la morte del corpo.

[46] Dopo ricevuto l'iniziazione dell'unione (*yogadīkṣā*) e la [relativa] conoscenza, conviene esercitare l'unione (*yoga*). Così facendo, si ottiene la realizzazione dell'unione e, alla fine, il piano indefettibile.

[47] Dopo che mediante tale unione graduale (*kramayoga*) si è ottenuto il piano supremo, non si ritorna più nello stato di anima decaduta (*paśu*) e si è immersi nel sé nella sua purezza.

[48] Questo sé [di cui stiamo parlando] è di quattro specie,[2] ciascuna delle quali si divide a sua volta in quattro, secondo i diversi stati di maestro (*ācārya*),[3] ecc., i quali costituiscono, come è detto, il sé nella sua forma pura.

[49] Il maestro e l'adepto sono in grado di eseguire le tre sorte di riti, obbligatori,[4] ecc. Gli altri due devoti possono invece eseguire da soli soltanto i riti obbligatori, che, per comando di Śiva, debbono puntualmente osservare sino alla fine della vita.

[50] Tale la descrizione di ciò che si deve eleggere e di ciò che si deve fuggire, conosciute le quali cose, che rappresentano tutto ciò che è da conoscere, uno ottiene i frutti di tutte le perfezioni desiderate.[5]

II

[1] Esporrò adesso brevemente il vario spiegarsi dei princìpi, dalla terra in poi, per consentire la realizzazione dell'unione per chi ad essa attende.[6]

1. L'interpretazione di Abhinavagupta è qui differente: le parole *rudraśaktisamāviṣṭaḥ sa* («penetrato dalla potenza di Rudra») andrebbero lette in unione con il verso precedente; le seguenti, *yiyāsuḥ*, ecc. («chi desidera andare», ecc.), si riferirebbero a chi sia stato oggetto d'una caduta di potenza debole-violenta.

2. Si veda sopra, MV, I, 22*b*.

3. Maestro, *sādhaka* («adepto»), *putraka* («figlio spirituale») e *samayin* («regolare»).

4. Si veda TĀ, XXIV, ecc.

5. Traduco in base ai ms. KA e KHA che leggono *-siddhiphalaṃ labhet* in luogo di *-siddhyaraho bhavet*, lezione anch'essa possibile.

6. Le differenziazioni seguenti (stt. 1-8), sono elaboratamente discusse e giustificate nel TĀ, X, 1-185. Si veda anche il TS, IX.

[2] Il principio terra si divide in due, cioè in potenza e soggetto possessore di potenza, i quali aspetti, insieme con la natura propria, sono quindici.

[3] I soggetti possessori di potenza [sono infatti sette], da Śiva agli «organati», e sette, a quanto dicono gli esperti, sono pure le potenze.

[4] Quanti aspirano ai relativi frutti debbono sapere che, come la terra, analogamente tutto l'insieme dei vari princìpi, dall'acqua alla Natura, è ripartito in altrettante divisioni.

[5-7*a*] In base allo stesso criterio, occorre sapere che i princìpi che vanno dall'anima alla Forza sono divisibili in tredici aspetti, i «disorganati per dissoluzione» in undici, in altrettanti *māyā*, in nove i «disorganati per conoscenza», in sette i Mantra, in cinque i Signori dei Mantra, in tre i Grandi Signori dei Mantra, e che Śiva, infine, non è personalmente oggetto di divisione alcuna.[1]

[7*b*-8] Questa specie di divisione è stata qui da me esposta *in nuce* soltanto, ché, per esteso, è infinita. Parimenti, è da sapere che di simili divisioni è palesemente oggetto anche l'insieme dei mondi, il quale [come vedremo] è unitivamente venerato (*yogapūjita*) dagli *yogin* allo scopo di realizzare l'unione.

[9-10] Anche se di questi princìpi e di questi mondi, o Dea, uno ne conosce uno soltanto, anch'egli è senz'altro in grado di ottenere il frutto dello yoga. Chi poi conosce tutti questi princìpi, ognuno nella sua specifica natura, è detto essere un maestro, uguale a me, illustratore della forza dei *mantra*.[2]

[11] Gli uomini sono liberati dai peccati, compiuti non solo in questa nascita, ma nelle sette che l'hanno preceduta, sol che siano veduti, pensati o toccati da lui, con mente lieta.[3]

[12] Le creature, poi, le quali, stimolate da Śiva, sono state da lui iniziate, queste, dopo ottenuto i frutti desiderati vanno nel piano senza macchia.

[13-16] Un tale [maestro] è continuamente penetrato dalla potenza di Rudra. I segni che si possono vedere in lui, quando ci sia tale compenetrazione, sono di vario genere. Il primo di essi è una devozione fermissima a Rudra, il secondo la realizzazione dei *mantra*, dispensatrice di prova immediata, il terzo segno è, secondo la tradizione, il dominio su tutte le creature, il quarto il felice esito di

1. Quanto alla divisione dei *pralayākala* («disorganati per dissoluzione»), ecc., in undici, nove, sette, cinque e tre aspetti (invece che in tredici, undici, nove, sette e cinque, come ci si aspetterebbe per analogia con i *sakala*, gli «organati»), si veda quanto ne dice il TĀ, X, 122*b*-32*a*.

2. Le stt. 10-12 sono citate nel TĀ, XIII, 219*b*-22*a*. Si veda anche TĀ, XXIII, 11*b*-12*a*.

3. Leggo, col TĀ, XIII, 220*b*, *dṛṣṭāḥ saṃbhāvitās tena spṛṣṭāś ca* per *spṛṣṭāḥ saṃbhāṣitās tena dṛṣṭāś ca* nel testo edito. La lezione *saṃbhāvitās* è anche nel ms. KH.

tutte le imprese iniziate, il quinto consiste nel dono della poesia, con tutti i suoi ornamenti, gradevole. In lui, infine, nasce senza perché (*akasmāt*) una [perfetta] conoscenza del significato di tutte le scritture.[1]

[17-19] Stando a quanto si dice, questa compenetrazione da parte della potenza di Rudra è di cinque specie, o Dea dal bel volto, secondo che riguardi gli elementi, i princìpi, il sé, i Signori dei Mantra e la potenza. La compenetrazione che prende il nome dagli elementi è quintuplice, quella concernente i princìpi è di trenta specie, quella relativa al sé triplice, quella che prende il nome dai Mantra è di dieci specie, quella che toglie il nome dalla potenza è duplice. In realtà la compenetrazione di cui stiamo parlando è dunque differenziata in cinquanta specie.[2]

[20] Queste cinquanta specie di compenetrazione possono a loro volta essere di tre tipi diversi, cioè «minimale», «potenziata» o «divina».[3]

[21] Quella compenetrazione che nasce in virtù del proferimento (*uccāra*), delle pose del corpo (*karaṇa*), della meditazione (*dhyāna*), dei fonemi (*varṇa*) e della formazione dei luoghi (*sthānaprakalpana*) è correttamente chiamata col nome di «minimale».[4]

[22] Quella compenetrazione che si ottiene solo meditando una cosa con la mente, senza l'intervento del proferimento, [ecc.], è chiamata col nome di «potenziata».[5]

[23] La cosiddetta compenetrazione «divina» è quella che nasce in uno senza che nulla pensi, grazie a una percezione provocata dal maestro.[6]

[24] Tali, in ordine, le centocinquanta specie di compenetrazione, da me esposte in sunto. Di essa c'è, per esteso, un numero infinito di varietà.

[25*a*] Quanto al frutto, cioè la coscienza, non conviene che qui i savi immaginino differenza alcuna.[7]

[25*b*-26] Ascolta adesso in sunto quest'altra divisione che ti espongo. Secondo quanto dicono i savi, c'è, per penetrare in ogni

1. Le stt. 13-16 sono citate e riassunte nel TĀ, XIII, 214-15.

2. Alle stt. 17-19 si fa accenno nel TĀ, I, 186*b*-96.

3. Le tre stanze seguenti sono citate da Abhinavagupta, TĀ, I, 168-70, e spiegate nelle stanze successive.

4. Sui mezzi *āṇava*, si veda il TĀ, V, *passim*, e il TS, V.

5. Si veda il TĀ, I, 214 sgg.; IV, *passim*; TS, IV.

6. Tale l'interpretazione più aderente alla lettera del testo. Abhinavagupta, che tuttavia l'ammette (TĀ, I, 173*a*), preferisce dare a *pratibodhataḥ* il valore di strumentale e intendere: «grazie a un'intensa percezione» (TĀ, I, 172).

7. Si veda TĀ, I, 227.

[principio], un altro metodo, basato sui cinque diversi stati di veglia, sogno, ecc., a uno a uno.[1]

[27-29*a*] Essendo quindici le divisioni, lo stato di veglia corrisponde alla natura propria, agli «organati» e alla potenza [degli «organati»], il sogno e il sonno profondo ai «disorganati per dissoluzione» e ai «disorganati per conoscenza», il quarto stato ai Mantra, ai Signori e ai Grandi Signori dei Mantra, e l'ultraquarto, o Dea dal bel volto, a Śiva e alla Potenza.

[29*b*-30*a*] Essendo tredici le divisioni, [lo stato di veglia] corrisponde alla natura propria,[2] e gli altri, ossia i «disorganati per conoscenza» e i «disorganati per dissoluzione», i Mantra, i Signori dei Mantra, i Grandi Signori dei Mantra, la Potenza e Śiva sono come prima.

[30*b*-31*a*] Quando i «disorganati per dissoluzione» non sono più soggetti, ma conoscibile, [e le divisioni sono così undici, lo stato di veglia corrisponde ai] «disorganati per conoscenza» e alle loro potenze, [il quarto stato ai] Mantra, ai Signori dei Mantra e ai Grandi Signori dei Mantra, [e l'ultraquarto] a Śiva e alla Potenza, come prima.

[31*b*-32*a*] [Quando i «disorganati per conoscenza» non sono più soggetti, ma conoscibile, e] le divisioni sono così nove, i cinque stati di veglia, ecc. corrispondono rispettivamente alla natura propria, ai Mantra, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva.

[32*b*-33*a*] [Quando i Mantra sono conoscibile e] le divisioni sono così sette, i cinque stati corrispondono, o bella Signora, alla natura propria, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva.

[33*b*] [Quando anche i Signori dei Mantra diventano conoscibile e] le divisioni sono cinque, [i cinque stati corrispondono allora alla] natura propria, alla potenza dei Grandi Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra,[3] alla Potenza e a Śiva.

[34*a*] [Quando poi i Grandi Signori dei Mantra diventano conoscibile e le divisioni sono] tre soltanto, [gli stati di veglia, ecc.] possono essere scorti nella natura propria, nelle potenze d'azione, di conoscenza e di volontà, e in Śiva.

[34*b*-35*a*] Nonostante poi [Śiva] sia unico e indifferenziato, i cinque stati sono tuttavia anche in Lui, determinati dalla sua attività

1. Leggo col ms. KH *bhedaiś cānyaiḥ pṛthak pṛthak*, invece di *svavyāpārāt pṛthak pṛthak*. Le stanze seguenti 27-35*a* sono citate, qua e là parafrasate e abbreviate, nel TĀ, X, 302-309.

2. Leggo come il ms. G *svarūpam akalāv* in luogo di *svarūpasakalāv*.

3. Si legga con J (TĀV, X, 309; vol. VII, p. 207) *nijeśānāḥ* per *nijeśānā*.

(*vyāpāra*), dalla sua signoria (*adhipatva*), da una spinta che esclude le due [precedenti potenze], e, in seguito alla cessazione della volontà, dal riposo in se stesso.[1]

[35*b*-36*a*] Una volta posta la divisione in cinque stati, si è detto così tutto ciò che giova conoscere. Passiamo adesso a esporre i differenti nomi con cui sono designati i detti cinque stati.[2]

[36*b*] La veglia può essere chiamata in due altri modi, cioè «corporeo» (*piṇḍastha*) e «onnipropizio» (*sarvatobhadra*).

[37] Il sogno ha anch'esso un duplice nome, ossia «locale» (*padastha*) e «pervasione» (*vyāpti*). Lo stesso dicasi del sonno profondo, chiamato «formale» (*rūpastha*) e «grande pervasione» (*mahāvyāpti*).

[38] Il quarto stato è chiamato poi «ultraformale» (*rūpātīta*) e «accumulazione» (*pracaya*). Lo stato ultraquarto è dagli esperti chiamato «grande accumulazione» (*mahāpracaya*).

[39] Questa differenziazione in stati interessa tutti i princìpi a uno a uno. Ascolta ora come tutti i vari princìpi presentino cinque aspetti diversi.

[40-42] Quando le creature, i princìpi e le denominazioni si presentano come oggettivate,[3] allora si ha lo stato detto «corporeo». L'altro [stato, quello in cui le creature, ecc. si presentano come strumento di oggettivazione], è chiamato «locale». I Mantra, i Signori dei Mantra e i Grandi Signori dei Mantra sono detti corrispondere allo stato «formale», e a quello «ultraformale» [corrisponde] la suprema Potenza, immacolata ancorché nella sua forma attiva (*savyāpārā*).[4] Śiva dev'essere considerato di là dal dispiegamento, dalle immagini, puro, riposato in se stesso, trascendente il tutto. La liberazione è l'effetto della sua conoscenza.

[43-46*a*] Lo stato «corporeo» è quadruplice, ossia non risvegliato, risvegliato, ben risvegliato e tutto risvegliato. Quadruplice è anche il «locale», ossia «andato-venuto» (*gatāgata*), «ben disperso» (*suvikṣipta*), «ben congiunto» (*saṃgata*) e «ben concentrato» (*susamāhita*). Quadruplice debbono considerare gli *yogin* anche lo stato «formale», ossia «levato» (*udita*), «pingue» (*vipula*), «pacificato» (*śānta*) e «ben pacificato» (*suprasanna*). Lo stato seguente [il quarto o «accumulazione»] è triplice, ossia «ultramentale» (*manonmana*), «infinito» (*ananta*) e «onnisenso» (*sarvārtha*). La «grande accumulazione» ha un solo altro sinonimo, ossia «sempre levata».

[46*b*-47] Tale il cammino quale esso si presenta diviso in cinque. Diremo adesso della sua divisione in tre. [Secondo questa divisione,

1. Si veda anche TĀ, X, 185.
2. Gli stati e i loro vari nomi sono discussi in TĀ, X, 237 sgg.
3. Nella st. 40*a* invece di *yogo* si legga *yo 'ṃśo*, come in TĀ, X, 241*a*.
4. Si veda TĀ, X, 271*b*-73*a*.

tutto quello che esiste] fino ai «disorganati per conoscenza» è il principio del sé, [ciò che è compreso dai Mantra] fino a Īśvara è il cosiddetto principio della Sapienza, e il resto è il piano di Śiva.[1]

[48] Il cammino dei princìpi, differenziato dalle dette differenziazioni, è stato così esposto. Diremo adesso di una divisione che concerne contemporaneamente tutti i cammini.

[49] [Tutti i cammini] sono in breve compresi nelle quattro uova, quello della terra, quello della Natura, quello di *māyā* e quello della Potenza.

[50-52*a*] Le due prime sono innumerevoli e le altre due sono singole. Il primo è pervaso dalla «forza» sostenitrice (*dhārikā*) e contiene un solo principio. Il fonema corrispondente alla «formula» (*pada*), al fonema e al *mantra* pertinenti è KṢ. I mondi sono sedici, da Kālāgni a Vīrabhadra. Tali i sei cammini [riguardo al primo uovo].[2]

[52*b*-53] Il secondo uovo è pervaso dalla «forza» alimentatrice (*āpyāyinī*). In esso si scorgono ventitré princìpi, dall'acqua [alla Natura], ventitré fonemi, da H [fino a Ṭ], cinque «formule», cinque *mantra*, cinquantasei mondi.[3]

[54] Nel terzo uovo, pervaso dalla «forza» illuminativa (*bodhinī*), vi sono sette princìpi, ventotto mondi,[4] sette fonemi, due *mantra* e due «formule».[5]

[55-56*a*] Il quarto uovo è pervaso dalla «forza» purificatrice (*utpūyinī*). In esso ci sono, in breve, tre princìpi, tre fonemi, un *mantra*, una «formula», diciotto mondi.[6]

[56*b*-57] Il principio Śiva è supremo, pacificato. La «forza» corrispondente è la «dispensatrice di spazio» (*avakāśadā*). In esso ci sono sedici fonemi, una «formula» e un *mantra*. E con ciò si è descritto in breve il cammino sestuplice.[7]

[58] Dato che tutto l'universo, puro e impuro, nasce dall'uovo di Brahmā, tutto quanto è purificato una volta che le uova di Brahmā sono purificate.

1. Si veda TĀ, XI, 35.

2. Su queste divisioni, si veda TĀ, XI, 51-53.

3. Due *mantra* e due «formule» sono di quattro sillabe (*hasaṣaśa*, *valaraya*), tre *mantra* e tre «formule» di cinque, costituiti dalle tre classi delle labiali, dentali e linguali. Quanto ai mondi, si veda sotto, MV, V, *passim*.

4. 7 x 4.

5. I sette princìpi sono l'anima, le cinque corazze e *māyā*, i fonemi *ñ*, *jh*, *j*, *ch*, *c*, *ṅ*, *gh*, i due *mantra* e le due «formule» di cinque e due sillabe ciascuno (*ñajhajachaca*, *ṅagha*).

6. I princìpi sono la Sapienza, Īśvara e Sadāśiva, i fonemi *g*, *kh*, *k*, il *mantra* e la «formula» *gakhaka*.

7. Il principio è Śiva, i fonemi, il *mantra* e la «formula» sono costituiti dalle sedici vocali.

[59-60] Le divinità, o diletta, che presiedono alle quattro uova sono rispettivamente Brahmā, Viṣṇu, Rudra e Īśvara, tutte e quattro pacificate. Tutto ciò che supera per qualità una cosa è detto essere ad essa superiore.[1] Ti ho dunque detto tutto. Che altro domandi?

III

[1] Quando il beatificatore dell'universo ebbe così parlato alla Grande Dea, questa gli si inchinò e così nuovamente disse al Signore dell'universo:

[2] «Proprio così, Grande Dio, stanno le cose, come tu hai detto, e non altrimenti. Come tu hai raccontato, così ho ben inteso, sin dal principio, in buon ordine.

[3] «Ora desidero udire da te, o Signore supremo, [i *mantra*] esprimenti le diverse realtà, da Śiva in poi. Siimi propizio ed esponimeli!».

[4] Così disse la Grande Signora a Hara, che toglie i mali dell'universo (*jagadārtihara*). E questi, [in ottemperanza ai desideri di Lei], Le espose in buon ordine i *mantra* esprimenti.

[5] Quando il Signore desidera emettere, la Potenza, inseparabilmente connessa con Lui, si presenta, o Dea, in forma di volontà (*icchā*).

[6-7*a*] Ascolta adesso come essa, sebbene unica, diventi tuttavia molteplice. Nel momento in cui essa fa conoscere il conoscibile in un modo definito: «questo è così e non altrimenti», allora è conosciuta in questo mondo col nome di potenza di conoscenza.

[7*b*-8*a*] Quand'essa poi tende alla produzione oggettiva, [pensando]: «che questa realtà diventi siffatta», allora, operando appunto ciò, è conosciuta col nome di azione.

[8*b*-9*a*] Così questa potenza, signora di tutto, sebbene appaia in due modi, assume forme infinite, come la gemma dei desideri, secondo la natura dei vari oggetti.

[9*b*-10*a*] Essa, acquistata una condizione simile a quella di madre (*mātṛkā*), si divide in due, nove e cinquanta aspetti, o anche appare come Mālinī.[2]

[10*b*-11] Quest'apparire in due forme si deve alla differenziazio-

1. Si veda TĀ, IX, 308*b*-10.

2. Sulla Mātṛkā, si veda TĀ, XV, 117 sgg. I due aspetti sono i semi e le matrici (vocali e consonanti), i nove sono le otto classi di fonemi più il fonema KṢ, i cinquanta sono i cinquanta fonemi: cfr. TĀ, III, 65 sgg. Sulla Mālinī, si veda TĀ, XV, 131*b* sgg.

ne di semi e matrici, i quali consistono rispettivamente nelle vocali e nelle consonanti; mentre poi il suo manifestarsi in nove forme si deve alle diverse classi, essa, grazie ai cinquanta diversi fonemi, risplende di cinquanta raggi.

[12] Il seme è detto qui Śiva, e la matrice Potenza. Per il fatto stesso di essere esprimente, essa è poi detta essere in tutti i suoi aspetti (*sarvāpi*) identica alla potenza di Śiva.

[13-14] Le otto classi corrispondono rispettivamente ad Aghora, ecc.,[1] e, secondo la divisione in potenze, a Māheśvarī, Brāhmaṇī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Aindrī, Yāmyā, Cāmuṇḍā, Yogīśī.

[15-16] O Dea dal bel volto, essa infine è stata differenziata dal Signore in cinquanta aspetti, come quella che esprime via via i cinquanta Rudra e le cinquanta potenze, di cui adesso ti dico i diversi nomi.

[17-19] I primi sedici, nati dai semi, cioè dai Rudra, sono: Amṛta, Amṛtapūrṇa, Amṛtābha, Amṛtadrava, Amṛtaugha, Amṛtormi, Amṛtasyandana, Amṛtāṅga, Amṛtavapus, Amṛtodgāra, Amṛtāsya, Amṛtatanu, Amṛtasecana, Amṛtamūrti, Amṛteśa e Sarvāmṛtadhara.[2]

[20-24*a*] Gli altri trentaquattro, nati dalle matrici, sono Jaya, Vijaya, Jayanta, Aparājita, Sujaya, Jayarudra, Jayakīrti, Jayāvaha, Jayamūrti, Jayotsāha, Jayada, Jayavardhana, Bala, Atibala, Balabhadra, Balaprada, Balāvaha, Balavat, Baladātṛ, Baleśvara, Nandana, Sarvatobhadra, Bhadramūrti, Śivaprada, Sumanas, Spṛhaṇa, Durga, Bhadrakāla, Manonuga, Kauśika, Kāleśa, Viśveśa, Suśiva, Kopa.[3]

[24*b*-25*a*] Le potenze nate dai semi e dalle matrici, basate sulla potenza di Rudra, portano gli stessi nomi dei Rudra, declinati al femminile.

[25*b*-26] I *mantra* esprimenti sono infiniti, e perciò non hanno numero. Per mezzo della sua volontà – una potenza che contiene in sé il significato di tutte le scritture –, [a un certo punto] Parameśvara risvegliò Aghora.

[27] Costui, così risvegliato da essa, perturbò la matrice con le potenze, e, così fatto, emise un ugual numero di fonemi, di suono uguale [a quelli].

[28] Questi concedono agli adepti più progrediti tutti i loro desideri soltanto se sono abbracciati da quelli,[4] e non altrimenti, o Dea venerata dagli eroi!

[29] Da essi è contessuto il tutto, con gli dèi, gli Asura e gli uomini, da essi nascono ripetutamente le scritture e i Veda.

1. Si veda sopra, MV, I, 19*b*-21.
2. Si veda TĀ, XXXIII, 9*b*-12.
3. Si veda TĀ, XXXIII, 14*b*-17*a*.
4. Si veda TĀ, XVI, 211.

[30] Nonostante le differenziazioni della potenza di Śiva siano infinite, tuttavia, o Grande Dea, c'è di essa una triplice divisione, dovuta ai suoi differenti effetti.

[31] Le potenze che, abbracciate le anime di Rudra, le fanno cadere sempre più in basso, tutte prese dalla realtà oggettiva, sono le cosidette «Terribilissime» (*ghoratarā*), espressioni della potenza Infima.

[32] Le potenze che generano, come prima, attaccamento ad azioni e frutti di ordine misto, ostacolatrici della via della liberazione, sono le potenze «Terribili» (*ghorā*), espressioni della potenza Suprema-Infima.

[33] Le potenze che dispensano, come prima, lo splendore di Śiva (*śivadhāman*) alle creature, sono chiamate dai conoscitori col nome di «Non terribili» (*aghorā*), espressioni della potenza Suprema.

[34] Esse presiedono a tutto l'insieme delle anime e così sono state qui esposte. Ma la potenza del Signore è una sola, Śāṅkarī.

[35-36] Di essa si espone ora un'altra differenziazione, determinata dalla differenziazione dei *mantra* esprimenti. Affinché i seguaci dei *mantra* e dei Tantra conseguano i frutti desiderati, il conoscitore dei *mantra* deve proiettare nelle proiezioni malamente eseguite la Mālinī, in cui i semi sono frammisti alle potenze, per ottenere un corpo potenziato.[1]

[37-41*a*] N è il ciuffo; Ṛ, Ṝ, Ḷ e Ḹ la corona frontale; TH il capo; C e DH gli occhi; Ī il naso; Ṇ le orecchie; U e Ū i loro ornamenti; B la classe delle gutturali [K, KH, G, GH, Ṅ], I e A sono rispettivamente il volto, i denti, la lingua e la parola; V, BH e Y sono il collo, la spalla destra e quella sinistra; Ḍ e ḌH sono le braccia; ṬH le mani; JH e Ñ le dita di destra e sinistra; J, R e Ṭ la picca [col bastone] e il cranio; P il cuore; CH e L le mammelle; Ā il latte; S insieme con l'emissione [AḤ] il vivente; l'altro fonema [cioè H] il soffio vitale; Ṣ e KṢ il ventre e l'ombelico; M, Ś, AṂ, e T i glutei, i genitali e le cosce; E e AI le ginocchia; O e AU le gambe; D e PH i piedi.[2]

[41*b*-50*a*] Ma ascolta adesso l'estrazione delle *vidyā* e dei *mantra*! [Quella che ora ti espongo è la *vidyā* di Parāparā].[3] Per ottenerla tu devi porre la gamba destra [O] insieme col punto [AṂ], la parola [A], il quarto dente [GH] insieme con la gamba [O], l'asse [R] insieme col ginocchio destro [E], il soffio vitale [H] con l'asse [R] e la vocale Ī [unita all'emissione, Ḥ], il cuore [P] da solo, l'asse [R], i glutei [M], i denti [GH] e l'asse [R] come prima, il soffio vitale [H] con la vocale U e il punto [AṂ], i denti [GH] e l'asse [R] come pri-

1. Si veda TĀ, XV, 134*b*-39*a*.
2. Si veda TĀ, XV, 121-25*a*.
3. Il *mantra* di Parāparā è esposto in TĀ, XXX, 20-26*a*.

ma, l'asse singolo [R] di nuovo insieme con l'ornamento sinistro [Ū], il cuore [P] accompagnato dal ginocchio destro [E], il soffio vitale [H] insieme col vivente [AḤ], i denti [GH] come prima, l'asse singolo [R], il gluteo [M] insieme con l'ornamento destro [U], il secondo dente [KH] con la lingua [I], la spalla destra [BH] col naso [Ī], il gluteo [M] da solo; la spalla [BH] accompagnata da [Ī] di nuovo, il ventre [Ṣ] da solo, l'orecchio [Ṇ] insieme col ginocchio destro [E]; il collo [V] da solo e il gluteo [M] da solo; il cuore [P] con la lingua [I] e il volto [B] da solo; il soffio vitale [H] col ginocchio destro [E]; quattro assi [R], la cui prima coppia è unita con l'ornamento destro [U];[1] il piede sinistro [PH] e il cranio [Ṭ] non accompagnato da vocale; infine la sillaba che viene dopo PARAMAGHORE [cioè HUṂ][2] e il piede [PH] col cranio [Ṭ] come prima.

[50*b*-51] Tale la *vidyā* di Parāparā. Diremo adesso di quella di Aparā,[3] dove c'è innanzitutto da proiettare la sillaba che viene dopo AGHORE [cioè HRĪḤ], il soffio vitale [H] con l'ornamento sinistro [Ū] e il punto [AṂ], il piede [PH] col cranio [Ṭ] come prima.

[52-54] Detta la *vidyā* di Aparā, non resta che esporre la suprema (*parā*) potenza di Rudra, in virtù della quale, appena sia stata pronunciata, i *mantra* vengono innanzi, il corpo prende tutto a tremare, si mette a saltare velocemente, a formare *mudrā*, a cantare, a gridare il nome di Śiva, a svelare cose passate, a predire cose future, ecc.[4] Essa consiste nel vivente [S] accompagnato dalla gamba sinistra [AU].[5]

[55-56] Da essa e non altro deriva la perfezione suprema, dispensatrice d'ogni desiderio. [A chi confidarla?] Solo, o Dea dal bel volto, ai veri discepoli e devoti, a chi intuisce, devotamente, la sostanziale identità dei tre elementi della triade Rudra, Potenza di Rudra e Maestro.

[57] Essa dev'essere inoltre presa dal discepolo quando il maestro sia stato da lui soddisfatto con l'offerta del proprio corpo, di ricchezze, di conoscenza, di purità, di [buone] azioni, qualità, ecc.

[58] Essa poi dispensa la detta perfezione soltanto quando è appresa dal maestro così rallietato, e non altrimenti, o Dea onorata dagli eroi!

[59-60*a*] Dal corpo (*aṅga*) di Parāparā nascono otto possenti *yoginī*, sette delle quali sono costituite da cinque, sei, cinque, quattro,

1. Si legga nel testo *dvayam usthitam* per *dvayasaṃsthi*[*mutthi*] *tam*.
2. Nel MV, dopo HUṂ, HAḤ è apparentemente omesso.
3. Su questo *mantra*, si veda TĀ, XXX, 26*b*.
4. Per effetti analoghi, si veda MV, XX, 30.
5. Cfr. TĀ, XXX, 27-28*a*.

due, tre e due sillabe,[1] e una da undici sillabe, fra cui due consonanti prive di vocali.[2]

[60*b*-61*a*] Le membra (*gātra*) di queste tre *vidyā* sono costituite dal vivente [S] più le sei vocali lunghe, accompagnate dalle «specie» pertinenti; i volti [sono costituiti] dallo stesso vivente [S] più le cinque vocali brevi.[3]

[61*b*-62] Il *mantra* Vidyāṅgahṛdaya è costituito da cinque OṂ. Il mantra Brahmaśiras è composto, o mia diletta, da undici sillabe, ossia OṂ AMṚTE TEJOMĀLINI più la formula SVĀHĀ.[4]

[63] Tra le *vidyā*, il *mantra* Śikhā è costituito, o Rudrāṇī, da otto sillabe, cioè VEDAVEDINI HŪṂ PHAṬ, precedute dalla sillaba OṂ.[5]

[64] Le parole VAJRIṆE VAJRADHARĀYA seguite dalla formula SVĀHĀ e precedute dalla sillaba OṂ formano la cosiddetta Corazza (*varman*) Puruṣṭuta, costituita di undici sillabe.[6]

[65] Le sillabe ŚLĪṂ PAŚU HUṂ PHAṬ precedute da OṂ formano l'Arma Pāśupata, costituita da sei sillabe e mezzo.[7]

[66-67] I *mantra* dei Guardiani delle regioni, cominciando da Indra, sono rispettivamente formati dai fonemi L, R, Ṭ, KṢ, V, Y, S, M, i primi sei in combinazione con le sei vocali lunghe [Ā, Ī, Ū, AI, AU, AḤ, gli altri due [Kubera e Īśāna] con SŪ e MĀ rispettivamente, [e tutti] infine col *bindu* [AṂ]. Le armi loro proprie sono formate con i corrispondenti fonemi brevi. I *mantra* di Viṣṇu e Prajāpati[8] sono costituiti dal naso [Ī] e dal latte [Ā]; e le loro armi, il disco e il loto, dalle corrispondenti vocali brevi.[9]

[68] Tale l'insieme dei *mantra*,[10] realizzatore d'ogni desiderio, qui esposto per il buon successo dello yoga degli *yogin*. Che cos'altro domandi?

IV

[1-3] Udito ciò, gli asceti, con gli occhi pieni di gioia, si inchinarono dinanzi a Kumāra, prendendo di nuovo la parola:

1. Le sette parti del *mantra* di Parāparā, fino a VAMA. Si veda TĀ, XXX, 20-26*a*.
2. I due fonemi Ṭ appartenenti alle due sillabe PHA.
3. Sulle «membra», si veda TĀ, XXX, 36*b*-37*a*, e sulle «specie» *ibid.*, 43*b*-45*a*.
4. Si veda TĀ, XXX, 37*b*-39*a*.
5. Si veda *loc. cit.*
6. Si veda TĀ, XXX, 39*b*-40*a*.
7. Si veda TĀ, XXX, 41*b*. Nella st. 65*a* leggo *tārādikam* per *bhavādikam*.
8. Cioè Brahmā.
9. Si veda TĀ, XXX, 42-43*a*. Nella st. 66*a* leggo *sūmāyuktaiḥ* (già corretto nell'*Errata corrige* del MV).
10. Leggo col ms. G *mantragaṇaḥ* per *mātṛgaṇaḥ*.

«La Dea aveva interrogato il Signore circa il procedimento della via dello yoga. Perché dunque, dopo aver assentito alla sua domanda, le ha esposto le caratteristiche dei *mantra*?».

Com'ebbe udito queste parole, il magnanimo Kumāra così disse agli asceti, per far cessare i loro dubbi:

[4] Lo yoga è considerato essere l'unione di una cosa con un'altra – la quale «altra cosa» è ciò che bisogna conoscere –, al fine di realizzare ciò che dev'essere fuggito [e ciò che dev'essere eletto].

[5] Questo, in ambedue le sue forme, non può essere conosciuto senza la conoscenza. La conoscenza di cui si è fatto cenno è stata esposta da Śiva appunto per la realizzazione di esso.

[6-7] Per la realizzazione dello yoga dotato di semenza (*sabīja*), [la conoscenza delle] caratteristiche dei *mantra* è poi sufficiente. Senza l'iniziazione non si è idonei ad accedere allo yoga di Śiva. L'iniziazione, da parte sua, è duplice, basata sulla conoscenza e sull'azione. Essa dev'essere celebrata in ambedue i modi. Tale la ragione per cui [tutto] ciò è stato esposto.

[8] Né grazie all'iniziazione di Śiva ci deriva soltanto l'idoneità ad accedere allo yoga, bensì anche quella di accedere ai *mantra* e la liberazione.[1]

[9] Come la Dea udì queste parole del suo sposo, così disse emozionata al suo Signore, il migliore degli asceti:[2]

[10-11] «I princìpi, i mondi, le "forze", le "formule", i *mantra* e il modo in cui essi risiedono nel corpo di quella forma della Mālinī in cui i fonemi non sono mescolati (*abhinnamālinīkāye*) è stato da me ben inteso.[3] Ora, o Signore, dimmi in che modo essi risiedono nel corpo (*aṅge*) della Mālinī da te descritta, dove i fonemi sono mescolati».

[12-13] Bhairava, il datore di molteplici fruizioni, colui che illumina tutte le regioni con l'alone diffuso dai suoi splendenti raggi lunari, ai cui liberi comandi si inchinano le teste coronate di demoni e dèi, Bhairava, dico, a questa domanda della Grande Dea disse le seguenti parole, soffuse di dolcezza e animate da purità d'intenzione.

[14] Io ti dirò adesso, o Dea, in che modo tutto ciò risieda nel corpo (*aṅga*) della Mālinī da me descritta, dove i fonemi sono mescolati.

[15-18*a*] Nel fonema PH sta il principio terra, nei fonemi da D a JH i ventitré princìpi che vanno dall'acqua alla Natura; nei sette fonemi da ṬH [ad A] i sette princìpi anima, ecc., come prima; nei fonemi I, Ṅ e GH i tre princìpi dalla Sapienza pura fino a Śiva «organa-

1. Sulle stt. 6-8, si veda TĀ, XV, 5-7.
2. Leggo *munivarottamaṃ* per *munivarottamāḥ*.
3. Si veda sopra, MV, II, 50-57. La Mālinī cui qui si allude è evidentemente la Mātṛkā.

to» (*sakala*); i restanti sedici fonemi, da G a N, concernono il principio Śiva. Le «forze», le «formule», i *mantra* e i mondi si presentano, o bella, nello stesso ordine di prima, cambiati naturalmente i fonemi, di pari numero ai precedenti.[1]

[18*b*] Ascolta adesso qual è [la posizione di questi princìpi, ecc.], rispetto alla divisione in tre *vidyā*.

[19-23*a*] In Śiva «disorganato» (*niṣkala*), una «formula» d'una sillaba [OṂ]; una [«formula»] di tre sillabe [AGHORE] e una di una [HRĪḤ] in Śiva «organato» (*sakala*); due [«formule»] di cinque sillabe [PARAMAGHORE] e di una sillaba [HUṂ] nei due princìpi [Īśvara e Sapienza pura]; due [«formule»] rispettivamente di quattro [GHORARŪPE] e di una sillaba [HAḤ] nei tre princìpi *māyā*, ecc.; una [«formula»] di quattro sillabe [GHORAMUKHI] nei due princìpi Tempo [e Necessità]; una [«formula»] di due sillabe [BHĪMA] nell'Attaccamento; una [«formula»] di tre sillabe [BHĪṢAṆE] nella Natura; una «formula» di due sillabe [VAMA] nella mente, la quale pervade otto divinità; cinque «formule» di due [PIBA], una [HE], due [RURU], due [RARA] e una sillaba e mezzo [PHAṬ, nei princìpi dalla Natura all'acqua], i quali pervadono rispettivamente i cinque gruppi di otto mondi; tre [«formule»] di una [HUṂ], una [HAḤ] e una sillaba e mezzo [PHAṬ] nella terra.[2]

[24] Due uova sono pervase dalla sillaba e mezzo [PHAṬ] e due altre dalle due sillabe [HŪṂ e HRĪḤ]. Tale, in senso inverso, [il raggio di] pervasione di Aparā.

[25] Tre uova sono pervase dal fonema S, il quarto dal tridente [AU], ciò che tutto trascende dall'emissione [AḤ]. Tale [il raggio di] pervasione di Parā.

[26] Tutto ciò dev'essere ben inteso dallo *yogin* che desidera il bene di se stesso e degli altri. Non c'è altro modo di ottenerlo.

[27] Gli individui capaci di dispensare la liberazione sono, o Dea, due soltanto, ossia chi possiede la conoscenza e lo *yogin*. Coloro che desiderano ottenere frutti debbono ben conoscere... per l'essere essi diversi.[3]

[28] Questa conoscenza è di tre specie. La prima consiste nello studio (*śruta*), la seconda nella riflessione (*cintā*) e la terza nella meditazione (*bhāvanā*).

[29] La prima, lo studio, costituita dalla conoscenza del vero significato delle scritture, che è disperso qua e là, giova a intendere «questo è qui», «questo è qui», «questo è qui».[4]

1. Si veda la nota precedente.
2. La st. 23*b* è probabilmente corrotta né mi è stato possibile risanarla.
3. La st. 27*b* è lacunosa e il significato non chiaro.
4. In altri termini serve a riconoscere dove nei testi sia esposta questa o quella nozione.

[30-32] La riflessione, che presuppone l'ordinato apprendimento di ogni senso delle scritture, è di due specie, ossia debole o ben esercitata. Una volta che questa si sia ben affermata, nasce la conoscenza naturata di meditazione, grazie a cui, raggiunta l'unione (*yoga*), lo *yogin* ottiene il frutto dell'unione stessa. Così, secondo il tipo di conoscenza che possiede, lo gnostico è di quattro specie.

[33-34*a*] In modo analogo anche gli *yogin*, o Dea, sono di quattro specie: principianti, proficienti, perfetti e perfettissimi. Lo yoga, da parte sua, come si è detto a proposito della compenetrazione, è triplice.

[34*b*-35*a*] Principianti, come dicono i savi, sono coloro che hanno [semplicemente] ricevuto l'insegnamento attraverso una regolare successione. Essi sono di tre specie.

[35*b*-36*a*] Coloro per cui la mente – che non riesce a star fissa sulla realtà voluta – è oggetto d'un continuo sforzo sono, secondo i savi, i proficienti.

[36*b*-37*a*] Coloro che sono fissi con la mente su di una cosa soltanto, a esclusione d'ogni altra, sono, per quanti desiderano i frutti dello yoga, i perfetti (*siddhayoga*).

[37*b*-38] Coloro infine che, in qualsiasi luogo ove stiano, poco importa dove e come, godono del frutto dello yoga né da esso sono mai abbandonati, sono, per comune consenso, i perfettissimi, identici, o mia diletta, a Sadāśiva.

[39-40] Gli «gnostici» e gli *yogin* menzionati sono via via di ordine sempre più elevato. Il più elevato di tutti è colui che ha raggiunto uno yoga e una gnosi (*vid*) perfetti, poiché possiede anche la conoscenza – i precedenti sono esclusi dai frutti dello yoga – e poiché, secondo i savi, dispensatore di liberazione è soltanto colui che è in possesso d'un conoscere ben esercitato.

[41] In tal modo, o Dea onorata dagli *yogin*, ti è stato esposto tutto ciò che volevi sapere, grazie a questo riassunto dello scopo e senso dei Tantra, [il quale sarà di non poco] giovamento agli *yogin*.

V

[1-2] Dirò adesso, o Signora, del cammino dei mondi.[1] Il mondo che occorre attentamente purificare prima di tutti è quello di Kālāgni. Essendo stato purificato il mondo di Kūṣmāṇḍa, ecco che Avīci, Kumbhīpāka e Raurava sono tutti e tre poi purificati, senza dubbio alcuno.

1. Si veda TĀ, VIII, *passim*.

[3-4] Vengono poi i sette *pātāla*, ossia Mahātala, Rasātala, Talātala, Sutala, Nitala, Vitala e Tala: la purificazione di Hāṭaka porta con sé quella di tutti e sette.

[5-9] Sopra di essi è la terra, con le sue sette isole e gli oceani, in mezzo alla quale s'erge il monte Meru, sede e rifugio degli dèi. Viene, sopra di essa, il Bhuvarloka, sovrastato a sua volta dallo Svarloka, di là dal quale si hanno via via il Maholoka, il Janaloka, il Tapoloka e il Satyaloka. Tali i sette mondi, sede delle quattordici specie delle creature viventi, cioè le piante, i serpenti, gli uccelli, gli animali selvatici, quelli domestici, l'uomo, i Paiśāca, i Rākṣasa, gli Yākṣa, i Gāndharva, gli Aindra, i Saumya, i Prājapatya e i Brāhma. La purificazione di questi ultimi, i Brahmā, porta con sé la purificazione di tutti gli altri.

[10] Di là da questi mondi si ha il mondo di Viṣṇu, e di là ancora il mio,[1] purificato il quale, tutto quanto, fuor di dubbio, è purificato.

[11] Essendo stati purificati questi cinque mondi, cominciando da Kālāgni, è purificato, o diletta, tutto quello che è compreso dentro l'uovo di Brahmā.

[12] Fuori di esso, giova quindi purificare a uno a uno i dieci mondi dei cento Rudra e infine quello presieduto dal loro signore [Vīrabhadra].

[13-15*a*] La purificazione di questi undici mondi – Ananta, Kapālīśa, Agnirudra, Yama, Nairṛta, Bala, Śīghra, Nidhīśvara, Sarvavidyādhipa, Śambhu e Vīrabhadra, risplendente come un fuoco senza fumo – porta con sé la purificazione di tutti e cento.

[15*b*] Di là da questi mondi si hanno le cinque ogdoadi.

[16] La prima di esse, interiore (*pratyātmakam*),[2] è costituita da Lakulin, Bhārabhūti, Diṇḍin, Āṣāḍhin, Puṣkara, Naimiṣa, Prabhāsa e Amareśa.

[17-18*a*] Di là da essa, segreta, segretissima, c'è poi quella di Bhairava, Kedāra, Mahākāla, Madhyama, Āmrātikeśa, Jalpeśa, Śrīśaila e Harīndu.

[18*b*-19*a*] La terza [ogdoade, ogdoade] segreta, è quella di Bhīmeśvara, Mahendra, Aṭṭahāsa, Vimaleśvara, Kanakhala, Nākhala, Kurukṣetra e Gaya.

[19*b*-20] [L'ogdoade] purificatrice, cui adesso passiamo, è quella di Sthāṇu, Svarṇākṣaka, Bhadra, Gokarṇaka, Mahālaya,[3] Avimukteśa, Rudrakoṭi e Ambarāpada.

[21-22*a*] L'ogdoade immota è infine quella di Sthūla, Sthūleśva-

1. Il mondo di Rudra.
2. Tale la lezione corretta secondo il TĀ, VIII, 441, invece di *patyaṣṭakam* nel testo.
3. Leggo qui *mahālaya-* in luogo di *mahākāla-*, conformemente a TĀ, VIII, 443*b*-44*a*.

ra, Śaṅkukarṇa, Kālañjara, Maṇḍaleśvara, Mākoṭa, Duraṇḍa e Chagalāṇḍaka, la quale risiede nel senso dell'io.

[22b-23] Ma ascolta adesso quali sono le otto stirpi divine che abitano nella mente: esse sono quelle dei Paiśāca, dei Rākṣasa, degli Yākṣa, dei Gāndharva, degli Aindra, dei Saumya, dei Prājāpatya e dei Brāhma.

[24-25a] Gli otto Yoga che risiedono nella Natura sono Akṛta, Kṛta, Vaibhava, Brāhma, Vaiṣṇava, Kaumāra, Auma e Śraikaṇṭha.

[25b-26a] Nell'anima ci sono [gli undici Rudra, ossia] Vāma, Bhīma, Ugra, Bhava, Īśa, Vīra, Pracaṇḍa, Mādhava, Aja, Ananta, Ekaśiva.

[26b-29] Nella Sapienza sono Krodheśa e Caṇḍa; Saṃvarta e Jyotis nel principio Forza; Sura e Pañcāntaka nella Necessità; Ekavīra, Śikhaṇḍīśa e Śrīkaṇṭha nel Tempo. Nel principio *māyā* risiedono poi i cosiddetti Signori del *maṇḍala*, ossia Mahātejas, Vāmadeva, Bavodbhava, Ekapiṅgekṣaṇa, Īśāna, Bhuvaneśa, Puraḥsara e Aṅguṣṭhamātra, tutti quanti risplendenti come il fuoco del tempo (*kālānala*).

[30-32] Nel principio Sapienza, secondo i savi, ci sono cinque mondi: Hālāhalarudra, Krodha, Ambikā, Aghorā e Vāmadevī. Nel principio Īśvara sono gli otto grandi signori, da Pibana ad Aghora.[1] In Śiva «organato» vi sono infine, secondo che dicono i conoscitori, cinque mondi, quelli di Raudrī, Jyeṣṭhā, Vāmā, Śakti, e Sadāśiva.

[33] In tutti i vari princìpi si possono contare così centodiciotto mondi, facendo un calcolo abbreviato e non particolareggiato.

[34-35] La purificazione di questi centodiciotto mondi porta con sé, fuor di dubbio, anche la purificazione di tutti gli altri. Il savio che ha da eseguire la purificazione di tutto il cammino, deve, prima di passare all'unione con Śiva, purificarli tutti, fino a Śiva «organato». Nei riguardi di chi aspira a fruizioni, lo *yogin* deve procurargli l'unione grazie alla meditazione su Śiva nella sua forma «organata». Tale il cammino dei mondi, secondo il mio modo di vedere.

VI

[1] Diremo adesso in qual modo, durante i riti d'iniziazione basati sulla conoscenza (*jñānadīkṣā*), tutti questi princìpi, ecc. vengono ripartiti nel corpo.

[2-6a] Sotto i piedi bisogna proiettare i cinque elementi grossi, il cui pervasivo è di due dita; sino alla caviglia c'è la terra [per quattro dita]; dopo di essa ci sono via via i [ventitré] princìpi acqua,

1. Si veda sopra, MV, I, 19b-21.

ecc., [che occupano due dita ciascuno] e arrivano fino a sei dita sopra l'ombelico.[1] I sei princìpi dall'anima alla Forza [occupano ciascuno tre dita, e con essi si giunge fino alla gola, per un totale di diciotto dita]. I quattro princìpi *māyā*, ecc. debbono essere meditati dal devoto come occupanti quattro dita ciascuno, fino a Śiva «organato» (*sakala*). Dopo di essi conviene meditare il principio Śiva, naturato di ardore, tranquillo (*anākula*), pervasore di essi tutti, interiore ed esteriore insieme. Tale la proiezione attinente alla divisione in trentasei princìpi.[2]

[6*b*-9] Diremo adesso come sono ripartiti nel corpo i cinque princìpi. La terra, fino alla caviglia, [pervade quattro dita], tutto il resto, fino a sei dita sopra l'ombelico, è pervaso dall'acqua,[3] ventidue dita, di là dalle precedenti, sono occupate dal fuoco, e dodici più in alto ancora, dal vento.[4] L'etere, supremo, pacificato, dev'essere meditato come pervasore di tutti gli altri. Lo stesso procedimento si applica alla divisione del cammino in cinque potenze,[5] ecc.

[10] Nella divisione in tre princìpi, si ha fino alla gola [per settantadue dita] il principio del sé, e sopra di esso [per dodici dita] il principio della Sapienza.[6] Il principio Śiva è come prima.

[11-18*a*] Tale il procedimento da applicare ai princìpi; esponiamo adesso quello concernente i mondi. Sedici mondi, da Kālāgni a Vīrabhadra, sono, meditando, da proiettare fino alla caviglia [per un quarto di dito ciascuno]. Di là da essa, sono da proiettare i [trentanove] mondi che vanno da Lakulin fino a Dviraṇḍa, i quali occupano un dito ciascuno. Chagalāṇḍaka occupa tre dita. Le otto stirpi divine e gli otto Yoga occupano complessivamente quattro dita. Di là da essi si hanno altri sei mondi, i quali occupano mezzo dito ciascuno, altri quattro in due dita e uno in un dito. Nei princìpi Sapienza, [Forza e Necessità vi sono due mondi ciascuno], di cui il superiore occupa due dita e l'inferiore uno. I tre mondi del Tempo occupano tre dita. Gli otto Signori del *maṇḍala* [fino ad Aṅguṣṭhamātra] occupano mezzo dito ciascuno. Di là da essi si hanno tre mondi che occupano ciascuno due terzi di dito e altri due che occupano un dito per uno. Il medesimo accade degli otto mondi [del principio Īśvara] e dei cinque [di Sadāśiva. I primi occupano infatti

1. La lezione *tadvattaduparisṭāt tu* è sicuramente corrotta. Il senso, come si ricava dal TĀ, XVI, 102, non può essere che *nābher ūrdhvam*.

2. Le stt. 2-6*a* sono parafrasate e spiegate da Abhinavagupta nel TĀ, XVI, 101-105. Della st. 2*a* non si fa cenno nella parafrasi di Abhinavagupta. Il corpo misura 84 dita (4 + 46 + 18 + 16 = 84).

3. L'acqua occupa 46 dita.

4. 4 + 46 + 22 + 12 = 84. Si veda J *ad* TĀ, XVI, 109-10*a* (vol. X, p. 45).

5. Le «forze».

6. Si veda J *ad* TĀ, XVI, 109-10*a* (vol. X, p. 45): 72 + 12 = 84.

mezzo dito per uno e gli altri sono tre in due dita e due nelle altre due dita]. Śiva, in questo procedimento attinente alla vita dei mondi, non dev'essere considerato in modo diverso da prima.

[18*b*-19*a*] Le «formule» sono qui di due specie, secondo la divisione in «classi» (*varga*) e in *vidyā*. Ascolta qual è ora il loro pervasivo, non dissimile da ciò che accade per i *mantra*.[1]

[19*b*-20] La prima occupa quattro dita, altre due otto dita ciascuna, tre dieci dita ciascuna, una quindici dita, una ancora [altre quindici dita], più infine un'altra di quattro dita. La decima le pervade tutte, grandissima.[2]

[21-24*a*] Esponiamo adesso il pervasivo delle «formule» nella loro divisione in diciannove.[3] Le prime tre «formule» si estendono per due dita ciascuna, quattro per otto dita ciascuna,[4] l'ottava per dieci, le due susseguenti per un dito ciascuna, la seguente per sei, le altre per dodici, cinque, cinque, due e due dita. Le ultime due occupano infine un dito ciascuna.[5] La diciannovesima «formula» che pervade tutte le precedenti non è computata nel calcolo, come prima.[6]

[24*b*-26*a*] Questo procedimento da noi esposto [attinente alla proiezione dei princìpi] è quello basato sulla misura infima (*apara*).[7] Ascolta adesso quello basato sulla misura suprema-infima (*parāpara*).[8] In esso la terra è, come prima, di quattro dita, i princìpi dall'acqua alla mente occupano due dita e mezzo ciascuno e la Natura tre. Gli altri restano immutati.

[26*b*-27*a*] Secondo la misura suprema,[9] la terra si presenta come prima, i princìpi dall'acqua alla mente occupano tre dita ciascuno e la Natura quattro. Gli altri sono immutati.

[27*b*-28*a*] Dei fonemi, che sono già di due specie,[10] si dice esservi pure una divisione sestuplice.[11] Essa può essere ricavata, nella sua

1. I due cammini dei *mantra* e delle «formule» sono stati esposti sopra, MV, II, 50-57; si veda anche TĀ, XI, 51-53; XVI, 132 sgg.

2. 4 + 8 + 8 + 10 + 10 + 10 + 15 + 15 + 4 = 84.

3. Le «formule» del *mantra* di Parāpara. Si veda sopra, MV, IV, 19-23*a*.

4. Seguo la lezione del TĀ che legge *aṣṭāṅgulāni* in luogo di *saptāṅgulāni*.

5. La somma delle dita occupate dalle diciotto «formule» elencate è 84. Le stt. 21*b*-23 sono citate nel TĀ, XVI, 234-36*a*.

6. Tale senza dubbio il senso. Prima di *parikīrtitam* occorre forse leggere *pūrvavat*.

7. Di 84 dita.

8. Di 96 dita. La terra occupa come prima quattro dita, sicché abbiamo 4 + 55 + 3 + 18 + 16 = 96.

9. Di 108. Le stt. 24*b*-27*a* sono parafrasate nel TĀ, XVI, 106-107.

10. L'ordine della Mātṛkā e quello della Mālinī.

11. Ognuno dei due ordini succitati si divide in *varṇa*, *mantra* e *pada*. Le stt. 27*b*-28*a* sono citate nel TĀ, XVI, 144-45.

realtà, dal procedimento tenuto a proposito del cammino dei princìpi.

[28*b*-29*a*] Quanto alle «formule», ai *mantra* e alle «forze»,[1] ecc., i tre ordini di cui si è parlato debbono essere formati nel modo esposto a proposito dei princìpi e dei fonemi, in conformità alle stanze (*sūtra*) precedenti.

[29*b*-30*a*] Tale la procedura, su questo nostro corpo presente, che il maestro, il quale è Śiva in persona, deve osservare per celebrare l'iniziazione – iniziazione datrice di tutti i frutti desiderati.[2]

VIII

[1] Dirò adesso del sacrificio, che dispensa ogni cosa desiderata, la cui sola vista fa sì che uno sia onorato dalle *yoginī*.

[2-3] Per prima cosa, c'è da scegliere la sede del sacrificio. Questa dev'essere gradevole, situata in un luogo auspicioso, fornita di una cavità per il fuoco (*kuṇḍa*)[3] di forma rotonda [della misura] di venticinque dita da ogni parte, a metà provvista dell'ombelico, tutt'intorno di una bordura che non deve eccedere la quarta parte della detta misura, e infine di un labbro ben fatto.[4]

[4*a*] Il conoscitore dei *mantra*, il devoto che ha superato le antinomie, deve a questo punto eseguire il bagno, il quale bagno [è, come vedremo, d'ordine soprattutto] mentale.[5]

1. Le «formule» e i *mantra* sono stati in realtà già esposti o accennati. Si veda TĀ, XVI, 146 e le stanze seguenti dove Abhinavagupta espone la proiezione delle «forze».

2. La traduzione del cap. VII che tratta delle *mudrā* usate nel rituale è stata da me omessa per l'incertezza e la lacunosità del testo. Le *mudrā* rappresentate nella tav. 1 sono soltanto quelle menzionate in questo volume: *dhenumudrā*, la «*mudrā* della vacca»; *layamudrā*, la «*mudrā* della dissoluzione»; *mṛgamudrā*, la «*mudrā* della gazzella»; *ghaṭamudrā*, la «*mudrā* del vaso»; *padmamudrā*, la «*mudrā* del loto»; *abhayamudrā*, la «*mudrā* della sicurezza»; *varadamudrā*, la «*mudrā* del dono».
Fotografie di queste *mudrā* e di altre ancora sono in Bhatt, 1962 (tavole dopo p. 52). Di fatto, ogni azione rituale (evocazione, congedo, detenzione, ecc.) è accompagnata da una specifica *mudrā*. Il termine usuale con cui ci si riferisce alla formazione di questi atteggiamenti delle mani è «far mostra delle *mudrā*», al dio, s'intende.
La *khecarīmudrā*, la «*mudrā* eterea [o eterovaga]» e le sue varietà non sono propriamente *mudrā* nel senso usuale del termine: si veda TĀ, XXXII, *passim*, dove esse sono descritte in base a numerosi testi, tra cui il MV.

3. Si veda sopra, TĀ, XV, 388*b*-89*a* e nota.

4. Si veda TĀ, XV, 388*b* sgg. Varie forme di *kuṇḍa* sono descritte nel MṛT, *Kriyāpāda*, VI, 41*b* sgg. Si veda anche SŚP, vol. I, pp. 230 sgg. Il *kuṇḍa* illustrato nel MṛT, prima di p. 69, è un *kuṇḍa* fisso, permanente. Nei rituali occasionali o speciali esso ha varie forme, secondo i testi e il genere del rito.

5. Sui vari bagni, si veda TĀ, XV, 38*b*-79.

[4*b*] Questi bagni sono detti essere di sei specie, cominciando da quello di cenere, ecc.

[5-15*a*] [1] Nel bagno di cenere,[1] la cenere dev'essere impressa sette volte con la grande Arma. Per detergere dalle macchie occorre cospargere il corpo [con la detta cenere] procedendo per dissoluzione, rivestirlo (*guṇṭh-*), cominciando dal capo, con le cinque membra[2] mantriche (*vidyāṅga*), ed eseguire quindi l'aspersione (*abhiṣeka*) giovandosi del *mantra* di base,[3] completo delle sei membra. Senza vesti o ricoperto di belle vesti l'officiante deve quindi lavarsi le mani e i piedi, eseguire l'assaggio rituale e la purificazione (*mārjana*), valendosi d'una proiezione generica eseguita mediante la *vidyā* polisillabica, celebrare il rito dell'eliminazione dei peccati (*aghamarṣa*) con la seconda, l'adorazione (*upasthāna*)[4] con la Mālinī e recitare infine il *mantra* di Parā, monosillabico. [2] Anche nel bagno d'acqua la terra dev'essere impressa sette volte con l'Arma e quindi, toccato con essa, come prima, il corpo, giova eseguire il bagno di detersione. Il rito del bagno, ecc. è qui come prima, sennonché è eseguito con l'acqua. [3] Il conoscitore dei *mantra* che voglia eseguire il bagno dei *mantra*, dopo essersi bagnato secondo il rituale ordinario, deve spruzzarsi il capo con acqua impressa con le tre *vidyā*.[5] [4] Il bagno di vento è eseguito con polvere intrisa di sterco di vacca. L'officiante, pronunciando la grande Arma e ben concentrato, deve entrare in essa per sette passi e ritornare poi indietro, recitando mentalmente il *mantra* di Parāparā. [5] Il bagno divino, che viene eseguito giovandosi della pioggia e della luce del sole, differisce dal precedente in questo soltanto, che in esso l'officiante deve recitar mentalmente il *mantra* di Parā, da cui scorre ambrosia. [6] Dopo aver suscitato, con l'Arma, il fuoco a partire dall'alluce, l'officiante brucia con esso il proprio corpo, inondandolo quindi col *mantra* di Parā, cioè con l'ambrosia. [Tale il bagno di fuoco]. Preso quindi il *mantra*, [già proiettato] sul sole, ecc.,[6] deve andarsene, meditando l'Arma.

[15*b*-18*a*] [Dopo il bagno, l'officiante], puro e tranquillo, deve quindi volgersi verso la casa del sacrificio purificata dall'Arma. Quivi, dopo aver adorato i custodi della porta, conviene gettare il fiore impresso con la grande Arma – pensando come l'edificio sia tutto splendente –, allo scopo di pacificare gli ostacoli. Dopo aver creato

1. Si legga *-snāna* in luogo di *-snānaṃ*.
2. Si intenda: con acqua impressa con le cinque membra, ecc. Cfr. TĀ, XV, 49*b*.
3. Qui, secondo J, equivalente a Parā: si veda TĀV, XV, 50*a*.
4. L'adorazione del sole (TĀV, XV, 48-51*a*; vol. IX, p. 30).
5. Parā, Parāparā e Aparā.
6. Si veda qui sopra, nota 4 (anche TĀV, XV, 61).

mentalmente una protezione tutt'intorno nelle dieci direzioni per mezzo dell'Arma, egli deve quindi entrare nella casa del sacrificio, tutta infiammata, in guisa[1] d'un fuoco, col volto rivolto a oriente o a settentrione, e iniziare quivi la proiezione speciale.

[18*b*-20] In principio, occorre dunque meditare come il nostro corpo sia bruciato, dentro e fuori, cominciando dalla punta dell'alluce, dal *mantra* dell'Arma, sfolgorante come il fuoco del tempo. Avendo poi meditato come la cenere del corpo sia dispersa dal vento della Corazza, occorre meditare come il nostro sé sia uguale al *bindu* di Śiva e attribuirgli come potenza HAṂ, l'invitta.[2]

[21*a*] Dopo di ciò occorre, o Benevola, formare la *vidyāmūrti*[3] per mezzo del *mantra* seguente.[4]

[21*b*-24*a*] Il grande soffio vitale [H] preceduto e seguito dal bastone [R], l'ombelico [KṢ], il gluteo [M], la mammella sinistra [L], il collo [V], la spalla sinistra [Y] e l'ornamento auricolare sinistro [Ū], ornato dal *bindu*, dalla mezzaluna, dal *nāda* e dalla *śakti*: questo gruppo sillabico, o Dea, è chiamato col nome di Nonuplice (*navātmaka*). Esso, fonte di ogni perfezione, è stato qui menzionato segretamente.

[24*b*-26*a*] Le sei membra [del *mantra* di Navātman], costituite dal cuore, ecc., si formano con le sei vocali lunghe, mutando opportunamente le «specie»,[5] con l'avvertenza di togliere dal *mantra* i suoi ultimi tre fonemi. I volti gli si formano per mezzo dei semi KṢ, Y, R, V, L, infiammati, ornati dal *bindu*, cominciando da quello superiore [cioè Īśāna].

[26*b*] Per effettuare le prescrizioni rituali concernenti le varie membra, bisogna, a questo punto, eseguire la proiezione sulla fronte, ecc.[6]

[27-32*a*] A dev'essere immaginata sulla fronte e Ā sul volto; I e Ī vanno proiettate negli occhi e U e Ū negli orecchi; Ṛ e Ṝ nelle narici, Ḷ e Ḹ nelle guance, E e AI nei denti di sotto e di sopra, O e AU sulle labbra, AṂ sul ciuffo e AḤ nella lingua. La classe delle gutturali dev'essere proiettata sulla spalla, sul braccio, sulla mano, sulle dita e sulle unghie di destra, e quella delle palatali nelle corrispondenti parti di sinistra; le classi delle linguali e delle dentali nei glutei, nel-

1. Si veda TĀ, XV, 183*b*-93.

2. Si veda TĀ, XV, 232*b*-39*a*. Nella st. 20*b* invece di *śaktiṃ so 'ham ity aparājitaḥ* occorre, penso, leggere *śaktim oṃ ham ity aparājitām*.

3. Apparentemente, il termine *vidyāmūrti* (il «corpo sacro, mantrico») sta qui per *mūrti*.

4. Sul *mantra* di Navātman, si veda TĀ, XXX, 11*b*-16*a*.

5. Si veda TĀ, XXX, 43*b*-45*a*.

6. Le stanze seguenti, che concernono la proiezione della Mātṛkā, sono parafrasate in TĀ, XV, 117*b*-20.

le cosce, [nei piedi, nelle dita e nelle unghie dei piedi] di destra e di sinistra rispettivamente; quella delle labiali nei fianchi, nel dorso, nel ventre e nel cuore; le semivocali Y, ecc., nella pelle, nel sangue, nella carne e nei legamenti; i cinque fonemi Ś, ecc., nelle ossa, nel grasso, nel seme, nel soffio vitale e nei testicoli (*koṣeṣu*).[1]

[32*b*] Dopo aver così fornito le membra al corpo sacro, il savio deve quindi introdurvi Śiva.

[33-34] Prima del soffio vitale [H] bisogna porre l'ombelico [KṢ], e prima di questo il dito di destra [JH]. Tale Śiva, datore d'ogni perfezione, pervaso dalla materia dell'orecchio sinistro [Ū], l'essenza suprema di Bhairava, il grande essere. Le membra sono da formare come prima, cambiando le vocali.[2]

[35] Il «corpo sacro», l'emissione, i tre princìpi, gli otto, uniti con le membra del corpo sacro, Śiva con le sue membra: tale, secondo la tradizione, la proiezione, la quale è in verità sestuplice.[3]

[36-38*a*] Ascolta adesso in qual guisa si esegue, sopra di essa, la proiezione concernente la potenza (*śākta*). Questa consiste nella proiezione, sopra il «corpo sacro», di Parāparā, con i suoi volti [e le sue membra]; [sopra l'emissione], della Mālinī; sopra i tre princìpi, delle tre dee Parā, ecc., rispettivamente sul ciuffo, sul cuore e sui piedi; delle otto dee Aghorī, ecc., sul capo, sul volto, sul collo, sul cuore, sull'ombelico, sui genitali, sulle cosce e sui piedi; [e infine] delle membra mantriche, come prima.[4]

[38*b*] Fatto ciò, è d'uopo evocare la potenza, riverita da tutti gli *yogin*.

[39-43] Il vivente [S] racchiuso tra due soffi [H], tutto sfolgorante del fuoco del tempo [R], il piede sinistro [PH, anch'esso] tutto fiammeggiante, ornato, in alto, dal *bindu* e seguito dal ginocchio destro [E]: tale *mantra*, venerato da tutte le Madri [o soggetti conoscenti, *mātṛ*], è l'essenza suprema delle Madri [o soggetti conoscenti], le quali, da esso vivificate, dispensano il frutto desiderato. Il celebrante che aspiri alla perfezione suprema deve dunque necessariamente recitarlo. In esso è perennemente presente, compenetrata con lui, la potenza di Rudra. Esso non è altro, infatti, se non la potenza suprema in un altro aspetto. Tutte le perfezioni di cui si fa menzione nella scrittura sono effettuate da essa. Le membra [e i volti] di essa si formano come prima, cambiando le vocali.[5]

[44-45] La detta proiezione, costituita dal «corpo sacro» con i

1. Leggo, con J (*ad* TĀ, XV, 120), -*koṣeṣu* per -*kūpeṣu*.
2. Si veda TĀ, XXX, 16*b*-17.
3. Su tutto ciò, si veda TĀ, XV, 239*b*-46.
4. Si veda TĀ, XV, 247-50*a*.
5. Si veda TĀ, XXX, 47-51.

suoi volti, dalla potenza, dalle tre *vidyā*, dalle otto dee Aghorī, ecc., dalle cinque membra mantriche e dalla suprema potenza provvista delle sue membra è perciò [anch'essa] sestuplice. Questa duplice proiezione, prima maschile e poi femminile, è fonte di ogni perfezione.[1]

[46] Di questi riti di proiezione, coloro che procedono per la strada della liberazione debbono celebrare prima quello concernente la potenza;[2] e quanti non desiderano tale frutto [devono celebrare ambedue] separatamente, con le opportune differenziazioni di *mantra* e fonemi.

[47-48] Questa proiezione quintuplice concerne anche tutti i vari *mantra* [esposti in altre scuole] denotanti Dio, la Potenza e l'anima. L'unica avvertenza da avere è questa, che il *mantra* da evocare occupi, insieme con le sue membra, il sesto posto. Di tale proiezione sestuplice si fa quindi menzione in ogni dove.[3]

[49] Tutte le sostanze utili al sacrificio vanno approntate dai savi secondo le regole, in accordo con le cerimonie da eseguire, indipendentemente da ogni idea di essere e non essere.[4]

[50] A questo punto occorre prendere il vaso sacrificale, che, privato d'ogni idea di essere e non essere, bruciato dal fuoco dell'Arma[5] e inondato dall'acqua della potenza, diventa così puro.

[51] Quando si vuol effettuare la purificazione di qualche cosa, poco importa quale, questo è l'unico mezzo che ha il conoscitore per mandarla a effetto.

[52-53] Conviene guardarsi dal pensare che possa esservi qualcosa che non è purificato da esso. Da esso tutto è purificato e ciò ch'è impuro diviene anch'esso puro.[6] Dopo averlo dunque riempito d'acqua, e adorata questa con le sei membra e resala uguale all'ambrosia, giova purificare con essa tutte le sostanze.[7]

[54] Io, o Dea onorata da tutti gli *yogin*, ti esporrò poi adesso in qual modo, dopo aver adorato il sé,[8] si celebra il sacrificio interiore.

[55-58*a*] In principio, occorre proiettare la potenza di base, che occupa quattro dita, sotto l'ombelico, e quindi la terra, l'acqua (*suroda*), il vascello [= fuoco] e il bulbo [= il vento]. Questi quattro ele-

1. Si veda TĀ, XV, 254-55.

2. Si veda TĀ, XV, 255.

3. Si veda TĀ, XV, 257-58. Nella st. 47*a* leggo col TĀ *bhedāḥ* per *bhedaiḥ*; nella st. 48*a* *kiṃ tv āvāhyas tu yo mantraḥ* per *kiṃ tu bāhyas tu yo yatra*.

4. Si veda TĀ, XV, 289 sgg. Nella st. 49*a* si legga *bhāvābhāvāvikalpanaiḥ* in luogo di *bhāvābhāvavikalpanaiḥ*.

5. Si veda TĀ, XXX, 41*b*.

6. Si veda TĀ, XV, 161-63*a*; 417*b*-18*a*.

7. Si veda TĀ, XV, 288*b*-96*a*.

8. Si veda TĀ, XV, 293*a*.

menti, che occupano un dito ciascuno, sono il rigonfiamento dell'asse. Subito dopo conviene immaginare l'asse del tridente (*asya*) chiamato Ananta, che si estende fino all'ugola. Sopra tale asse c'è il nodo. Chi, o grande Dea, non riesce a trapassare questo nodo – oceano di reti e legami –, non ottiene l'unione (*yoga*) con Śiva.[1]

[58*b*-59] Negli angoli [del nodo] l'operatore deve meditare le quattro qualità [della mente] – pietà, conoscenza, distacco e signoria – da sud-est a nord-est [e le quattro qualità opposte da est a nord].[2] Nelle quattro regioni, cominciando da oriente, egli deve inoltre meditare le quattro fasce (*gātraka*).[3]

[60-62*a*] Sopra il nodo, immediatamente sotto il tridente, conviene meditare la base quadrangolare (*catuṣkikā*). Essa è, dicono, il principio Sapienza, in contatto con due velami.[4] Questo principio deve essere meditato fra l'ugola e il foro di Brahmā. Il savio deve meditare come questo principio [connesso col] foro di Brahmā e in rapporto con Īśvara si presenti in forma di loto, ben fornito di pericarpo, di stami e di semi, pienamente sbocciato, candido.[5]

[62*b*] Sui petali di questo loto, cominciando da quello orientale, conviene quindi proiettare le nove potenze Vāmā, ecc.

[63-64] Queste potenze sono, in ordine di progressione, Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kalavikaraṇī, Balavikaraṇī, Balapramathinī, e Sarvabhūtadamanī. La nona, risiedente nel centro, è Manonmanī.

[65-66*a*] Le altre nove potenze, disposte in senso inverso, sono Vibhvī, Jñānī, Kriyā, Icchā, Vāgīśī, Jvālinī, Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, splendenti tutte come il fuoco del tempo.[6]

[66*b*-67] Nel centro, negli stami e nei petali occorre meditare, pervase dalla potenza, le divinità Rudra, Viṣṇu e Brahmā – già da noi esposte –, le quali presiedono al fuoco, alla luna e al sole.[7]

[68] [Sopra di Rudra occorre quindi proiettare] Īśvara, [e sopra Īśvara] il Grande Trapassato, ridente, cosciente, il cui corpo risplen-

1. Si veda TĀ, XV, 297*b*-300.

2. Si veda TĀ, XV, 301.

3. I *gātraka* sono una specie di listelli o cornici rilevate che ornano, da angolo ad angolo, il trono (si veda KR *ad* SvT, II, 63: *siṃhāsanapaṭṭikārūpāḥ*; *ad* NT, XVIII, 41: *gātrakāṇi koṇāntarālagā avayavaviśeṣāḥ*, ecc.). Sui *gātraka*, bianchi secondo lo SvT e gialli secondo il NT (luoghi citt.), sono rispettivamente proiettati, da est a nord, *adharma*, *ajñāna*, *avairāgya* e *anaiśvarya*.

4. Nella st. 60*b* si legga col ms. KH *chadanadvaya-* in luogo di *chadanatraya-*.

5. Nella st. 61*b* Sanderson propone di leggere *kakhe* in luogo di *kakha-* (1986, p. 179, nota 47).

6. Le stt. 60-66*a* sono parafrasate e commentate in TĀ, XV, 302-306.

7. Si veda TĀ, XV, 307. Il testo della st. 67*a* è parzialmente corrotto. Il senso è confermato sia dal TĀ (*loc. cit.*), sia dallo SvT, II, 72*b*-73.

de dieci milioni di volte più del fuoco del tempo. E così tutto questo è il trono.[1]

[69-70] L'operatore deve a questo punto pensare come dall'ombelico del detto Sadāśiva nascano tre punte – le tre punte del tridente, naturato dalla potenza –, le quali escono dai tre fori del capo, sino a raggiungere lo *dvādaśānta*. Sopra di esse conviene meditare tre loti, naturati di potenza, candidi, presiedenti a tutte le cose. E così questo è il trono supremo.[2]

[71] Sopra di esso occorre quindi meditare il «corpo sacro», chiamato *vidyā*, e su di esso quello che prende il nome dal sé, [ed eseguire infine] la proiezione precedente, essenziata di Śiva.[3]

[72-75*a*] Nella punta di mezzo occorre quindi meditare la potenza suprema (*parā*), e, in quelle di destra e di sinistra [rispettivamente], Parāparā, possente, rosseggiante, naturata di volontà, lievemente irata ma non terrifica, e Aparā, terrifica, di color rosso-nero, naturata [anch'essa] di volontà. Eseguita poi la [proiezione] sestuplice concernente la potenza, come [prima] a proposito del «corpo sacro»,[4] ecc., occorre meditare la dea Parā, distruttrice dei mali dei devoti, alimentativa, splendente come dieci milioni di lune.

[75*b*-78] Dopo di ciò conviene proiettare le cinque membra mantriche, rispettivamente a sud-est, nord-est, sud-ovest, nord-ovest e sud. Il medesimo va fatto, secondo le prescrizioni, con le membra relative alla Potenza e a Śiva, con l'avvertenza, però, che nelle quattro regioni est, ecc. va meditata l'Arma, e nel mezzo l'Occhio, [negli otto petali] gli otto Aghora, ecc., insieme con le otto dee Aghorī, e via dicendo. A questo punto conviene meditare secondo ripetizione, con i loro *mantra*, i Guardiani delle regioni, esternamente, insieme con le loro armi, e cominciare la recitazione.[5]

[79-80] Essendo tutto immerso nella natura propria, il celebrante deve rammemorare per dieci volte fra sé e sé ognuna di esse [dee?] singolarmente e, dopo averle meditate in guisa di fuoco fiammeggiante, finire il *mantra* con le sillabe SVĀHĀ: così fatto una volta per ogni *mantra*, a uno a uno, egli manda a effetto l'oblazione (*homa*).[6] Tale il sacrificio mentale, il quale si compone di vari elementi (*sāmudāyika*).

[81-82*a*] Il tridente di cui si è parlato è fornito di un unico asse e

1. Si veda TĀ, XV, 309-10.
2. Si veda TĀ, XV, 313-14.
3. Si veda TĀ, XV, 321-23*a*.
4. Senso incerto (si veda TĀ, XV, 326*a*). Nella st. 75*a* leggo *mūrtāv iva* per *mūrtāv api*.
5. Si veda TĀ, XV, 353*b*-56.
6. Si veda TĀ, XV, 359-60.

di tre potenze. Chi, o Dea dal bel volto, non conosce questo tridente della potenza, fatto nel modo anzidetto, anche se effettua la *mudrā* eterovaga non si solleva da terra.

[82*b*-83*a*] Tale tridente è quello «divino». Il tridente «potenziato» arriva solo fino all'ottavo dito e quello «minimale» fino al quarto. Questi i tre tridenti.[1]

[83*b*-84*a*] La ruota delle potenze può anche essere meditata attraverso un sacrificio in cui le divinità si presentano isolate (*pṛthak*).[2] Anche in virtù di esso, eseguita la *mudrā* eterovaga, il celebrante può lasciare la terra.

[84*b*-85] Quindi, dopo aver impresso ventun volte i grani con la grande Arma, conviene spargerli in tutte le regioni e meditarli in guisa di fuoco fiammeggiante. Dopo aver poi meditato come la dimora sia priva di ostacoli, ecco che bisogna radunarli nella regione di nord-est.[3]

[86-88*a*] Conviene a questo punto che il savio imprima con i cinque volti, [da Sadyojāta a Īśāna], i cinque prodotti della vacca, ossia orina, sterco, latte, latte cagliato e burro liquefatto; e con le sei membra l'acqua [dove è stata macerata l'erba] *kuśa*... Con un poco di quest'acqua bisogna quindi spruzzare il terreno e il resto metterlo da parte.[4]

[88*b*-89] Dopo di ciò il celebrante deve eseguire la [cosiddetta] cerimonia sacrificale della dimora (*vāstuyāga*) mediante il proferimento della Mālinī. Dopo essersi riempito le mani di fiori, costui, pronunciando via via la Mālinī da PH fino al fonema N e dopo aver meditato tutto il cammino, fino alla potenza, deve gettarli.[5]

[90-92*a*] Dopo aver offerto fumi, incensi, ecc., conviene adorare Gaṇeśa. Dopo aver[gli] foggiato un trono – il quale, come vedremo, è sestuplice –, occorre, col *praṇava* [OṂ] e con la sillaba GAUM,[6] sacrificare, non senza fiori, incensi, ecc.,[7] al Dominatore degli Ostacoli. Le sue membra sono formate col fonema G in unione con le sei vocali lunghe. Gaṇeśa dev'essere meditato con tre occhi, in piedi, con volto d'elefante, in figura di nano.

[92*b*-93] Chi poi aspira alle perfezioni conviene che, dopo averlo congedato, adori la «Grande Arma», cui bisogna innanzitutto for-

1. Si veda TĀ, XV, 361-63. Sulla *mudrā* eterovaga, si veda TĀ, XXXII, *passim*.
2. Si veda TĀ, XV, 365.
3. Si veda TĀ, XV, 369.
4. Si veda TĀ, XV, 371-72. La st. 87*b* non è rappresentata nel TĀ e non sono riuscito a intenderla.
5. Si veda TĀ, XV, 374*b*-75.
6. Si veda TĀ, XXX, 18-19. Nel testo si legga GAUM per GĀM.
7. Si legga col ms. KA *gandhapuṣpādibhir* in luogo di *gandhadhūpādibhir*.

mare un trono sestuplice, costituito da Ananta, Pietà, Conoscenza, Distacco, Potere e Loto.[1]

[94-95] La divinità da proiettare sopra di esso dev'essere meditata così: con la spada e lo scudo, tremenda, con grandi denti, spaventevole, con le sopracciglia aggrottate, fornita di sei membra, circondata dalle divinità delle regioni. Le sei membra, formate con i loro propri fonemi, debbono essere, a questo proposito, ravvivate dal *mantra* PHAṬ.

[96-100] Meditata dunque così questa divinità, occorre sacrificare alle otto Madri, Indrāṇī con la folgore nel petalo orientale, Āgneyī con la lancia nel petalo di sud-est, Yāmyā col bastone nel petalo meridionale, Nairṛtī con la spada nel petalo di sud-ovest, Varuṇānī col laccio nel petalo occidentale, Vāyavī col vessillo nel petalo di nord-ovest, Kauberī con la mazza nel petalo settentrionale e Īśānī con la picca nel petalo di nord-est. Tali otto Madri debbono, mia diletta, essere meditate tutte insieme. Dopo averle adorate con profumi, fiori, ecc., conviene, o libera, eseguire l'oblazione. A questo fine, occorre innanzitutto imprimere più di mille volte con i *mantra* il vaso, e poi celebrare mille volte l'oblazione. Quindi, dopo aver mormorato [i *mantra* opportuni] per centootto volte, giova congedare [la divinità evocata]. Dopo di che occorre eseguire il sacrificio [vero e proprio].

[101-103] Il vaso maggiore, innanzitutto, dev'essere d'oro o d'altra sostanza nobile, sano, pieno d'ogni specie di gemme e di erbe, ricolmo d'acqua odorifera, con gli orli ornati da germogli di mango, col collo ornato da una ghirlanda,[2] cosparso di grani di senape bianca (*rakṣoghna*) e di sesamo, coperto da due candidi panni, benedetto centootto volte, adorato col *mantra* di base. Tale dev'essere anche il vaso minore, adorato però con l'Arma e con grani sparsi.

[104] Il conoscitore, quindi, dopo aver formato il trono nel modo anzidetto, deve adorare [i Guardiani delle regioni] Indra, ecc., ciascuno nella sua propria regione, giovandosi dei fonemi a loro convenienti, già da noi esposti.[3]

[105-106] Conviene a questo punto che [il discepolo] lasci cadere un flusso continuo di liquido dal vaso minore, e che il maestro muova in giro il vaso maggiore, così dicendo, rivolto ai Signori delle regioni:

> Deh deh Śakra, per ordine di Śiva
> sino alla fine della cerimonia

1. Si veda SŚP, I, 128-29.

2. Nella st. 101*b* leggo, come nel TĀ, *sarvaratnauṣadhīgarbhaṃ* in luogo di *sarvamantrauṣadhīgarbhaṃ*, e nella st. 102*a* *-kṛtakaṇṭhakam* in luogo di *-sitakaṇṭhakam*. Si veda sotto, MV, XI, 44*a*.

2. Si veda sopra, MV, III, 66-67; TĀ, XXX, 42-43*a* e nota. Sulle stanze seguenti 105-108, si veda TĀ, XV, 378*b*-85*a*.

tu devi attentamente vigilare
perché influsso di spiriti maligni
nella tua regione non alligni!

[107-108] Dopo aver portato il primo vaso, sacra immagine (*mūrti*) [della coscienza],[1] nel suo proprio trono, conviene adorarvi [i *mantra*]. Alla destra di esso, [a sud], occorre poi collocare il vaso minore. L'operatore, quindi, dopo aver proiettato nel vaso maggiore i vari *mantra*, dal «corpo sacro» individuato (*ātmamūrti*) a quelli solitamente adorati (?), e averli venerati con profumi, fiori, ecc., deve adorare l'Arma nel vaso minore.[2]

[109] Fatto quindi, nel centro della dimora, un *maṇḍala* di essenze profumate, il conoscitore deve quivi adorare la divinità nella sua forma sestuplice, triplice o unica.[3]

[110-13*a*] Tutte le operazioni concernenti la cavità per il fuoco (*kuṇḍa*) – l'escavazione, l'aspersione, la battitura, la scialbatura, la croce, il tappezzamento, l'apprestamento della folgore, il tappeto d'erba *kuśa*, le branche, lo stallo –[4] debbono essere fatte mediante l'Arma. A questo punto, dopo aver proiettato sia la Potenza Mālinī con le parole iniziali OṂ HRĪM, sia Śiva Mātṛkā con la parola iniziale OṂ, e aver adorato ambedue, conviene apportare il fuoco su d'una lastra di rame[5] o su di un piatto e, pensando che esso è il seme di Śiva, immetterlo nella matrice, identificata con la Potenza.[6]

[113*b*-14*a*] Dopo di ciò, conviene offrire cinque oblazioni per mezzo delle cinque membra mantriche. Così fatto, tutti i riti purificatori della nascita, ecc., sono fatti.[7]

[114*b*-15] A questo punto conviene concentrarsi su Parāparā, offrire un'oblazione plenaria[8] e, dopo aver adorato la madre e il padre del fuoco, congedarli.[9] Di questo fuoco bisogna poi estrarre una parte, per tenerla in serbo per l'approntamento del riso sacrale, ecc.[10]

[116] Il celebrante, se è il caso (*athavā*), può anche prendere una lingua di fuoco per mezzo dell'*apāna*, e, dopo averla tenuta fer-

1. Si veda KR *ad* SvT, III, 70*b*-75*a* (vol. I, p. 189).
2. Nella st. 108*b* si legga col ms. KHA *asim* per *imam*.
3. Si veda TĀ, XV, 385*b*-88*a*.
4. Si vedano SŚP, vol. I, pp. 232 sgg.; SvT, II, 183*b* sgg.; MṛT, *Kriyāpāda*, VI, 2*b*-3; TĀ, XV, 398-401*a*.
5. Si veda il commento di Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha *ad* MṛT, *Kriyāpāda*, VI, 5-8.
6. Si veda TĀ, XV, 401*b*-403*a*.
7. Si veda TĀ, XV, 403*b*-405*a*.
8. Si veda TĀ, XV, 406*b*-407*a*.
9. La Mālinī e lo Śabdarāśi; cfr. TĀ, XV, 411.
10. Si veda TĀ, XV, 412*a*; 436*b* e il relativo commento.

ma nel cuore, rigettarla per mezzo del *prāṇa*.[1] Come prima egli deve parimenti offrire un'oblazione plenaria.

[117-18*a*] Un altro metodo concernente il fuoco di Śiva consiste nel vederlo identico a Śiva.[2] Esso diventa così gradatamente oggetto d'un sacrificio interiore. L'operatore, dopo aver celebrato tale sacrificio, deve eseguire l'oblazione.

[118*b*-19*a*] Dopo aver soddisfatto e propiziato il *mantra* di base cento volte, l'operatore deve soddisfare con la sesta parte [del burro chiarificato] le membra [e i volti], e con la decima le altre specie di *mantra*.

[119*b*-21*a*] A questo punto, il maestro deve fare entrare i discepoli, puri, già purificati dal bagno, e a digiuno. Quindi, dopo essersi inchinato al Signore degli dèi, presente nelle quattro cose,[3] deve distribuire i cinque prodotti della vacca, il riso sacrale e la bacchetta per i denti. Per la preparazione del riso sacrale ci si giova del *mantra* del cuore e di riso cotto nel latte.[4]

[121*b*-22*a*] Conviene a questo punto eseguire l'oblazione per caduta con i sette *mantra*,[5] fatta la quale, il riso sacrale, diviso in sei parti, deve essere offerto a Śiva, al fuoco, al maestro, ai discepoli, al vaso maggiore e a quello minore.[6]

[122*b*-23] Dopo di ciò, conviene che [il maestro] offra la bacchetta per i denti, fatta di legno dolce. Mentre la caduta di essa a est, nord, nord-est, ovest o per diritto è di buon augurio, negli altri casi è foriera di malaugurio, per cui occorre celebrare un altro rito di oblazione per centootto volte.[7]

[124] In tutte le regioni dello spazio il maestro deve quindi gettare un'offerta (*bahiḥkarma* = *bali*?), dicendo questo *mantra*: «OṂ KṢAḤ KṢAḤ a tutte le creature SVĀHĀ».

[125-30] Compiuto quindi l'assaggio, fatta la proiezione e inchinatosi a Śiva[8] ... Dopo aver eseguito la proiezione speciale [dei *mantra*] sui discepoli e su di sé,[9] il maestro, all'alba, celebrati i riti perpetui, ecc., deve interpretare il sogno. Il maestro, a questo proposito, deve illustrare il sogno ai discepoli soltanto se è fausto. Se esso non

1. Si veda TĀ, XV, 412*b*-13*a*.
2. Si veda TĀ, XV, 413*b*.
3. Forse il vaso maggiore, quello minore, il fuoco e il sé (TĀ, XV, 473).
4. Si veda TĀ, XV, 437-38.
5. Apparentemente, i tre dèi, le tre *śakti* e il Mātṛsadbhāva (TĀ, XV, 439 sgg.).
6. Si veda TĀ, XV, 444*b*-45. Nel TĀ invece di Śiva c'è *sthaṇḍila*, «superficie sacrificale».
7. Si veda TĀ, XV, 447.
8. Un verso è caduto. Cfr. TĀ, XV, 474*b*, 481*b*.
9. Si veda TĀ, XV, 475.

è tale, conviene celebrare un rito d'oblazione. La visione di sogni di buon augurio, quali sono fiori, frutti, ecc., donne con belle vesti e ornamenti, il superamento di calamità, l'ascensione[1] di luoghi auspiciosi, il bere bevande alcoliche, il taglio della testa, il mangiar carne cruda, l'apparizione di una divinità, l'essere imbrattati d'escrementi, porta con sé la perfezione desiderata. I sogni contrari, quali quello di mangiar carne cotta, l'essere spalmati con unguenti, il cadere in un precipizio, ecc. sono sogni cattivi. [In quest'ultimo caso], bisogna eseguire la prescritta cerimonia di espiazione.[2]

[131-35] Dopo di ciò si ha il raggiungimento dello stato di «nato due volte».[3] Il savio, dopo aver celebrato il rito d'adorazione nei riguardi del Dio, del fuoco, del maestro e delle dee, non deve di regola mangiare cosa alcuna senza averla prima offerta ad essi. Non solo. Egli deve evitare di [toccare] le sostanze del Dio, del maestro e della Dea,[4] non deve muoversi vanamente né cessare, neanche per pochi minuti, di dedicarsi all'esercizio dello yoga e dei *mantra*. Insegnato che abbia queste regole, il maestro deve congedare il Dio degli dèi, e, per mezzo del vaso di Śiva, che distrugge ogni cosa mal fatta, far fare un'abluzione ai discepoli, e, volendo, anche a se stesso.[5] Tale, in breve, il rito concernente i regolari.

IX

[1] Quando poi il maestro desidera che i regolari ricevano l'iniziazione, allora conviene che, eseguita la purificazione preliminare ... [tracci il *maṇḍala*].[6]

[2-4*a*] Definita la regione orientale, conviene gettare il filo, e quindi, segnando in esso l'oriente e l'occidente, con un filo d'eguale lunghezza a quello che intercorre fra i detti punti e partendo appunto da essi, segnare il sud e il nord. Poi bisogna gettare il filo, disteso fra sud e nord, nel mezzo dei due punti di intersezione.

[4*b*-5] A questo punto, grazie a un filo lungo la metà dello spazio

1. Leggo col TĀ, XV, 48*b*, *adhirohaṇam* per *avarohaṇam*.
2. Si veda TĀ, XV, 481*b*-89.
3. Si veda TĀ, XV, 509.
4. Si veda TĀ, XV, 534-35*a*.
5. Si veda TĀ, XV, 610*b*-12.
6. La stanza è manchevole dell'ultimo *pāda*. Il *maṇḍala* è trattato da Abhinavagupta nel XXXI capitolo del TĀ. Le stt. 2-5 del MV sono riprodotte, con qualche modificazione, in TĀ, XXXI, 1-7*a*. Le stanze che seguono sono citate letteralmente o quasi nelle stt. 62 sgg.

desiderato, bisogna, partendo dal mezzo, segnare in modo eguale le quattro regioni. Dalle estremità delle varie regioni occorre poi gettare i fili negli angoli [desiderati], andando a pelo e contropelo, sì da ottenere il quadrato voluto.

[6-8*a*] Nel recinto quadrangolare, che in un primo tempo misura tre cubiti di lato,[1] occorre innanzitutto ripartire convenientemente la metà orientale. Lasciato dunque un mezzo cubito da ogni parte, a est, a nord e a sud, bisogna innanzitutto dividere lo spazio restante in caselle di tre dita di lato, quanto a dire in sedici caselle per lato, sia orizzontalmente, sia verticalmente. Da queste caselle bisogna detrarre dai lati sud e nord altre due caselle ciascuno.

[8*b*-9*a*] Ai due lati del filo di Brahmā, cominciando dal quarto filo a oriente, bisogna a questo punto tracciare due mezzelune – due a destra e due a sinistra – della misura d'una casella e di mezza casella.

[9*b*-11] Nell'interno rispetto ad esse, e precisamente nel terzo filo, giova quindi che il savio tracci altre due mezzelune, andando verso l'interno, due a destra e due a sinistra, dopo di che occorre che ne tracci ancora altre due e due, incentrate in un altro punto d'intersezione rispetto alle precedenti, delle quali tuttavia toccano l'estremità. Il medesimo, cioè a dire due mezzelune d'una casella e di mezza casella, egli deve infine fare nel filo di Brahmā.

[12-13] Alla fine quindi della seconda casella, ai due lati del filo di Brahmā, occorre tracciare accortamente due linee rivolte verso est, alla distanza di un terzo di casella l'una dall'altra. Per ottenere il corno di mezzo, conviene quindi tracciare due linee che, partite dall'estremità superiore d'una delle mezzelune, si congiungano in cima al filo di Brahmā.

[14-15] Fissato quindi il filo[2] a una certa altezza dalle corde situate ai due lati estremi del corno centrale, occorre portarlo, a partire da essa, dall'estremità della seconda mezzaluna precedentemente tracciata fino all'estremità del recinto. Partendo quindi da un'altra analoga corda, occorre similmente portare il filo nello stesso luogo, partendo dall'estremità della prima mezzaluna. Tale il metodo per ottenere i due corni laterali.

[16-19] Nella restante metà del campo occorre quindi tracciare l'asse, che misura due cubiti di lunghezza,[3] di cui cinque caselle sono però nascoste dal loto e dal trono.[4] La parte restante è visibile ed

1. Si legga, con Abhinavagupta e col ms. KA, *trihaste* per *hi haste* (TĀ, XXXI, 62).

2. Nella st. 14*a* si legga, con Abhinavagupta, *dhṛtam* per *śritam*.

3. Se si comprende, come osserva J, lo spazio (4 caselle) riservato alla porta. Il bastone è in realtà più corto di quattro caselle.

4. Si legga con J (TĀV, vol. XII, p. 236) *padmapīṭha* per *pañcapīṭha*. Le stt. 16*b*-17*a* sono omesse da Abhinavagupta.

è larga tanto quanto una casella. Sotto l'asse si ha poi il rigonfiamento (*āmalasāraka*), largo sei dita e alto quattro, e, sotto ancora, la radice, che, lunga quattro dita, finisce a punta acuta. Al campo primitivo conviene quindi aggiungere, nelle varie direzioni, le quattro porte, che occupano [complessivamente] un cubito di lunghezza ciascuna. Esse si estendono, precisamente, per un mezzo cubito,[1] il quale, con la parte rivolta verso l'esterno, si raddoppia.

[20-24*a*] Ma ascolta adesso come si traccia il loto [centrale]. Per prima cosa, occorre tracciare quattro circoli, il minore dei quali misura una casella, mentre gli altri aumentano via via della stessa misura.[2] Nelle otto regioni conviene quindi gettare sedici fili, otto [nelle regioni vere e proprie] e otto [negli spazi intermedi], cui bisogna aggiungerne, in mezzo a ognuno, altri sedici. Partendo dal terzo circolo, e precisamente dall'estremità di una di queste ultime corde, occorre, raggiunta la prossima, portare il filo fino all'estremità della corda.[3] Ben fissato quindi il punto dove i sedici e sedici mezzi petali si uniscono, conviene che, partendo da esso, si faccia girare il filo in modo da formare l'estremità delle foglie (*patrāgra*). Circa ogni petalo, bisogna poi tracciare tre stami. I tre lati dei corni del tridente, di sedici dita ciascuno, debbono essere tracciati con lo stesso metodo.

[24*b*-29] Il *maṇḍala* dev'essere quindi cosparso nei suoi vari elementi di polveri colorate bianche, rosse, nere, gialle e verdi.[4] La corolla dev'essere gialla e l'insieme degli stami bianco, rosso e giallo, secondo che siano più o meno prossimi alla corolla.[5] I petali sono bianchi e bianca dev'essere anche la bordatura (*prativāraṇā*). Il piedistallo,[6] che, di forma quadrangolare, sporge in fuori per uno spazio della metà inferiore alla corolla, è sorretto da quattro piedi, che, cominciando da quello di sud-est, sono di quattro colori, bianco, rosso, giallo e nero. Le corna sono di tre [colori, eccettuato il rosso]. Tale il *maṇḍala*. L'asse è di color bruno (*nīlarakta*), il rigonfiamento giallo, e la radice – che fu delineata a ovest, lasciate quattro dita a est della porta – di color rosso.[7]

[30-31] Le porte possono essere quadrate, circolari, miste, di varia forma, fornite di uno, due o tre castelli, simili, arrotondate o di

1. In TĀ, XXXI, 73*b*, occorre leggere, col MV, *tadardhaṃ tu* per *tadardhaṃ vā*.

2. Traduzione non letterale; si veda TĀ, XXXI, 74-78.

3. Cioè nel quarto circolo. Tale, secondo me, il senso, anche se il testo è alquanto confuso.

4. Le stt. 24*b*-25*a* sono omesse da Abhinavagupta.

5. Abhinavagupta legge apparentemente *bhedataḥ* per *deśataḥ* nel MV, forse migliore.

6. Si legga *pīṭhaṃ* (come in TĀ, XXXI, 80*b*) in luogo di *pītaṃ*.

7. Nella st. 29*a* (così come in TĀ, XXXI, 82*b*) leggo *mūlaṃ* per *śūlaṃ*.

ambedue le specie, variamente ornate da «guancia», «collo», «abbellimento», «abbellimento secondario», ecc., di forma e disposizione svariate, provviste di «tralci», di «case sottili», ecc.

[32] Felicemente terminato il disegno del *maṇḍala*, il maestro deve innanzitutto nettarlo con un panno profumato (*gandhavastra*), e quindi, dopo aver fatto il bagno, passare agli altri riti con le medesime operazioni di prima.[1]

[33] A questo punto, l'operatore deve entrare come prima, assidersi come prima, ed eseguire la proiezione quintuplice, essenziata da Bhairava, precedentemente esposta.

[34] Nella punta settentrionale conviene proiettare il Dio degli dèi Navātman, nella punta di mezzo Bhairavasadbhāva e nella punta meridionale Ratiśekhara.

[35] La struttura di questo *mantra*[2] consiste nel sangue [R], nella pelle [Y], nella carne [L], nei legamenti [V], nell'orecchio sinistro [Ū] e nel *bindu* [Ṃ].[3]

[36] Il maestro, quindi, dopo aver, come prima, provveduto [queste divinità] delle loro potenze, le deve, come prima, soddisfare e propiziare. Dopo di ciò e dopo aver adorato ancora il Signore, deve rivolgergli devotamente la seguente dichiarazione:[4]

[37-38] «Tu, o Signore, mi hai ordinato maestro. Vedi adesso di riversare il tuo favore su questi discepoli incitati dalla potenza di Śiva. Essi sono davanti a Te così come li vedi. Tu falli segno del tuo favore e penetra nel mio corpo, sì ch'io diventi uguale a te!».

[39-41*a*] Dopo aver accolto con gli occhi spalancati per la gioia il consenso di Śiva – così farò! –, conviene che il maestro pensi come il sestuplice cammino sia da Lui presieduto, come le cinque operazioni – emissione, ecc. – abbiano Lui come autore e come il corpo vivente [del Dio] (*jīvamūrti*), che, in ragione delle potenze, si presenta in due modi, come supremo (*parā*) e come infimo (*aparā*), secondo che grosso o sottile, lo occupi e trasformi.[5]

[41*b*-47*a*] I *mantra*, quali il Cuore, ecc., diventano il suo complesso sensorio.[6] Meditato quindi come Śiva sia tale[7] e meditato[8] pure,

1. Si veda sopra, MV, VIII, e TĀ, XVI, 7 sgg.

2. Su *-prameyotam*, si veda sopra MV, VIII, 33. Probabilmente occorre leggere *binduyuktaprameyotam*.

3. Si veda sopra, MV, VIII, 31, e TĀ, XXX, 10*b*-11*a*.

4. Si veda TĀ, XVI, 73-75.

5. Le stt. 40*b*-41 non sono parafrasate da Abhinavagupta e sia il testo, sia il senso sono assai incerti. J si limita a dire che la *mūrti* è formata da Parāparā (o da Parā e Aparā), in quanto sottile o grossa.

6. Si veda TĀ, XVI, 77*b*.

7. Autore delle cinque operazioni, ecc.

8. Nella st. 42*b* leggo *bhāvya* per *bhāvyaṃ*.

nel profondo del suo sé tutto concentrato in Lui, come egli stesso sia Śiva, giova che egli ripeta Śiva[1] per dieci volte. Tutti i *mantra* risiedenti nel primo cerchio debbono poi essere pronunciati tre volte.[2] Indossato quindi un bianco turbante benedetto sette volte con il *mantra* di Navātman, egli deve eseguire il rito della mano di Śiva, la quale provoca una separazione dai legami. Lavatosi poi le mani l'un l'altra con un poco d'acqua profumata, occorre che, cosparso di profumi, sacrifichi al Dio, questa volta privo di membra e di trono.[3] Egli deve quindi eseguire, nel sé, l'applicazione [dei cordoni], l'approvazione, la congiunzione, la separazione, l'estrazione, la recisione dei legami, ecc. Raggiunta in tal modo la condizione di [supremo] Signore grazie a una pervasione di tutto lo spiegamento fenomenico, egli deve pensare come il suo sé individuo sia identico a Śiva, dotato delle sue stesse qualità.[4]

[47*b*-49] «Io risiedo nel *maṇḍala*[5] e sono testimone di tutte le azioni. Io risiedo nel fuoco, come quello che è il luogo dove si svolge l'oblazione. Sino alla fine del sacrificio io risiedo nel vaso, per estinguere gli ostacoli. E risiedo anche nel corpo del discepolo, affinché i suoi legami si allentino. Io risiedo in persona nel mio proprio sé, autore delle azioni di grazia».

[50-51] Dopo aver realizzato tutto ciò, il maestro deve volgere la mente al cammino da purificare. Qualunque sia il cammino attraverso cui l'operatore intende celebrare l'iniziazione per i suoi discepoli, è necessario che tutto sia visto in esso. Solo così egli ha accesso alla sede immacolata. Essendo quindi inseparato da essa, egli deve poi così pensare:

[52-53] «Io sono la suprema realtà. Tutto questo mondo sta in me. Io sono il sovrintendente, io sono l'autore del tutto. La creatura che diventa a me eguale è chiamata col nome di liberata». Dopo aver così pensato, egli deve poi volgere nuovamente la mente al cammino da purificare.

[54-55*a*] Conviene a questo punto che il maestro mediti come fra i discepoli, il *maṇḍala* e il fuoco ci sia una sostanziale unità, e, così fatto, proietti sul corpo dei discepoli il cammino da purificare, nel

1. Probabilmente il *mantra namaḥ śivāya*. Anche la st. 42 non è rappresentata nel TĀ.

2. Si veda TĀ, XVI, 79*b*.

3. Tale l'interpretazione di Abhinavagupta, TĀ, XVI, 79*b*. Il testo, qui forse corrotto, ha *sāṅgam āsanavarjitam*.

4. Le stt. 45*b*-46 non sono rappresentate nel TĀ e la loro pertinenza in questo luogo non mi è chiara. All'espressione *ātmani*, «nel sé», è forse da sottintendere *śiṣyasya*, «del discepolo». L'«applicazione» (leggo *ālambanaṃ* per *ālabhanaṃ*: cfr. KR *ad* SvT, vol. II, p. 70), ecc. sono vari stadi del rituale iniziatico.

5. Le stanze seguenti 47*b*-53 sono parafrasate e commentate in TĀ, XVI, 81-96.

modo anzidetto, meditando, con i *mantra* opportuni, la pervasione conveniente.[1]

[55*b*-57] Fatto ciò, il maestro deve fissare i tre legami – avventizio, innato e potenziato – sul braccio, sul collo e sul ciuffo finale per mezzo di un cordone tre volte triplice.[2] A questo punto, conviene che egli, col suo proprio *mantra*, evochi, adori e soddisfi il principio desiderato, e, fatto ciò, evochi la matrice che pervade tutte le matrici da purificare, la quale, una volta che tutto il cammino fino a *māyā* è stato purificato, si converte nella Sapienza.[3]

[58-59] Il maestro, quindi, dopo averla soddisfatta, deve percuotere il discepolo con l'Arma, e, dopo averlo raggiunto, per mezzo della mano di Śiva, nel cuore, afferrarlo, senza che egli si separi [tuttavia] dai suoi raggi: questo, dopo averlo raggiunto [nel cuore] per la via dei canali, averlo racchiuso, lui che si identifica col HAṂ, col *mantra* del cuore e stanziato nel suo proprio sé.[4]

[60] Quindi, entro la matrice, il maestro deve meditare, per mezzo della *vidyā* di tre sillabe e mezzo,[5] il sacramento della concezione, che contiene implicitamente tutti gli altri riti concernenti l'embrione.[6]

[61] Fatto ciò, o Dea dai begli occhi, egli deve celebrare, per mezzo della *vidyā* risiedente nella punta di destra, il sacramento della nascita, che dona l'idoneità a fruire delle fruizioni.[7]

[62] Per mezzo degli [otto] *mantra* di Pibanī, ecc., dei *mantra* Arma, ecc., e di Parā, il maestro deve quindi correttamente offrire quindici oblazioni.

[63*a*] Per mezzo del *mantra* di Parā,[8] il maestro celebra infine il sacramento della recisione dei legami.

[63*b*-64*a*] Il maestro, a questo punto, dopo aver invocato il Signore del mondo o del principio desiderato ... deve così ordinargli:[9]

[64*b*-65*a*] «O signore del mondo, per comando di Śiva, tu non devi fare ostacolo a questo discepolo (*sādhaka*) diretto verso il piano senza macchia!».

[65*b*-66] Conviene a questo punto estrarre [il discepolo], giovandosi della detta *vidyā* di tre sillabe e mezzo. Nel caso poi che si desi-

1. Cfr. TĀ, XVII, 1*b*-2*a*.
2. Cfr. TĀ, XVII, 2*b*-6*a*.
3. Cfr. TĀ, XVII, 8*b*-10*a*; 74.
4. Si veda TĀ, XVII, 30*b*-33.
5. Il *mantra* di Aparā.
6. Si veda TĀ, XVII, 35*b*-36. La matrice è *māyā*, in forma di Vāgīśvarī. La *vidyā* è Aparā (HRĪḤ HŪṂ PHAṬ).
7. Si veda TĀ, XVII, 37. La *vidyā* è qui Parāparā.
8. Si legga *parayā* in luogo di *aparayā*, cfr. TĀ, XVII, 45*b*-46.
9. Si veda TĀ, XVII, 48. Nella st. 64*a* mancano alcune parole.

deri purificare i cammini a uno a uno, senza *mantra* pervadenti, bisogna che il maestro offra di volta in volta tre oblazioni per ogni [mondo, ecc.].[1]

[67-68] Fatto ciò, il maestro, offerta un'oblazione plenaria mediante la *vidyā* di Parā terminante col *mantra* VAUṢAṬ, deve far sì che il discepolo, una volta estratto, risieda [allo stesso tempo] nel suo proprio sé e nel suo corpo.[2] Egli deve quindi offrire tre oblazioni, non senza avere prima offerto un'oblazione plenaria con la grande Arma di Paśupati, per purificare [i cammini] in senso inverso,[3] ecc.

[69] Congedata quindi Vāgīśvarī, o suprema Signora, conviene che subito dopo mediti come il principio [terra, ecc.] si dissolva, purificato, nel susseguente, non [ancora] purificato.[4]

[70-71*a*] Una volta quindi purificato il principio Forza (*kalā*), si può recidere il legame del braccio, offrendo un'oblazione di burro liquefatto (*ājya*).[5] Il medesimo occorre fare quanto al legame del collo, una volta che è stato purificato il principio *māyā*.

[71*b*-74*a*] In tutti i riti i cui *mantra* non sono stati [esplicitamente] esposti, in ogni sorta di cerimonia iniziatica, il *mantra* da applicare circa la purificazione di ogni principio, fino a *māyā* compresa, è quello di Aparā, e, circa i princìpi che vanno dalla Sapienza [pura] fino a Śiva organato (*sakala*), è quello di Parāparā. Gli otto *mantra* di Pibanī, ecc. non debbono inoltre essere applicati di là da Īśvara, e le sei membra di là da Śiva organato. Qualsiasi rito concernente Śiva disorganato deve essere poi fatto col *mantra* di Parā.[6]

[74*b*-75] Purificato poi ogni principio fino a Śiva organato compreso, il maestro, reciso il legame del ciuffo e versata un'oblazione, deve far sì che il discepolo faccia un'abluzione. Il maestro, da parte sua, deve compiere l'assaggio rituale e adorare il Signore.

[76-79*a*] Riempito quindi il cucchiaio di burro e fatto sì che il discepolo risieda nel suo sé, conviene che il maestro, ben concentrato di mente, mediti sul *mantra* di base, e, unificando Śiva, la Potenza, il suo sé, il discepolo, il burro e il fuoco, entri via via nello *dvādaśānta*, dove, sospeso il respiro, deve sostare imperturbato meditando su Śiva organato e disorganato sino alla consumazione del burro. Il discepolo, unito in tal modo dal maestro, il quale è Śiva incarnato, con la suprema realtà, non ritorna più nella sua [antica] condizione di «vincolato» (*paśu*). I legami di *māyā* sono [per lui ormai] bruciati.[7]

1. Si veda TĀ, XVII, 50-51.
2. Si veda TĀ, XVII, 53.
3. Si intenda secondo dissoluzione.
4. Si veda TĀ, XVII, 61.
5. Si veda TĀ, XVII, 65.
6. Si veda TĀ, XVII, 115*b*-17.
7. Si veda TĀ, XVII, 88-91.

[79*b*-82*a*] Queste regole da noi esposte concernono il rito iniziatico basato sui mondi (*bhauvana*), senza tener conto degli altri cammini. Mentre il rito dell'unione con Śiva e il rito secondo dissoluzione restano immutati [nella natura e nel numero, il numero delle oblazioni muta, a questo proposito, secondo i cammini, nel senso che] nel cammino dei princìpi è doppio, nel cammino delle «formule» quadruplice, ottuplice in quello dei *mantra* e due volte tanto in quello delle «forze». Infine, nella divisione della via in tre, esso è venti volte tanto [più del cammino dei mondi].[1]

[82*b*-83*a*] Tale, in breve, l'esposizione della purificazione di tutti i cammini. Ascolta adesso il rito concernente gli adepti e i maestri.

XI

[1] Esporrò adesso un'iniziazione estremamente difficile, fonte di fruizione e di liberazione, che provoca un effetto immediato.

[2] *Maṇḍala*, cavità per il fuoco, ecc. non hanno in essa funzione alcuna, e così pure i precedenti riti di proiezione. Le abluzioni, ecc. [possono essere celebrate o meno], a volontà.[2]

[3-5] Ben adornato di vesti e di fiori, il maestro deve innanzitutto entrare nella dimora del sacrificio – ben spalmata d'unguenti e adornata – col volto rivolto a est o a nord, e quindi, fissata la mente sulla potenza tutta fervente, meditare, non senza l'impiego della grande *mudrā*, come il proprio corpo sia completamente bruciato dalla punta dei piedi fino alla testa. Procedendo [invece] secondo creazione, conviene che egli sia tutto intento alla contemplazione della Mālinī, splendente tutta d'ambrosia, allo scopo di crear[si] un [nuovo] corpo.[3]

[6] Conviene quindi che egli mediti [e proietti] nel corpo il cammino da purificare, com'è stato già detto, e che, purificate le cose sacrificali per mezzo della potenza soltanto, le converta [per dir così] in ambrosia.[4]

[7] In tutti i riti, il *mantra* che il maestro deve applicare è, diletta mia, la Mālinī, circondata dal *mantra* di Parā, o questo soltanto.[5]

1. Cfr. TĀ, XVII, 118-21. In altre parole, mentre in ogni singolo atto dell'iniziazione basata sul cammino dei mondi si hanno tre oblazioni, queste, nell'iniziazione basata sulla ripartizione del tutto in tre princìpi, sono, a ogni singolo atto, sessanta (3 x 20 = 60).

2. Si veda TĀ, XXIX, 8.

3. Si veda TĀ, XXIX, 18-19.

4. Si veda TĀ, XXIX, 20.

5. Si veda TĀ, XXIX, 21.

[8] Dopo aver adorato Gaṇeśa[1] per eliminare gli ostacoli, il maestro deve quindi adorare la serie dei maestri, cominciando dal proprio.

[9] Sotto Gaṇeśa conviene quindi adorare tutta la schiera dei *mantra* e quella delle loro spose.[2]

[10] Sotto questi ultimi conviene poi adorare la *vidyā*, e, al pari di questa, la *vidyā* Maheśvarī.[3] Infine, nell'interno dell'insieme dei *mantra* e delle *vidyā* bisogna proiettare la Kulaśakti.[4]

[11] Nei petali di est, sud, ovest e nord occorre quindi proiettare Māheśī, [Vairiñcī, Kaumārī e Vaiṣṇavī], e in quelli di sud-est, sud-ovest, nord-ovest e nord-est Indrāṇī, [Yāmyā, Cāmuṇḍā e Yogīśī].[5]

[12-15*a*] Sopra di ciò, conviene proiettare il Dio, giovandosi di questo *mantra*: il vivente [S], assalito dal bastone [R], il tridente [J], il dito destro [JH], la mammella sinistra [L], l'ombelico [KṢ] e la gola [V], la spalla sinistra [Y], la lingua di Śiva, il labbro di sopra.[6] Questo *mantra* è, secondo la scrittura, il signore di tutte le ruote delle *yoginī*. La coscienza nella sua forma suprema può sorgere anche dal suo proferimento.[7]

[15*b*] Con lo stesso criterio con cui si sono adorate le potenze, conviene quindi adorare gli otto dèi (*vīra*).[8]

[16] [Tutti costoro] debbono essere adorati con profumi e incensi abbondanti e svariati, con ghirlande e via dicendo. Il loro nome dev'essere preceduto e seguito rispettivamente dalla sillaba *śrī* e dalla parola *pāda*.[9]

[17-20*a*] Il maestro quindi, fatto venire il discepolo che deve essere stato ripetutamente e accuratamente esaminato, deve innanzitutto spruzzarlo con la potenza di Rudra[10] e, fatto ciò, porlo dinanzi al

1. Nel commento di J (TĀV, XXIX, 27*b*-29*a*; vol. XI, p. 23), che cita questa stanza, *purā* è sostituito da *dvāri*.

2. Leggo *tatpatnīnāṃ* per *tatpatīnāṃ*, e, con J (TĀV, XXIX, 27*b*-29*a*), *vargaṃ* per *'rdhaṃ ca*.

3. Secondo l'interpretazione di Abhinavagupta si tratta, a quanto pare, della Mātṛkā e della Mālinī (TĀ, XXIX, 45*b*-46*a*).

4. La signora del Kula (si veda TĀ, XXIX, 46*b*-48).

5. Si veda TĀ, XXIX, 52 sgg. (che ha *yogeśī* per *yogīśī*). Leggo con J (vol. XI, p. 38) *aiśād agnidalāntagam*.

6. Le ultime tre lettere sono, secondo TĀ, XXX, 52, Ū, Ḥ e AU. Non so quali lettere stiano qui a simboleggiare la «lingua di Śiva» e il «labbro di sopra», se pure la lezione è corretta.

7. Esso è, in altre parole, un'altra forma di Parā. Si veda TĀ, XXX, 47-53.

8. Aghora, Paramaghora, Ghorarūpa, Ghorānana nei petali di est, sud, ovest e nord; Bhīma, Bhīṣaṇa, Vamana, Pibana in quelli di sud-est, sud-ovest, nord-ovest, nord-est (si veda TĀV, XXIX, 52-54).

9. Le stt. 17-27 sono parafrasate in TĀ, XXIX, 187*b*-97.

10. Secondo J (TĀV, XXIX, 46*b*-48), la Mālinī racchiusa da Parā o da Mātṛsadbhāva.

Dio. Dopo aver quindi guardato le sue braccia, deve infiammarle con la potenza di Rudra, e, giovandosi di questa stessa, dargli, nelle mani unte d'unguenti odorosi, il fiore. A questo punto, dopo averle rese senza appoggio,[1] deve pensare come esse siano attirate dalla potenza di Rudra, dopo di che, bendati come prima gli occhi del discepolo giovandosi d'un panno impresso dalla potenza, deve fargli gettare il fiore. La potenza risiede [allora] nelle sue mani.

[20*b*-22] Secondo il luogo in cui questo fiore cade, il maestro determina la famiglia spirituale [cui il discepolo appartiene]. Dopo di ciò, toltagli la benda, deve farlo inchinare ai [suoi] piedi, adorare sulle sue mani e sul capo la ruota [delle divinità], e, fatto ciò, spingere, per mezzo della potenza, le mani del discepolo fino a che gli ricadano sul capo. Questo che abbiamo detto è il metodo della mano di Śiva, di per se stesso fornito di un'immediata dimostrazione.

[23] Dopo di ciò il maestro deve far sì che egli offra [alle dee][2] il riso sacrale. Fatto quindi, con i frutti del *kharjūra*,[3] ecc., un corpo, sostegno della potenza, deve collocarlo di fronte al discepolo.

[24-25*a*] Giovandosi sempre del metodo impiegato nel lancio del fiore, conviene poi che il maestro, in ciò tutto concentrato, dopo aver attirato la mano destra [del discepolo], gli faccia prendere il riso, e, grazie al metodo della mano di Śiva, lo faccia gradatamente arrivare fino alla bocca.

[25*b*-26*a*] Con lo stesso metodo, o Dea, [il discepolo deve essere infine indotto a] gettare la bacchetta per i denti, fatta di legno dolce, lunga sedici dita.

[26*b*-27*a*] Dal movimento delle mani [in tutti questi riti] il maestro dovrà discernere l'intensità della caduta di potenza del discepolo, debole o violenta, secondo che il movimento sia debole o violento.

[27*b*-33*a*] Il discepolo, trattato con questo metodo, è detto essere un «regolare». Quando poi il maestro intende celebrare nei suoi riguardi l'iniziazione [vera e propria],[4] allora, tutto concentrato, deve sacrificare innanzitutto al Signore del Kula, e quindi, spruzzato,[5] come prima, il discepolo, contemplarlo, diritto davanti a sé, meditando come la potenza [gli scorra] dai piedi fino alla testa. Dopo aver quindi proiettato [sul discepolo] il cammino da purificare – pensando come in esso siano inclusi tutti gli altri cammini –, deve

1. Come morte, prive di vita (J).
2. Si veda TĀV, XXIX, 192*b*-95 (vol. XI, pp. 127-28).
3. La *Phoenix sylvestris*.
4. Cfr. TĀ, XXIX, 201*a*.
5. Si legga *saṃprokṣya* invece di *saṃpūjya*. Le stt. 29-32*a* sono citate da Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha *ad* MṛT, *Kriyāpāda*, VIII, 157*b*-58*a* (p. 176), e parafrasate nel TĀ, XXIX, 202*b*-204.

eseguire, in identità con la natura della potenza, giovandosi del metodo anzidetto[1] e assisosi accanto a lui, il rito seguente, cioè a dire, con il pensiero tutto intento alla purificazione [dei princìpi, ecc.] da purificare, deve applicare, cominciando dalla prima siffatta [realtà], la potenza, non dissimile da una fiamma bruciante. Il maestro deve quindi meditare come questa potenza che brucia, immacolata, tutti i princìpi da purificare si risolva infine in Śiva, disorganato o organato.[2]

[33*b*-34*a*] Applicata dallo *yogin* al cammino, essa alimenta le cose ad essa omogenee e brucia tutto ciò che è da essa diverso ed eterogeneo.[3]

[34*b*-35] Nel discepolo da essa purificato, il maestro, [guardando] attentamente, può discernere vari segni, ossia la beatitudine, il salto, il tremore, il sonno e la vibrazione.[4]

[36-37*a*] Grazie a questa potenza così penetrata, il maestro può, a sua volontà, secondo l'intensità della caduta di potenza, debole, violenta, ecc., mandare a effetto la paralizzazione dei legami e la cattura dell'anima decaduta (*paśu*). Una volta che il discepolo è stato così preso, conviene che il maestro lo renda atto a fruire del *karman* restante.[5]

[37*b*-39*a*] Nel caso poi che nel discepolo tale penetrazione non si sia verificata, conviene che il maestro lo bruci a un tempo dentro e fuori con la potenza; per cui quello, da essa bruciato, cade al suolo non altrimenti da un albero cui sian state divelte le radici. Volendo, il maestro stesso lo può poi tirare giù.

[39*b*] Qualora poi tale penetrazione non s'inverasse neppure in tal modo, conviene che [il maestro rinunci a iniziarlo e] lo lasci andare, come una pietra.[6]

[40-41] Per chi manifesta tale disposizione, il maestro deve poi celebrare un'iniziazione che lo congiunga al particolare principio [desiderato], grazie all'esercizio di [quel] principio stesso, come sarà esposto più in là. All'aspirante alla liberazione che è stato così iniziato conviene poi che sia insegnato il sacrificio secondo il metodo del Kula, insieme con i cinque stati, affinché possa adempiere alle regole post-iniziatiche.[7]

1. Nella st. 30 leggo col MṛT *-bhāvataḥ*, *-tattvād abhedena* e *pūrvoktenaiva*. Con «metodo anzidetto» si allude a IX, 69-70.

2. «Disorganato o organato» è detto con riferimento rispettivamente ai figli spirituali e ai *sādhaka* (TĀV, XXIX, 202*b*-206; vol. XI, p. 133).

3. Si veda TĀ, XXIX, 206. Il «cammino» è qui, per J, la *suṣumnā*, la sede di mezzo, e le cose omogenee sono la coscienza.

4. Si veda TĀ, V, 107*b*-108*a*; TU, p. 169; TVDh, II, 13*b*.

5. Si veda TĀ, XXIX, 209.

6. Si veda TĀ, XXIX, 210-11*a*.

7. Si veda TĀ, XXIX, 219-20.

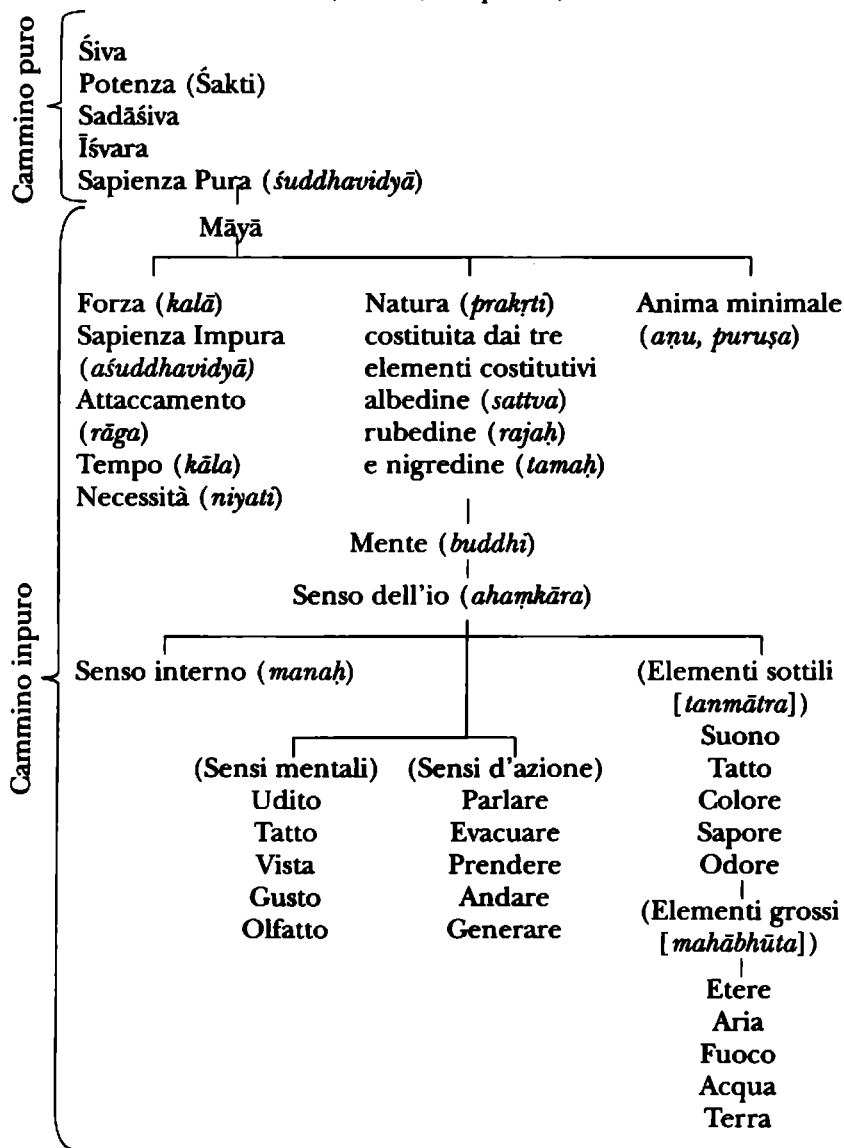
[42-44] Qualora poi il discepolo desideri fruizioni, conviene che il maestro celebri accuratamente, innanzitutto, la cosiddetta aspersione yoghica, e quindi, dopo aver sacrificato senza risparmio al Dio,[1] riempia di burro otto lucerne d'oro, ecc., fornite di stoppini rossi, e le accenda giovandosi degli otto *kula*. Nella conchiglia, piena d'ogni gemma ed erba, ricolma d'acqua odorosa,[2] occorre poi adorare Śiva. Per mezzo di essa egli deve quindi aspergere il discepolo, giovandosi dell'anzidetto metodo della mano di Śiva.[3]

[45] Questa che noi ora esponiamo è la consacrazione del maestro, ossia il rito che conferisce l'idoneità al magistero. Il maestro si procaccerà all'uopo sessantaquattro lampade, insieme con focacce, ecc.[4]

[46] Una volta che questi due[5] sono stati così consacrati, essi saranno conosciuti [e onorati] da tutti gli *yogin*. Dei due, il maestro è colui che dispensa la liberazione.

[47] Egli dovrà esporre [ai discepoli] tutto il suo triplice conoscere, e dare il proprio consenso alla celebrazione dei riti iniziatici [da loro richiesti].[6]

1. Si legga *devaṃ* in luogo di *dehaṃ* (TĀ, XXIX, 225*b*).
2. Si veda sopra, MV, VIII, 101*b*.
3. Si veda TĀ, XXIX, 225-29.
4. Si legga, con TĀ, XXIX, 228, *piṣṭādibhiḥ* per *piṇḍādibhiḥ*.
5. L'adepto (*sādhaka*) e il maestro (*ācārya*). Si legga, con TĀ, XXIX, 230*a*, *abhiṣiktāv imāv evam* per *abhiṣiktavidhāv eva*.
6. Si veda TĀ, XXIX, 232.

APPENDICI

N.B. Tra la materia e la mente si può immaginare un altro principio formato dai tre elementi costitutivi non più in stato di tensione equilibrata, come nella materia, ma di squilibrio.

CONCORDANZA DEGLI STATI DI VEGLIA, ECC. COI VARI SOGGETTI CONOSCENTI NEI DIVERSI PRINCÌPI (cfr. TĀ, X, 302-309)

Dalla terra alla materia (15 divisioni)

natura propria, «organati»	= veglia
«disorganati per dissoluzione»	= sogno
«disorganati per conoscenza»	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Dall'anima all'efficienza finita (13 divisioni)

natura propria	= veglia
«disorganati per dissoluzione»	= sogno
«disorganati per conoscenza»	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Māyā (11 divisioni)

natura propria	= veglia
potenza dei «disorganati per conoscenza»	= sogno
«disorganati per conoscenza»	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Sapienza Pura (9 divisioni)

natura propria	= veglia
Mantra	= sogno
Signori dei Mantra	= sonno profondo
Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Iśvara (7 divisioni)

natura propria	= veglia
Signori dei Mantra	= sogno
Grandi Signori dei Mantra	= sonno profondo
Potenza	= quarto
Śiva	= transquarto

Sadāśiva (5 divisioni)

natura propria	= veglia
Potenza dei Grandi Signori dei Mantra	= sogno
Grandi Signori dei Mantra	= sonno profondo
Potenza	= quarto
Śiva	= transquarto

Potenza (3 divisioni)

natura propria	= veglia
Potenza d'azione	= sogno
Potenza di conoscenza	= sonno profondo
Potenza di volontà	= quarto
Śiva	= transquarto

Śiva

Potenza d'azione	= veglia
Potenza di conoscenza	= sogno
Potenza di volontà	= sonno profondo
Potenza di beatitudine	= quarto
Potenza d'intelligenza	= transquarto

RIVELATORI DELLE SCRITTURE SECONDO LA SCUOLA KULA, LORO DISCENDENZA E RELATIVE CORRISPONDENZE

Khagendranātha Vijjambā	Kūrmanatha Maṅgalā	Meṣanātha Kāmamaṅgalā	Macchandanātha Kuṅkunāmbā		Amara-nātha	Varade-vanātha	Citranā-tha	Alināthа	Vindhya-nātha	Guḍika-nātha
			Amaranātha Sillāī	ovallī	bodhi	prabhu	pāda	ānanda	yogin	avali
Vaktaṣṭi Illāīambā	Jaitra Illāīambā	Vindhya Kullāīambā	Varadevanātha Eruṇā	mudrā	pollice destro	indice destro	medio destro	anulare destro	mignolo destro	mignolo destro
			Citranātha Kumārī	chum-mā	dvādaśān-tātīta	kuṇḍa-linī	bhrūma-dhya	hṛdaya	nabhi	janmā-dhāra
			Alinātha Bodhāī	ghara	paṭṭilla	karabilla	ambilla	pulinda	śarabilla	aḍabilla
Vimala Anantamekhalā	Avijita Ānandemekhalā	Ajita Ajaramekhalā	Vindhyanātha Mahālacchī	pallī	daksiṇā-varta	kumbhā-rikā	billa	aḍavī	akṣara	ḍombī
			Guḍikānātha Aparamekhalā	pīṭha	tripurot-tara	kāma-rūpa	aṭṭahāsa	devī-koṭṭa	dakṣiṇa-pīṭha	kaulagiri

TESTI ED AUTORI CITATI NEL «TANTRĀLOKA»

Aghoreśatantra, XXVII, 58.
Aitareyākhyavedānta, lo stesso dell'*Aitareyāraṇyaka*, III, 226-231. Per i passi parafrasati si vedano le note relative.
Amaryādaśāstra, XXIX, 177: lo stesso del *Nirmaryādaśāstra*, XV, 66-68; XXVI, 44*b*-46; XXIX, 166 (sotto il nome di *Maryādāhīna*), 177.
Ānanda, XIII, 354; *Ānandagahvara*, XIV, 18; *Ānandaśāsana* (*śāstra*), XV, 45, 282, 590, 601; XVI, 65; XXXVII, 10, 18; *Ānandādhikaśāsana*, VIII, 40; *Ānandeśvara*, XXIX, 200.
Tutti questi nomi designano probabilmente la medesima opera.
Anantakārikā, XXVIII, 312. L'opera così designata è l'*Ādhārakārikā* o *Paramārthasāra*, attribuite a Patañjali, su cui si veda Silburn, 1957, pp. 19-20.
Aniruddha, commentatore del *Mataṅgatantra*, VIII, 293*b*-295*a*; si veda anche J, *ad* TĀ, IX, 260.
Anuttaraprakriyā, IX, 313: Abhinavagupta si riferisce con questo nome ai suoi commenti alla PT, chiamata anche *Anuttarasūtra*. Si veda la Bibliografia.
Arṇava, secondo J abbreviazione per *Yonyarṇava*, XXIX, 165.
Aṭana, si veda sotto, *Niśātana* (XXVIII, 113).
Bhagavadgītā, I, 124-25, 129; XXVIII, 324.
Bhairavatantra (*Bhairavakula*, *Bhairavīyakula*), XIII, 302, 304; XXII, 41; XXVII, 45; XXVIII, 14, 51, 59, 388; XXIX, 251.
Bhargaśikhā (*Kacabhārgava*), IV, 255; XII, 20; XV, 280; XXIII, 6.
Bhargāṣṭakaśikhākula (comm. da J con *Bhargasikhākulam*) probabilmente la stessa opera di quella precedente, XXXII, 62.
Bhavabhūti, nome di un maestro śaiva, XIII, 149.

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

ABh	Abhinavagupta, *Abhinavabhāratī*
AEA	R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*
AgP	*Agnipurāṇa*
APS	Utpaladeva, *Ajaḍapramātṛsiddhi*
BhG	*Bhagavadgītā*
BhK	Sadyojyotis, *Bhogakārikā*
BI	Bibliotheca Indica
BṛĀU	*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*
BV	Abhinavagupta, *Bṛhadvimarśinī* = *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*
DhĀ	Ānandavardhana, *Dhvanyāloka*
DhĀL	Abhinavagupta, *Dhvanyālokalocana*
DhK	Dharmakīrti
EW	«East and West»
GOS	Gaekwad Oriental Series
HCC	Jayadratha, *Haracaritacintāmaṇi*
HDh	P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*
HIPh	S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*
HT	*Hevajratantra*
IC	L. Renou - J. Filliozat, *L'Inde Classique*
ĪPK	Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñākārikā*
ĪPṬ	Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñāṭīkā*
ĪPV	Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*
ĪPVV	Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*
ĪŚGDP	Īśānaśivaguru, *Īśānaśivagurudevapaddhati*
IT	G. Tucci, *Indo-Tibetica*

J	Jayaratha
JA	«Journal Asiatique»
JASB	«Journal of the Asiatic Society of Bengal»
JRAS	«Journal of the Royal Asiatic Society»
KĀ	*Kiraṇāgama*
Kā	Vāmana e Jayāditya, *Kāśikāvṛtti*
KR	Kṣemarāja
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies
LV	Abhinavagupta, *Laghuvimarśinī* = *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*
MBh	*Mahābhārata*
MK	Nāgārjuna, *Madhyamakakārikā*
MM	Maheśvarānanda, *Mahārthamañjarī*
MPĀ	*Mataṅgapārameśvarāgama*
MṛT	*Mṛgendratantra*
MS	Jaimini, *Mīmāṃsāsūtra*
MV	*Mālinīvijaya*
MVV	Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttika*
NB	Dharmakīrti, *Nyāyabindu*
NT	*Netratantra*
P	Pāṇini
PH	Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdaya*
PT	*Parātrīśikā*
PTLV	Abhinavagupta, *Parātrīśikālaghuvṛtti*
PTV	Abhinavagupta, *Parātrīśikāvivaraṇa*
PV	Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*
PVin	Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya*
RSO	«Rivista di Studi Orientali»
RT	Kalhaṇa, *Rājataraṅginī*
ŚS	Vasugupta, *Śivasūtra*
ŚB	Śabara, *Śabarabhāṣya*
ŚDṛ	Somānanda, *Śivadṛṣṭi*
SK	Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyakārikā*
SpK	Vasugupta, *Spandakārikā*
SpN	Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*
SpS	Kṣemarāja, *Spandasaṃdoha*
SŚP	Somaśambhu, *Somaśambhupaddhati*
ŚSV	Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*
SvT	*Svacchandatantra*
SYM	*Siddhayogīśvarīmata*
TĀ	Abhinavagupta, *Tantrāloka*
TĀV	Jayaratha, *Tantrālokaviveka*
TS	Abhinavagupta, *Tantrasāra*
TSam	*Taittirīyasaṃhitā*

TU	Abhinavagupta, *Tantroccaya*
TV	Kumārilabhaṭṭa, *Tantravārttika*
TVDh	Abhinavagupta, *Tantravaṭadhānikā*
UD	Utpaladeva
VBh	*Vijñānabhairava*
VP	Bhartṛhari, *Vākyapadīya*
VS	Kaṇāda, *Vaiśeṣikasūtra*
YS	Patañjali, *Yogasūtra*
YSBh	Vyāsa, *Yogasūtrabhāṣya*

TESTI IN SANSCRITO

Abhinavagupta, *Abhinavabhāratī*, 4 voll., Gaekwad Oriental Series, Baroda, 1926-1960

Abhinavagupta, *Anubhavanivedana*, si veda Pandey, 1963a; Silburn, 1970

Abhinavagupta, *Anuttarāṣṭikā*, si veda Pandey, 1963a; Silburn, 1970

Abhinavagupta, *Bhagavadgītārthasaṃgraha*, a cura di L. Raina, Śrīnagar, 1933

Abhinavagupta, *Bhairavastotra*, si veda Pandey, 1963a; Silburn, 1970

Abhinavagupta, *Bodhapañcadaśikā*, KSTS (25), Bombay, 1918; si veda Silburn, 1970

Abhinavagupta, *Dehasthadevatācakrastotra*, si veda Pandey, 1963a; Silburn, 1970

Abhinavagupta, *Dhvanyālokalocana*, Kashi Sanskrit Series (135), Benares, 1940

Abhinavagupta, *Ghaṭakarparakulakavivṛti*, KSTS (67), 1945

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, a cura di Mukund Rām Shāstrī e Madhusudan Kaul Shāstrī, KSTS (22, 33), Bombay, 1918, 1921

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, a cura di M.S. Kaul, KSTS (60, 62, 65), Bombay, 1938-1943

Abhinavagupta, *Kramastotra*, si veda Pandey, 1963a

Abhinavagupta, *Mahopadeśaviṃśatikā*, si veda Pandey, 1963a; Silburn, 1970

Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttika*, a cura di M.S. Kaul, KSTS (31), Śrīnagar, 1921

Abhinavagupta, *Paramārthacarcā*, si veda Pandey, 1963a; Silburn, 1970

Abhinavagupta, *Paramārthadvādaśikā*, si veda Pandey, 1963a; Silburn, 1970

Abhinavagupta, *Paramārthasāra with the vivṛti of Yogarāja*, a cura di J.C. Chatterji, KSTS (7), Śrīnagar, 1916
Abhinavagupta, *Parātrīśikālaghuvṛtti*, e *Parātrīśikāvivṛti* di Lakṣmīrāma, a cura di J.D. Zādoo Shastri, KSTS (68, 69), Śrīnagar, 1947
Abhinavagupta, *Parātriṃśikātattvavivaraṇa*, si veda Gnoli, 1985
Abhinavagupta, *Paryantapañcāśikā*, a cura di V. Raghavan, Madras, 1951
Abhinavagupta, *Rahasyapañcadaśikā*, si veda Pandey, 1963a
Abhinavagupta, *Tantrāloka*, 12 voll., a cura di M.R. Shastri e M.S. Kaul, KSTS (23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59), Bombay-Śrīnagar, 1918-1938 (rist., Motilal Banarsidass, Delhi, 1987)
Abhinavagupta, *Tantrasāra*, a cura di M.R. Shastri, KSTS (17), Śrīnagar, 1918
Abhinavagupta, *Tantravaṭadhānikā*, KSTS (24), 1918
Abhinavagupta, *Tantroccaya*, si veda Gnoli-Torella, 1990
Ādiśeṣa, *Ādhārakārikā*, in *The Essence of Supreme Truth (Paramārthasāra)*, ed. e trad. a cura di H. Danielson, Religious Texts Translation Series, Nisaba, vol. X, E.J. Brill, Leiden, 1980
Aghoraśiva, *Somaśambhupaddhati*, si veda Brunner-Lachaux, 1963-1977
Ahirbudhnyasaṃhitā of the Pāñcarātrāgama, a cura di P.M.D. Ramanujacharya e F.O. Schrader, seconda ediz. riveduta a cura di P.V. Krishnamācārya, The Adyar Library and Research Centre, Madras, 1966 (prima ediz., 1916)
Aitareyāraṇyaka, si veda Keith, 1909
Ajitāgama, 2 voll., ed. critica a cura di N.R. Bhatt, IFI, Pondichéry, 1964-1967
Āryadeva, *Catuḥśataka*, ed. e trad. a cura di K. Lang, Indiske Studier (7), Akademisk Forlag, Copenhagen, 1986
Aṣṭaprakaraṇam, a cura di V.V. Dvivedi, Sampurnananda Sanskrit University, Vārāṇasī, 1988
Bhagavadgītā, ed. e trad. a cura di S.K. Belvalkar, Hindu Vishvavidyalaya Nepal Rajya Sanskrit Series (1), Poona, 1959
Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva, Kāṇḍa I*, a cura di K.A. Subramania Iyer, Deccan College Monograph Series (32), Poona, 1966
Bhāskara, *Śivasūtravārttika*, con la *Śivasūtravṛtti*, a cura di J.C. Chatterji, KSTS (4), Śrīnagar, 1916 (seconda ediz., 1970)
Bhaṭṭanārāyaṇa, *Stavacintāmaṇi with commentary by Kṣemarāja*, a cura di M.R. Shastri, KSTS (10), Śrīnagar, 1918
Bhaṭṭavāmadeva, *Janmamaraṇavicāra*, KSTS (19), Bombay, 1918
Bhoja, *Tattvaprakāśā* con *Tātparyadīpikā* e *Vṛtti*, in *Aṣṭaprakaraṇam*
Candrakīrti, *Guhyasamājatantrapradīpodyotanaṭīkāṣaṭkoṭīvyākhyā*, a

cura di C. Chakravarti, Kaṣhi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1984

Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, in *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa, being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*, a cura di D. Malvania, Tibetan Sanskrit Works Series 2, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1971 (prima ediz., 1955)

Dīkṣottaratantra, manoscritto all'Institut Français d'Indologie di Pondichéry

Dīkṣottaratantra, in *Niḥśvāsatattvasaṃhitā*, National Archives of Kathmandu, MS n. I.279

Guhyādi-Aṣṭasiddhi-Saṅgraha, testo sanscrito e tibetano a cura di Samdhong Rinpoche e V.V. Dwivedi, Rare Buddhist Text Series (1), Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Vārāṇasī, 1987

Guhyasamājatantra, a cura di S. Bagchi, The Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Buddhist Sanskrit Texts (9), Darbhanga, 1965

Hemacandra, *Yogaśāstra*, a cura di Muni Jambuvijaya, Bombay, 1986

Hevajratantra, si veda Snellgrove, 1959

Īśānaśivagurudeva, *Īśānaśivagurudevapaddhati*, 4 voll., a cura di T. Gaṇapati Śātrī, Trivandrum, 1920-1925

Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyakārikā*, in *Vācaspatimiśras Tattvakaumudī. Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminierter Überlieferung*, vorgelegt von Srinivasa Ayya Srinivasan, Alt- und Neu-Indische Studien, Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg, Hamburg, 1967

Īśvarasaṃhitā, a cura di P.B. Anantacharya Swami, Sastramuktavali Series (46), Conjeevaram, 1923

Jaimini, *Mīmāṃsāsūtra*, con il *Bhāṣya* di Śabara, a cura di Brahmadatta Dwivedi, Vārāṇasī, 1987

Jayākhyasaṃhitā, ed. critica con introduzione in sanscrito a cura di E. Krishnamacharya e prefazione di B. Bhattacharya, Gaekwad Oriental Series (54), Baroda, 1967

Kālottarāgama (*sārdhatriśatī*), a cura di R. Torella, in RSO, L, 1976, pp. 279-318

Kaulajñānanirṇaya, si veda Bagchi, 1934

Kiraṇāgama, testo e traduzione del *Vidyāpāda* a cura di M.P. Vivanti, Istituto Orientale di Napoli, Supplemento n. 3 agli «Annali», XXXV, 1975, fasc. 2, Napoli

Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdaya*, ed. e trad. a cura di J. Singh, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991 (prima ediz., 1963)

Kṣemarāja, *Sāmbapañcaśikā*, con la *Ṭīkā* dell'autore, in *Tantrasaṅgraha*, a cura di G. Kavirāj, vol. I, Yogatantragranthamālā (3),

Sampurnananda Sanskrit University, Vārāṇasī, 1992 (prima ediz., 1970)
Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*, a cura di J.C. Chatterji, KSTS (1), Śrīnagar, 1911
Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*, a cura di M.S. Kaul, KSTS (42), Śrīnagar, 1925
Kṣemarāja, *Spandasaṃdoha*, a cura di M.R. Shastri, KSTS (16), Bombay, 1917
Kṣemendra, *Narmamālā*, in *Kṣemendralaghukāvyasaṃgraha*, Hyderabad, 1961
Kubjikāmatatantra, a cura di T. Goudriaan e J.A. Schoterman, E.J. Brill, Leiden, 1988
Lakṣmītantra, a Pāñcarātra Āgama, a cura di P.V. Krishnamacharya, The Adyar Library and Research Centre, Madrās, 1975 (prima ediz., 1959)
Madhurāja, *Gurunāthaparāmarśa*, a cura di P.N. Pushp, KSTS, 85, Śrīnagar, 1960
Mahānayaprakāśa, a cura di K.S. Shastri, Trivandrum Sanskrit Series (130), Trivandrum, 1937
Maheśvarānanda, *Mahārthamañjarī* con il commento *Parimala* dell'autore, a cura di V.V. Dviveda, Yogatantragranthamālā (5), Sampurnananda Sanskrit University, Vārāṇasī, 1972
Maitryupaniṣad, ed. e trad. a cura di E.B. Cowell, Calcutta, 1935
Mālinīvijayottaratantra, a cura di M.S. Kaul, KSTS (37), Bombay, 1922
Mañjuśrīyaśas, *Śrīkālacakratantrarāja*, a cura di R. Vira e L. Chandra in *Kālacakra-Tantra and Other Texts: Part I*, International Academy of Indian Culture, Śata-piṭaka Series (69), New Delhi, 1966, pp. 53-378
Mataṅgapārameśvarāgama (Vidyāpāda), avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, ed. critica a cura di N.R. Bhatt, IFI, Pondichéry, 1977
Mīmāṃsāślokavārttika, a cura di K.S. Shastri, Trivandrum, 1926
Mṛgendratantra (Kriyāpāda, Caryāpāda) avec le commentaire de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, ed. critica a cura di N.R. Bhatt, IFI, Pondichéry, 1962
Mṛgendratantra (Vidyāpāda & Yogapāda), with the commentary of Nārāyaṇakaṇṭha, a cura di M.S. Kaul, KSTS (50), Bombay, 1930. Si veda anche Brunner-Lachaux, 1985
Mṛtyujitbhaṭṭāraka, si veda *Netratantra*
Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti*, a cura di L. de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica (4), Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, St.-Pétersbourg, 1913
Nāgārjuna, *Pañcakrama*, a cura di L. de la Vallée Poussin, in *Études et textes tantriques: Pañcakrama*, Louvain, 1896

Nandikeśvarakāśikā Upamanyukṛtaṭīkāsahitā, Vidyabhawan Sanskrit Granthamala (133), Vārāṇasī, 1966
Nārāyaṇakaṇṭha, *Mṛgendratantravṛtti*, a cura di M.S. Kaul, KSTS (50), Bombay, 1930
Nāropā, *Sekoddeśaṭīkā*, si veda Carelli, 1941; Gnoli-Orofino, 1994
Netratantra, con il commento di Kṣemarāja, a cura di M.S. Kaul, KSTS (46, 61), Śrīnagar e Bombay, 1926-1939
Pādma Saṃhitā, edizione critica a cura di Seetha Padmanabhan, R.N. Sampath e V. Varadachari, 2 voll., Pāñcarātra Pariṣodhanā Pariṣad Series (4), Madras, 1974-1982
Paratriśikātātparyadīpikā and Śāktavijñāna of Somānanda, a cura di J.D. Zādoo, KSTS (74), Śrīnagar, 1947
Pārthasārathi, *Śāstradīpikā*, in P.P. Subrahmanya Sastri, *Jaimini's Mīmāṃsāsūtras with Pārthasārathi Miśra's Śāstradīpikā and Appayya Dīkṣita's Mayūkhāvalī*, Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1-5, 1939-1944
Pāśupata Sūtras with Pañcārthabhāṣya of Kauṇḍinya, a cura di R. Anantakrishna Sastri, Trivandrum Sanskrit Series (32), Trivandrum, 1940
Patañjali, *Mahābhāṣya*, a cura di F. Kielhorn, terza ediz. a cura di K.V. Abhyankar, 3 voll., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1962, 1965, 1972
Patañjali, *Yogasūtra, An analysis of the Sanskrit with accompanying English translation*, a cura di C. Chapple e Y.A. Viraj (E.P. Kelly, Jr), Delhi, 1990
Pauṣkarāgama, a cura di K.K. Raja, in «*Brahmavidyā*: The Adyar Library Bulletin», LVIII, 1994, pp. 133-231
Pauṣkarasaṃhitā, a cura di S.Y. Sampathkumara, Madras, 1934
Puṇḍarīka, si veda *Vimalaprabhāṭīkā*
Rājānakalakṣmīrāma, *Parātriśikāvivṛti*, a cura di J. Zādoo Shastri, KSTS (49), Śrīnagar, 1947
Rājānakaśrījayadratha, *Haracaritacintāmaṇi*, Kāvyamālā (61), Bombay, 1897
Rauravāgama (Vidyāpāda, Kriyāpāda), 2 voll., ed. critica a cura di N.R. Bhatt, con introduzione (*Les āgama śivaïtes*) di J. Filliozat, IFI, Pondichéry, 1961 (vol. I), 1972 (vol. II)
Rauravasaṃgraha, si veda *Rauravāgama*
Sadyojyotis, *Bhogakārikā*, con la *Vṛtti* di Aghoraśiva, in *Aṣṭaprakaraṇam*
Sadyojyotis, *Tattvatrayanirṇaya*, con la *Vṛtti* di Aghoraśiva, in *Aṣṭaprakaraṇam*
Sadyojyotis, *Svāyaṃbhuvāgamaṭīkā*, si veda Filliozat, 1991
Saṃvarodayatantra, selected chapters, a cura di Shinici Tsuda, The Hokuseido Press, Tokyo, 1974

Sarvadurgatipariśodhanatantra, ed. del testo sanscrito e tibetano, trad. e note a cura di T. Skorupski, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983
Sarvajñānottara, manoscritto conservato all'IFI, Pondichéry
Sarvajñānottara (*Jñānapāda*), Estate Press, Devakoṭṭai, 1923
Sarvajñānottara, a cura di Muttaiya Pillai, Tirupati, 1923
Sātvatasaṃhitā Alaśiṅgabhaṭṭaviracitabhāṣyopetā, a cura di V.V. Dvivedi, Library Rare Texts Publication Series (6), Sampurnanand Sanskrit University, Vārāṇasī, 1982
Somānanda, *Śivadṛṣṭi of Somānanda with the vṛtti by Utpaladeva*, a cura di M.S. Kaul, KSTS (54), Śrīnagar, 1934
Spandakārikā con la *Vivṛti* di Rāmakaṇṭha, a cura di J.C. Chatterji, KSTS (6), Śrīnagar, 1969 (prima ediz., 1913)
Svacchandatantra, con il commento di Kṣemarāja, a cura di M.S. Kaul, KSTS (31, 38, 44, 48, 51, 53, 56), Bombay, 1921-1935
Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñākārikā*, si veda Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*; Torella, 1994b
Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti*, si veda Torella, 1994b
Utpaladeva, *Siddhitrayī*, si veda Vyas, 1989
Utpaladeva, *Śivastotrāvalī*, con il commento di Kṣemarāja, a cura di Rājānaka Lakṣmaṇa, Chowkhamba Sanskrit Series 15, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1964
Utpalavaiṣṇava, *The Spandapradīpikā, a Commentary on the Spandakārikā by Bhagavadutpalācārya*, a cura di M.S.G. Dyczkowski, Ratna Printing Works, Vārāṇasī, 1990
Vācaspatimiśra, *Sāṃkhyatattvakaumudī*, si veda Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyakārikā*
Vāmanadatta, *Il «Dvayasaṃpattivārttikam» di Vāmanadatta*, a cura di R. Gnoli, in *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Istituto Orientale, Napoli, 1974, pp. 451-55
Vāmanadatta, *Saṃvitprakāśa*, si veda Torella (di prossima pubblicazione)
Varadarāja, *Śivasūtravārttika*, a cura di J.C. Chatterji, KSTS (43), Śrīnagar, 1925
Varāhamihira, *Bṛhat-Saṃhitā*, con il commento di Bhaṭṭotpala, Vārāṇasī, 1968
Vasubandhu, *Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu. Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati*, a cura di S. Lévi, Bibliothèque de l'École des Hautes Études (245), Paris, 1925
Vātūlanāthasūtra con la *Vṛtti* di Anantaśaktipāda, a cura di M.S. Kaul, KSTS (39), Bombay, 1923
Vijñānabhairava con il commento in parte di Kṣemarāja e in parte di

Śivopādhyāya, a cura di M.R. Shastri, KSTS (8), e con il commento *Kaumudī* di Ānanda Bhaṭṭa, KSTS (9), Bombay, 1918
Vidyāraṇya, *Jīvanmuktiviveka*, edizione e traduzione inglese a cura di Subrahmaṇya Śāstrī e T.R. Śrīnivāsa Ayyaṅgar, The Adyar Library General Series (6), The Adyar Library and Research Centre, Madras, 1978
Vimalaprabhāṭīkā of Śrīpuṇḍarīka on Śrīlaghukālacakratantrarāja by Śrīmañjuśrīyaśa, vol. I a cura di J. Upadhyāya, Bibliotheca Indo-Tibetica Series (11), Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, 1986. Voll. II e III a cura di V.V. Dvivedi e S.S. Bahulkar, Rare Buddhist Text Series (12-13), Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, 1994
Viṣṇudharmottarapurāṇa, Baroda, 1958

STUDI E TRADUZIONI

AA.VV. (1988), *The Śāradātilakatantram*, English Translation with notes and *yantras*, Delhi
Allen, W.S. (1953), *Phonetics in Ancient India*, Oxford
Alper, H.P. (1991), a cura di, *Understanding Mantras*, Motilal Banarsidass, Delhi
Bacot, J. (1937), *La vie de Marpa*, Les Classiques de l'Orient XI, Éditions Bossard, Paris (trad. it. *La vita di Marpa*, Adelphi, Milano, 1994)
Bagchi, P.C. (1934), a cura di, *Kaulajñānanirṇaya*, Calcutta
Bagchi, P.C. (1939), *Studies in the Tantras*, University of Calcutta, Calcutta
Banerjea, J.N. (1974), *The Development of Hindu Iconography*, seconda ediz., Munshiram Manoharlal, New Delhi (prima ediz., University of Calcutta, Calcutta, 1956)
Berlin, I. (1997), *Il mago del Nord. J.G. Hamann e le origini dell'irrazionalismo moderno*, a cura di Henry Hardy, Adelphi, Milano (ediz. orig. *The Magus of the North. J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, John Murray, London, 1993)
Bharati, A. (1969), *The Tantric Tradition*, seconda ediz., Rider & Company, London (prima ediz., 1965)
Bhate, S. e Bronkhorst, J. (1994), a cura di, *Bhartṛhari. Philosopher and Grammarian. Proceedings of the First International Conference on Bhartṛhari (University of Poona, January 6-8, 1992)*, Motilal Banarsidass, Delhi (prima ediz., Bern, 1993)
Bhatt, N.R. (1962), si veda *Mṛgendratantra*
Biardeau, M. (1964a), *Theorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahmanisme Classique*, Paris-La Haye

Biardeau, M. (1964b), *Bhartṛhari, Vākyapadīya Brahmakaṇḍa*, de Boccard, Paris
Boner, A. (1966), a cura di, Ramacandra Kaulacara, *Śilpaprakāśa*, Mediaeval Orissan Sanskrit Text on Temple Architecture, trad. e note a cura di A. Boner e Sadasiva Rat Sarma, Brill, Leiden
Broido, M.M. (1993), *Killing, Lying, Stealing, and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras*, in D.S. Lopez, Jr., a cura di, *Buddhist Hermeneutics*, seconda ediz., Delhi (prima ediz., University of Hawaii Press, Honolulu, 1988)
Brunner-Lachaux, H. (1963-1998), *Somaśambhupaddhati*, 4 voll., IFI, Pondichéry
Brunner-Lachaux, H. (1964), «Les catégories sociales védiques dans le śivaïsme du Sud», in JA (270), pp. 451-72
Brunner-Lachaux, H. (1965), «Analise du *Kiraṇāgama*», in JA (271), pp. 309-28
Brunner-Lachaux, H. (1967), «Analise du *Suprabhedāgama*», in JA, (273), pp. 31-60
Brunner-Lachaux, H. (1975), «Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du Sud», in JA (279), pp. 411-43
Brunner-Lachaux, H. (1985), a cura di, *Mṛgendrāgama avec la vṛtti de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha*, ed. e trad., IFI 69, Pondichéry, 1985
Brunner, H. (1986a), *Les membres de Śiva*, in «Asiatischen Studien/Études Asiatiques», XL, 2, pp. 89-132
Brunner-Lachaux, H. (1986b), Maṇḍala *et* yantra *dans le Śivaïsme Āgamique*, in *Mantras et Diagrammes rituels dans l'Hinduisme*, Éditions du CNRS, Paris, pp. 11-35
Brunner-Lachaux, H. (1992), *Jñāna and Kriyā: Relation between Theory and Practice in the Śaivāgamas*, in Goudriaan, 1992, pp. 1-59
Burnett, L.D. (1910), *The Paramārthasāra of Abhinavagupta*, in JRAS, pp. 707-47
Calasso, R. (1996), *Ka*, Adelphi, Milano
Carelli, M. (1941), a cura di, *Sekoddeśaṭīkā of Naḍapāda (Nāropā)*, ed. e introduzione, Gaekwad's Oriental Series (90), Baroda
Chakravarti (1972), *Tantra. Studies on their religion and literature*, Calcutta, seconda ediz.
Chatterji, J.C. (1914), *Kashmir Shaivaism*, KSTS (2), Śrīnagar
Cicuzza, C. (di prossima pubblicazione), *The Laghutantraṭīkā by Vajrapāṇi*, Serie Orientale Roma, Roma
Cicuzza, C. (di prossima pubblicazione), *Cakrasaṃvaratantra*
Daniélou, A. (1964), *Hindu Polytheism*, London
Daniélou, A. - Bhatt, N.R. (1959), *Textes des Purāṇa sur la theorie musicale*, Pondichéry
Dasgupta, S. (1922, 1931, 1939, 1948, 1954), *A History of Indian Philosophy*, 5 voll., Cambridge

Dash, V.Bh. (1986), *Alchemy and Metallic Medicines in Āyurveda*, Concept Publishing Company, New Delhi
Della Casa, C. (1983), a cura di, *Upaniṣad*, Torino (prima ediz., 1976)
Diehl, C.G. (1956), *Instrument and Purpose: A Study on Rites and Rituals in South India*, CWK Gleerup, Lund
Donatoni, R. (1995), a cura di, Vidyāraṇya, *La liberazione in vita (Jīvanmuktiviveka)*, Adelphi, Milano
Doniger O'Flaherty, W. (1973), *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London (trad. it. *Śiva. L'asceta erotico*, Adelphi, Milano, 1997)
Dvivedi, V. (1994), a cura di, *Uttaraṣaṭkam*, Vārāṇasī
Dyczkowski, M.S.G. (1987), *The Doctrine of Vibration*, SUNY, Albany (rist., Motilal Banarsidass, Delhi, 1989)
Dyczkowski, M.S.G. (1988), *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, Albany (NY)
Dyczkowski, M.S.G. (1992), *The Stanzas on Vibration*, SUNY, Albany
Eliade, M. (1952), *Images et simboles*, Paris
Eliade, M. (1959), *Naissances mystiques*, Paris
Eliade, M. (1954), *Le Yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris (rist., 1968)
Filliozat, J. (1961), *Les Āgama çivaïtes*, in *Rauravāgama*, vol. I
Filliozat, P-S. (1991), a cura di, *Le tantra de Svayaṃbhū vidyāpāda avec le commentaire de Sadyojyotiḥ*, ed. e trad., vol. I: École Pratique des Hautes Études, Paris; vol. II: Hautes Études Orientales (27), Genève
Frauwallner, E. (1962), *Aus der Philosophie der Śivaitischen Systeme*, Berlin
Gaṅgānātha Jhā (1942), *Pūrva-Mīmāṃsā and its Sources*, Benares
Gaṅgānātha Jhā (1983), a cura di, *Mīmāṃsāślokavārttika*, traduzione, Delhi (prima ediz., 1900-1908)
Ginzel, F.K. (1958), *Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie*, Leipzig, 1958
Gnoli, R. (1956), *Alcune tecniche yoga nelle scuole Śaiva*, in RSO (31), pp. 279-90
Gnoli, R. (1957), *Śivadṛṣti by Somānanda*, in «East and West» (8) pp. 16-22
Gnoli, R. (1959a), *Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda*, in RSO (34), pp. 55-75
Gnoli, R. (1959b), *Vāc. Passi scelti e tradotti del Parātriṃśikāvivaraṇa*, in RSO (34-35), pp. 163-82
Gnoli, R. (1960), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The first Chapter with the Autocommentary*, Serie Orientale Roma (23), Roma
Gnoli, R. (1962), a cura di, *Testi dello Śivaismo*, Boringhieri, Torino

Gnoli, R. (1965), *Vāc. Passi scelti e tradotti del Parātrimśikāvivaraṇa*, in RSO (40), pp. 215-45
Gnoli, R. (1968) *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, seconda ediz. riveduta, Benares (prima ediz., Serie Orientale Roma, Roma, 1956)
Gnoli, R. (1973), *Gli Āgama Scivaiti nell'India settentrionale*, in «Indologica Taurinensia» (1), pp. 61-69
Gnoli, R. (1976), a cura di, *Bhagavadgītā, il canto del beato*, con il commento di Abhinavagupta, introduzione e traduzione, UTET, Torino
Gnoli, R. (1978) *La trentina della suprema (Parātrimśikālaghuvṛtti)*, seconda ediz., Boringhieri, Torino (prima ediz., 1965)
Gnoli, R. (1985), *Il commento di Abhinavagupta alla Parātrimśikā (Parātrimśikātattvavivaraṇam), traduzione e testo*, Serie Orientale Roma (58), IsMEO, Roma
Gnoli, R. (1987), a cura di, *Bhagavadgītā, il canto del beato*, introduzione e traduzione, Rizzoli, Milano
Gnoli, R. (1989), a cura di, *La Svabodhodayamañjarī. «Il mazzo di fiori del sorgere della nostra conoscenza»*, in Sironi, 1989
Gnoli, R. (1990), a cura di, Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*, 2 voll., Boringhieri, Torino, terza ediz. (prima ediz., 1960)
Gnoli, R. (1998), a cura di, Abhinavagupta, *Considerazioni sull'Assoluto. Commento breve alla Trentina della Dea Suprema*, Luni Editrice, Milano
Gnoli, R. - Orofino, G. (1994), a cura di, Nāropā, *Iniziazione (Kālacakra)*, Biblioteca Orientale (1), Adelphi, Milano
Gnoli, R. - Torella, R. (1990), «The *Tantroccaya* of Abhinavagupta» in *Indo Sino Tibetica. Studi in onore di Luciano Petech*, a cura di P. Daffinà, «Studi Orientali» pubblicati dal Dipartimento di Studi Orientali (9), Bardi Editore, Roma, pp. 153-89
Gonda, J. (1954), *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht
Gonda, J. (1960), *Die Religionen Indiens*, Stuttgart
Gonda, J. (1962), *Les religions de l'Inde*, vol. I: *Vedisme et Hindouisme ancien*, Paris
Gonda, J. (1963a), *The Indian mantra*, in «Oriens» (16), pp. 244-97
Gonda, J. (1963b), *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague
Gonda, J. (1965), *Les religions de l'Inde*, vol. II, Paris
Gonda, J. (1967), *The Meaning of the Sanskrit Term Dhāman*, Amsterdam Akademy, Amsterdam
Gonda, J. (1970), *Viṣṇuism and Śaivism, a comparison*, London
Gonda, J. (1977), *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, vol. II, fasc. I, di *A History of Indian Literature*, a cura di J. Gonda, Otto Harrassowitz, Wiesbaden

Goodall, D. (1998), a cura di, *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kiraṇatantra*, vol. I, capp. 1-6, Publications du département d'indologie (86, 1)
Goudriaan T. - Gupta, S. (1981), *Hindu Tantric and Śākta Literature*, vol. II, fasc. 2 di *A History of Indian Literature*, a cura di J. Gonda, Otto Harrassowitz, Wiesbaden
Goudriaan, T. (1992), a cura di, *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, SUNY, Albany
Gupta, S. (1972), a cura di, *Lakṣmītantra. A Pāñcarātra Text*, traduzione e note, Orientalia Rheno-Traiectina (15), E.J. Brill, Leiden
Gupta, S. (1981), si veda Goudriaan - Gupta (1981)
Gupta, S. - Hoens, J.D. - Goudriaan, T. (1979), *Hindu Tantrism*, Leiden
Hara, M. (1975), recensione a *Pāśupata Sūtram with Pañchārtha-Bhāṣya of Kauṇḍinya*, trad. a cura di H. Chakroborti, Calcutta, 1970, in «Indo-Iranian Journal» (16) pp. 57-80
Houben, J.E.M. (1992), *Bhartṛhari's* samaya / *Helārāja's* saṃketa, in «Journal of Indian Philosophy», XX, pp. 219-42
Ingalls, D.H.H. (1962), *Words for Beauty. Indological Studies in Honour of W. Norman Brown*, New Haven
Kane, P.V. (1930, 1941, 1946, 1953, 1958), *History of Dharmaśāstra*, 5 voll., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
Keith, A.B. (1909), *The Aitareya Āraṇyaka*, Oxford (rist., Eastern Book Linkers, Delhi, 1995)
Kirfel, W. (1920), *Die Kosmographie der Inder*, Bonn (seconda ediz., G. Olms, Hildesheim, 1967)
Kramrisch, S. (1946), *The Hindu Temple*, University of Calcutta, Calcutta
Kunjunni Raja, K. (1963), *Indian Theories of Meaning*, Adyar
Lamotte, E. (1962), a cura di, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain
Lawrence, W.R. (1895), *The Valley of Kashmir*, London
La Vallée Poussin, Louis de (1923-1931), a cura di, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 voll., Mélanges Chinois et Bouddhiques, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles (rist., 1971)
Lévi, S. (1898), *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, seconda ediz., PUF, Paris, 1966
Macdonald, A. (1962), *Le maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa*, Paris
Mallmann, M.Th. (1963), *Les enseignements iconographiques de l'Agnipurāṇa*, Paris
Mazzarino, V. (1982), a cura di, Ānandavardhana, *La luce della risonanza (Dhvanyāloka)*, traduzione, Einaudi, Torino
Mukhopadhyaya, Sujitkumar (1960), a cura di, *The Vajrasūcī of Aśvaghoṣa*, Visva-Bharati Research Publications, Śantiniketan
Orofino, G. (1994), *Sekoddeśa. A critical edition of the tibetan translation*,

con un'Appendice di R. Gnoli, Serie Orientale Roma (72), IsMEO, Roma
Padoux, A. (1978), *Contributions à l'étude du mantraśāstra. I. La sélection des mantra (mantroddhara)*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient» (65), pp. 65-85
Padoux, A. (1980), *Contributions à l'étude du mantraśāstra. II. nyāsa: l'imposition rituelle des mantra*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient» (67), pp. 59-102
Padoux, A. (1987a), *Contributions à l'étude du mantraśāstra. III. Le japa*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient» (76), 117-64
Padoux, A. (1987b), *Un rituel hindou du rosaire (Jayākhyasaṃhitā, Chapitre 14)*, in «Journal Asiatique» (275) pp. 115-29
Padoux, A. (1990), *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, SUNY, Albany, NY
Padoux, A. (1991), *Mantras - What Are They?*, in Alper, 1991, pp. 295-318
Pandey, K.C. (1954), a cura di, *Bhāskarī*, vol. III: *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, traduzione, The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts (54), Lucknow
Pandey, K.C. (1963a), *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*, Vārāṇasī, seconda ediz. riveduta (prima ediz., Benares, 1935)
Pandey, K.C. (1963b), *Comparative Aesthetics*, 2 voll., Benares (prima ediz., 1950-1956)
Pandey, R. (1993), *Hindu Saṃskāras*, seconda ediz., Delhi
Pelissero, A. (1998), *Il riso e la pula. Vie di salvezza nello śivaismo del Kaśmīr*, Edizioni dell'Orso, Alessandria
Pensa, C. (1960), *Le strofe del Sāṃkhya (Sāṃkhyakārikā)*, Boringhieri, Torino (rist., 1978)
Pensa, C. (1962), *Gli aforismi sullo Yoga*, Boringhieri, Torino (rist., 1968)
Pentti Aalto (1963), *«Madyam Apeyam»*, in *Jñānamuktāvali (Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel)*, New Delhi, pp. 17-37
Piano, S. (1990), *Il mito del Gange (Gaṅgā-Māhātmya)*, Promolibri, Torino
Piano, S. (1996), *Sanātana dharma, un incontro con l'induismo*, San Paolo, Torino
Piantelli, M. (1980), *Īśvaragītā o «Poema del Signore»*, Battei, Parma
Priyabala Shah (1956), a cura di, *Mudrāvicāraprakaraṇam and Mudrāvidhiḥ*, Baroda Oriental Institute, Baroda
Raghavan, V. (1975), *The Number of Rasa-s*, terza ediz., Adyar, Madras
Rao, T.A. (1916), *Elements of Hindu Iconography*, 2 voll., Madras

Rastogi, N. (1979), *Krama Tantricism*, vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi
Rastogi, N. (1987), *Introduction to the Tantrāloka. A Study in Structure*, Motilal Banarsidass, Delhi
Renou, L. (1954), *Vocabulaire du ritual védique*, Paris
Renou, L. - Filliozat, J. *et al.* (1947-1953), *L'Inde classique*, vol. I: Paris; vol. II: Hanoi
Ruegg, D.S. (1959), *Contributions a l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris
Ruegg, D.S. (1984), *Problems in the transmission of Vajrayāna Buddhism in the western Himalaya about the year 1000*, in «Acta Indologica», VI
Sachau, E.C. (1983), *Alberuni's India*, Low Price Publications, New Delhi (prima ediz., London, 1910)
Sanderson, A. (1985), *Purity and power among the Brahmans of Kashmir*, in M. Carriters, S. Collins, S. Lukes, *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., pp. 190-216
Sanderson, A. (1986), *Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir*, in *Mantras et Diagrammes rituels dans l'Hinduisme*, Éditions du CNRS, Paris, pp. 169-214
Sanderson, A. (1988), *Śaivism and the Tantric Traditions*, in *The World's Religions*, a cura di Sutherland, S. *et al.*, London, pp. 660-704
Sanderson, A. (1990), *The Visualisation of the Deities of the Trika*, in *L'image divine. Culte et meditation dans l'Hindouisme*, a cura di A. Padoux, Paris, pp. 31-88
Sanderson, A. (1992), *The Doctrine of the Malinivijayottaratantra*, in Goudriaan, 1992, pp. 281-312
Sanderson, A. (1994), *Vajrayāna: Origin and Function*, in *Buddhism into the Year 2000*, Dhammakaya Foundation, Bangkok, pp. 87-102
Schrader, F.O. (1916), *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnyasaṃhitā*, The Adyar Library and Research Centre, Madras
Sharma, B.N.K. (1986), *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries: a critical exposition*, 3 voll., New Delhi, (prima ediz., Bombay, 1971-1978)
Sharma, D.B.S. (1985), *Prakṛtilīna in the Sāṃkhya-Yoga Systems and Pralayākala in the Trika System of Kaśmīra*, in JGJKSV (38-39), pp. 278-90
Silburn, L. (1958), *Le Paramārthasāra d'Abhinavagupta*, Paris
Silburn, L. (1959), *Vātulanāthasūtra*, Paris
Silburn, L. (1961), *Le Vijñāna Bhairava*, Paris
Silburn, L. (1963), *La Bhakti dans le Śivaisme du Kashmir*, Paris
Silburn, L. (1968), *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda*, Paris
Silburn, L. (1970), *Hymnes de Abhinavagupta*, Paris

Silburn, L. (1975), *Hymnes aux Kālī. La roue des Energies divines*, Paris
Silburn, L. (1983), *La Kuṇḍalinī ou L'énergie des profondeurs*, Paris (trad. it. *La kuṇḍalinī o l'energia del profondo*, Adelphi, Milano, 1997)
Singh, J. (1977), *Pratyabhijñāhṛdayam*, seconda ediz. riveduta, Motilal Banarsidass, Delhi (quarta ediz., 1982; prima ediz., 1963)
Singh, J. (1979), *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*, Motilal Banarsidass, Delhi
Singh, J. (1980), *Spanda-kārikās. The Divine Creative Pulsation*, Motilal Banarsidass, Delhi
Singh, J. (1989), *Abhinavagupta, A Trident of Wisdom*, SUNY, Albany
Sircar, D.Ch. (1948), «The Śākta Pīṭha», JASB (14), pp. 1-108
Sironi, A. (1987), «Il commento di Kṣemarāja alla stanza V, 88 dello Svacchanda-Tantra: natura e scopo della *dīkṣā*», in RSO (61), pp. 89-113
Sironi, A. (1989), a cura di, *Vijñānabhairava. La conoscenza del tremendo*, trad. e commento, introduzione di R. Gnoli, Adelphi, Milano
Smith, H.D. (1975-1980), vol. I: *A descriptive Bibliography of the printed texts of the Pāñcarātrāgama*; vol. II: *An Annotated Index to Selected Topics*, Gaekwads Oriental Series (158, 168), Baroda
Snellgrove, D.L. (1959), *The Hevajra Tantra, A Critical Study by, Part I, Introduction and Translation. Part II, Sanskrit and Tibetan Texts*, London Oriental Series (6), London
Snellgrove, D.L. (1987), *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists & their Tibetan Successors*, 2 voll., Shambhala, Boston
Speijer J.S. (1886), *Sanskrit Sintax*, rist., Delhi, 1988
Śrinivas Iyengar, P.T. (1994), *Indian Thought* (3-4), seconda ediz., Allahabad (prima ediz., 1911-1912)
Stein, M.A. (1892), *Kalhaṇa's Rājataraṅginī. A Chronicle of the Kings of Kaśmīr*, Bombay (prima ediz., Delhi, 1961)
Stutley, M. - Stutley, J. (1980), *Dizionario dell'Induismo*, Ubaldini, Roma (ediz. orig., London, 1977)
Subramania Iyer, K.A. (1965), *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the vṛtti*, cap. I, trad. ingl., Poona
Subramania Iyer, K.A. (1969), *Bhartṛhari, A Study of the Vākyapadīya in the light of the Ancient Commentaries*, Deccan College, Poona
Torella R. (1979a), *Due capitoli del Sarvadarśanasaṃgraha, Śaivadarśana e Pratyabhijñādarśana*, in RSO (53), pp. 361-410
Torella, R. (1979b), a cura di, Vasugupta, *Śivasūtra con il commento di Kṣemarāja*, Ubaldini, Roma
Torella, R. (1987), *Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy*, in «East and West» (37), pp. 151-64
Torella, R. (1988), *A Fragment of Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-Vivṛti*, in «East and West» (38), pp. 137-74

Torella, R. (1991), *Importanza di Utpaladeva*, in *Atti del quarto e quinto convegno nazionale di studi sanscriti*, a cura di O. Botto, A.I.S.S., Torino, pp. 101-106

Torella, R. (1992), *The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism*, in Goudriaan, 1992, pp. 327-45

Torella, R. (1994a), *On Vāmanadatta*, in *N. Ramachandra Bhatt Felicitation Volume*, a cura di P.-S. Filliozat, C.P. Bhatta, S.P. Narang, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 481-98

Torella, R. (1994b), *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the author's Vṛtti*, Serie Orientale Roma (71), IsMEO, Roma

Torella, R. (1998), *The* kañcukas *in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: Some Considerations between Theology and Grammar*, in G. Oberhammer, a cura di, *Studies in Hinduism II, Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, «Österreichische Akademie der Wissenschaften», Wien, pp. 55-86

Torella, R. (1999), *The Word in Abhinavagupta's Bṛhadvimarśinī*, in «Actes du Congrès 'Les Sources et le Temps'» , Pondichéry, pp. 325-44

Torella, R. (di prossima pubblicazione) *The Saṃvitprakāśa by Vāmanadatta*, ed. e trad.

Tucci, G. (1930), «Animadversiones Indicae», *JASB*, N.S., (26) 125-60, ristampato in Tucci, 1971, vol. I, pp. 195-238

Tucci, G. (1936), *Indo-Tibetica*, vol. III, Roma

Tucci, G. (1949), *Tibetan Painted Scrolls*, Roma

Tucci, G. (1968), *Oriental Notes, III: A peculiar Image from Gandhāra*, in «East and West», XVIII, pp. 289-92

Tucci, G. (1971), *Opera Minora*, Studi Orientali pubblicati a cura della Scuola Orientale (6), a cura di P. Daffinà, Università di Roma, 2 voll., Roma

Tucci, G. (1956-1958), *Minor Buddhist Texts, Parts i & ii*, terza ediz., Motilal Banarsidass, Delhi, 1986 (prima ediz., Serie Orientale Roma, 9, IsMEO)

Vetter T. (1964), *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, «Österreichische Akademie der Wissenschaften», Wien

Viennot, O. (1964), *Les Divinités fluviales Gaṅgā et Yamunā*, PUF, Paris

Vyas, S.P. (1989), *Siddhitrayī of Rājānaka Utpaladeva*, a cura di, Kashi Sanskrit Series (259), Vārāṇasī

INDICE ANALITICO

I numeri in maiuscoletto rimandano alla Prefazione e all'Introduzione.